LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dictionnairetheo0004dabi

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT

DOCTEUR EN THÉOLOGIE, PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

E. MANGENOT

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME QUATRIÈME

DABILLON-EMSER

PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES (VIIe)

1911

TOUS DROITS RÉSERVÉS

Property of
Graduate Theological Union
Return to
San Francisco Theological
Seminary

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

D

DABILLON ou **D'ABILLON André** fut quelque temps jésuite, subit l'influence du visionnaire Jean Labadie, sortit avec lui de la Compagnie de Jésus (1639) et l'accompagna dans ses missions en Picardie, mais ne le suivit pas dans ses erreurs et son apostasie. Fait grand-vicaire par Mgr de Caumartin, évêque d'Amiens, Dabillon accepta ensuite la cure de Magné, près Niort; il mourut à Magné vers 1664. Il a publié : *La divinité défendue contre les athées,* in-8°, Paris, 1641. Il a aussi prétendu rendre la philosophie plus accessible et en même temps plus solide, dans son *Nouveau cours de philosophie en françois, divisé en 4 parties contenant la logique, métaphysique, physique et morale, suivant la doctrine des plus célèbres autheurs,* 4 in-8°, Paris, 1643. Le titre courant des volumes porte : *La philosophie des bons esprits.* Il a fait paraître à part : *La métaphysique des bons esprits, ou l'idée d'une métaphysique familière et solide,* in-8°, Paris, 1642; *La morale des bons esprits, ou l'idée et abrégé d'une morale familière et solide,* in-8°, Paris, 1643. L' « auteur célèbre » que Dabillon déclare suivre de préférence est Ockam, le chef de l'école nominaliste. On a encore de lui : *Le concile de la grâce, ou Réflexions théologiques sur le second concile d'Orange, et le parfait accord de ses décisions avec celles du concile de Trente,* in-4°, Paris, 1645.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des lettres,* t. XX; *Dictionnaire de Moréri,* Paris, 1759, t. IV.

Jos. BRUCKER.

DADIKÈS, polémiste grec du XVIIIe siècle. On en a fait un comte d'origine crétoise; il appartenait plutôt à la famille dalmate des Dadich. En 1770, il composa à Venise un ouvrage de controverse intitulé : Περὶ τῶν πέντε διαφορῶν τῆς ἀνατολικῆς καὶ δυτικῆς ἐκκλησίας. Les cinq points discutés par l'auteur sont la primauté du pape, la procession du Saint-Esprit, les azymes, le purgatoire et la béatitude des saints. Son livre est resté inédit.

A. C. Demetrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 188.

S. PÉTRIDÈS.

DAELMAN Charles-Ghislain, théologien belge, né à Mons en 1670. Après de brillantes humanités, il vint étudier la philosophie et la théologie à l'université de Louvain, où ses succès le firent vite remarquer. Il y fut proclamé successivement docteur, « docteur-régent » et professeur ordinaire à la faculté de théologie, et président du collège Adrien VI, dit *Collège du pape.* Il fut en outre chanoine de Saint-Pierre en la même ville et chanoine de Sainte-Gertrude à Nivelles. Il mourut à Louvain le 21 décembre 1731, après avoir été plusieurs fois recteur de l'université. La charge rectorale était alors non une charge à vie, mais une charge simplement semestrielle, le titulaire pouvant du reste être réélu. Ce détail historique a sûrement échappé aux auteurs qui, énumérant les fonctions et les honneurs auxquels Daelman s'éleva par son talent, concluent en disant qu'il « devint finalement recteur de l'université ». Si nous en croyons son épitaphe, d'ailleurs très élogieuse, qui se voit encore dans la chapelle de Saint-Charles-Borromée en l'église primaire de Saint-Pierre, il avait été nommé aux sièges épiscopaux de Namur, de Gand et de Tournai, et, trois fois, il avait eu la modestie de refuser. La même inscription rapporte sa mort à l'année et au jour marqués ci-dessus; c'est donc à tort que certains articles biographiques indiquent la date de 1730 et que le 31 décembre a été substitué au 21.

Daelman jouissait, en son temps et dans son milieu, d'une considération peu commune. Il la devait à la régularité exemplaire de sa vie, à son caractère aimable et à son entente des affaires autant qu'à l'ardeur et à la facilité de son activité scientifique. A celle-ci il joignait volontiers les pratiques du zèle sacerdotal, et l'on a noté qu'il aimait à diriger les études des fils de famille se préparant à recevoir les saints ordres. On a de lui un cours de théologie, qui a pour base et qui suit l'ordre de la *Somme* de saint Thomas, sans se transformer jamais en commentaire perpétuel, mais en s'attachant plutôt à bien mettre en lumière les thèses et les difficultés principales. Cette œuvre se recommande par la lucidité de l'exposition, ainsi que par la solidité de la doctrine et par une sage défiance à l'endroit des erreurs jansénistes et quesnellistes. Malgré ses mérites, elle ne fut publiée qu'après la mort de l'auteur, par les soins réunis du baron De Raet Vander Voort et de l'imprimeur anversois Jacques-Bernard Jouret. Sous le titre de *Theologia seu observationes theologicæ in Summam D. Thomæ,* elle parut simultanément en deux éditions dont l'une comprenant 2 in-fol., Anvers, 1735-1737, et l'autre, 9 in-8°, Anvers, 1734-1737. A côté de ce grand

ouvrage, il est telle notice qui en attribue à Daelman deux autres, à savoir un « traité recherché » *De actibus humanis* et des *Thèses sur le système de la grâce en réponse à Jean Opstraet,* « Louvain, 1706. » Mais le *De actibus humanis* est certainement celui qui fait partie intégrante de la *Theologia,* où il occupe sa place naturelle suivant le plan connu du Docteur angélique; et les *Thèses sur le système de la grâce* semblent bien être aussi les *Theses* et les *Quæstiones* qui figurent dans le même ensemble, en guise d'appendice complémentaire au traité *De gratia.* Aux diverses parties de la *Theologia* les éditeurs ont joint des *Discours* de circonstance, que Daelman a prononcés pour la plupart à l'occasion de promotions théologiques. Dans ces harangues officielles et solennelles, l'orateur quitte parfois, bien que rarement, le domaine de la théologie pour celui de l'histoire, et l'on sent facilement qu'il est alors moins à l'aise et moins informé que sur son terrain habituel; il y parle du reste un latin qui vise manifestement à s'élever au-dessus du latin théologique ordinaire, mais dont l'élégance n'est pas toujours égale à elle-même.

De Ram, *De laudibus quibus veteres Lovaniensium theologi efferri possunt,* Louvain, 1848; De Smet, art. *Daelman,* dans la *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique,* Bruxelles, 1873, t. IV *b;* Piron, *Algemeene levensbeschryving der mannen en vrouwen van Belgie,* Malines, 1860.

J. FORGET.

DAGN Placide, bénédictin, né à Sœll le 7 juillet 1745, mort le 2 août 1817, appartenait à l'abbaye de Fiecht en Tyrol, y enseigna la théologie et y remplit les fonctions de prieur. On a de lui : *Godescalcus ab errore prædestinatorum vindicatus,* in-8°, Inspruck, 1777; *Paraphrasis vaticinii Jacobæi de perennitate sceptri Juda, cum assertionibus ex universa theologia dogmatica publice propugnandis in asceterio benedictino Georgimontano,* in-8°, Inspruck, 1783.

Hurter, *Nomenclator,* 1895, t. III, col. 533; *Scriptores ord. S. Benedicti qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico,* in-4°, Vienne, 1881, p. 54.

B. HEURTEBIZE.

DAGUERRE Jean, théologien français, né à Larresorre en 1709, mort le 25 février 1785. Malgré la pauvreté de ses parents, il alla étudier la théologie à Bordeaux sous le Père Chourio, jésuite. Revenu dans son pays, il fut vicaire à Anglet, puis à Bayonne. Il prêcha avec succès des missions dans le diocèse et entreprit d'y établir un séminaire. Il réussit dans cette œuvre difficile et le séminaire de Larresorre fut terminé en 1733; il en fut le directeur jusqu'à sa mort. Il fonda en outre à Hasparren un monastère de femmes auquel il donna en les modifiant légèrement les règles des religieuses de la Visitation. Il publia : *Abrégé des principes de morale et des règles de conduite qu'un prêtre doit suivre pour bien administrer les sacrements,* in-12, Poitiers, 1773. D'autres éditions de cet ouvrage parurent en 1819 et 1823 complétées et revues par M. l'abbé Lambert, vicaire général de Poitiers.

Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle,* 3^e édit., 1855, t. V, p. 471.

B. HEURTEBIZE.

DAILLÉ Jean, DALLAEUS, prédicateur et théologien calviniste, naquit à Châtellerault le 6 janvier 1594. Après avoir fait ses études à Saint-Maixent, Poitiers, Châtellerault, Saumur, il fut choisi par Duplessis-Mornay pour précepteur de ses deux petits-fils, et fit en leur compagnie de nombreux voyages à l'étranger; il se lia d'amitié à Venise avec Fra Paolo Sarpi et Asselineau. Rentré en France en 1621, il se fit recevoir ministre, fut choisi en 1626 par le consistoire de Paris pour pasteur de l'église de Charenton. Il occupa ce poste pendant quarante-quatre ans, célèbre par ses prédications et ses ouvrages de controverse contre les docteurs catholiques. Il fut modérateur au synode national de Loudun (1659), le dernier que les Réformés aient tenu avec la permission du roi. En cette qualité, il reçut communication de l'interdiction que Louis XIV faisait aux Réformés de tenir désormais des synodes nationaux, et s'efforça en vain de faire rapporter cette décision. Il mourut à Paris, le 15 avril 1670.

Daillé eut, de son temps, une véritable réputation d'orateur et de théologien; Balzac l'estimait « un grand docteur »; d'après Patin « ceux de la Religion disaient que, depuis Calvin, ils n'avaient pas eu de meilleure plume que M. Daillé. » Bossuet avait fait vingt-deux pages d'extraits de ses ouvrages en vue de les réfuter.

Comme théologien, son attitude par rapport à l'autorité des saints Pères est remarquable. Dès ses premières publications, il lui consacre un traité spécial, destiné à prouver « que les Pères ne peuvent estre juges des controverses aujourd'hui agitées entre ceux de l'Église romaine et les protestants : 1° parce qu'il est, sinon impossible, au moins très difficile, de sçavoir nettement et précisément quel a esté leur sentiment sur icelles; 2° parce que leur sentiment (posé qu'il fust certainement et clairement entendu) n'estant pas infaillible, ni hors de danger d'erreur, il ne peut avoir une autorité capable de satisfaire l'entendement, qui ne peut ni ne doit croire en matière de religion que ce qu'il sçait estre assurément véritable. » *Traité de l'emploi,* préface. Il reconnaît cependant qu'on doit respecter et étudier les ouvrages des saints Pères, « argumentant de ce que nous y trouverons négativement plutôt que positivement. » Cette thèse fut attaquée non seulement par les controversistes catholiques, mais par les anglicans Pearson, Beveridge, Cave, Worton. Cf. Rébelliau, *Bossuet historien,* p. 50. Daillé y revint dans son livre *La foy fondée sur les sainctes Écritures,* où il prétend prouver que tous les dogmes chrétiens sont explicitement contenus dans la Bible, ou du moins peuvent se déduire logiquement des doctrines scripturaires. Dans ses dernières années, entraîné par le mouvement d'études patristiques qui des anglicans avait passé aux calvinistes français, il reconnut « que les Pères peuvent être ouïs, non comme juges, mais comme témoins de la tradition de l'Église de leur temps, et que les écrivains des trois premiers siècles sont la première et principale partie de ceste enqueste ». *Réplique aux deux livres,* c. II. Et il consacre plusieurs ouvrages importants à prouver que les dogmes et les pratiques romaines furent inconnus à l'Église des trois premiers siècles, ou même positivement réprouvés par elle. Cf. *Réplique aux deux livres,* c. V-XXXVII, et les ouvrages indiqués ci-dessous. Rébelliau, *Bossuet historien,* p. 52.

Il n'existe pas d'édition des œuvres complètes de Daillé. Ses principaux traités sont : *Traité de l'emploi des saints Pères pour le jugement des différends qui sont aujourd'hui en la religion,* Genève, 1632; trad. latine, Genève, 1636, 1655, 1686; Londres, 1675; *Apologie pour les Églises réformées où est prouvée la nécessité de leur séparation d'avec l'Église romaine,* Charenton, 1633, 1641; trad. anglaise, 1653; trad. latine, Amsterdam, 1652; Genève, 1677; *La foy fondée sur les sainctes Écritures,* Charenton, 1634, 1661; trad. latine, Genève, 1660, 1677; *De la créance des Pères sur le fait des images,* Genève, 1641; trad. latine, 1642; *De pœnis et satisfactionibus humanis,* Amsterdam, 1649; *De jejuniis et quadragesima,* Deventer, 1654, 1657; *Disputatio de 2 Latinorum ex unctione sacramentis, confirmatione et extrema unctione,* Genève, 1659; *Disputatio de sacramentali sive auriculari Latinorum confessione,* Genève, 1661; *Réplique de Jean Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre lui,* Genève, 1662; *Adversus Latinorum de cultus*

religiosi objecto traditionem, Genève, 1664; *Exposition de l'institution de la saincte cène,* Genève, 1664; *De cultibus religiosis Latinorum,* Genève, 1671. Vingt volumes de sermons furent imprimés en divers lieux, de 1644 à 1670.

Bayle, *Dictionnaire,* art. *Daillé;* [A. Daillé], *Les deux derniers sermons de M. Daillé, prononcez à Charenton le jour de Pasques, sixième avril 1670, et le jeudy suivant, avec un abrégé de sa vie et le catalogue de ses Œuvres,* Charenton, 1670; Haag, *La France protestante,* t. IV, p. 180 sq.; Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme,* Paris, 1892; Recolin, *Daillé,* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses;* Vinet, *Histoire de la prédication réformée au XVII^e siècle,* Paris, 1860, p. 182 sq.; *Kirchenlexikon,* t. V, col. 1341-1342; *Realencyclopädie,* t. IV, p. 427-428.

J. DE LA SERVIÈRE.

DAINEFF, DAINEFFE Grégoire, né à Liége, docteur en théologie de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, enseigna dans l'abbaye de Saint-Hubert. Il vécut dans la première moitié du XVII^e siècle. On a de lui : *Epitome historiarum vitæ monasticæ sancti Augustini,* imprimé avec un ouvrage de Jean Gonzalez de Critana : *De institutione et antiquitate familiæ S. Augustini,* Anvers, 1612. Il composa également : *Tractatus de triplici mundo, divino, angelico et humano;* la I^re^ partie de ce traité *De mundo divino* a seule été publiée, in-fol., Liége, 1639.

Valère André, *Bibliotheca Belgica,* in-8°, Louvain, 1643, p. 299; Hurter, *Nomenclator,* 3^e^ édit., 1907, t. III, col. 633.

B. HEURTEBIZE.

DALBIN Jean, théologien français, né à Toulouse vers 1590, fut archidiacre de la cathédrale de cette ville. Controversiste, il a publié : *Discours et avertissements salutaires au simple et très chrétien peuple de France pour connaître les bons et fidèles évangélisateurs des faux prophètes par une conférence des Écritures saintes et anciens docteurs faite avec les ministres de l'évangélique réformation touchant le fait et la vocation légitime,* in-8°, Paris, 1566; *Six livres du sacrement de l'autel prouvé par des textes d'Écriture sainte, autorité des anciens docteurs et propres témoignages des adversaires de l'Église catholique,* in-8°, Paris, 1566; *Opuscules spirituels,* in-8°, Paris, 1567; *La marque de l'Église,* in-8°, Paris, 1568.

B. HEURTEBIZE.

DALGAIRNS John Dobrée naquit dans l'île de Guernesey le 21 octobre 1818, fit ses études à Oxford, où il fut reçu maître ès arts, et devint scholar au collège d'Exeter. Entré dans le mouvement anglo-catholique d'Oxford, il publia dans l'*Univers* une lettre, datée du dimanche de la Passion 1841, sur les partis de l'Église anglicane. Elle est reproduite dans le *Dictionnaire des conversions* de Migne, Paris, 1852, col. 443-448. Il collabora à la traduction anglaise de la *Catena aurea* de saint Thomas sur les Évangiles, qui parut avec une préface de Newman, 4 vol., Oxford, 1841-1845. Bientôt après, il se joignit à Newman et se retira auprès de lui à Littlemore. Il collabora à sa collection des *Lives of the English Saints,* et y publia une vie de saint Étienne Harding, Londres, 1844, qui eut plusieurs éditions, et qui fut traduite en français, Tours, 1848, et en allemand, Mayence, 1865, et celles des saints Hélier, Gilbert, Aelred. Il écrivit dans le *British Critic* des articles sur Dante, les jésuites et l'histoire de la Vendée. Le 29 septembre 1845, il abjura l'anglicanisme à Aston-Hall entre les mains du P. Dominique, passioniste italien; il précédait Newman de quelques jours. En 1845, il était à Langres pour se préparer au sacerdoce auprès de l'abbé Jovain; il y fut ordonné prêtre en 1846 et rejoignit Newman à Rome. Il entra avec lui à l'Oratoire de saint Philippe de Néri, et fut un des premiers membres de la congrégation oratorienne d'Angleterre constituée en 1847. Il avait pris en religion le nom de Bernard. A partir du mois de mai 1849, il demeura à la maison de Londres, employé au saint ministère et à la prédication, sauf un séjour de trois ans à Birmingham (octobre 1853 à octobre 1856), jusqu'à sa mort, le 8 avril 1876. Il en avait été le supérieur de 1863 à 1865. Il publia beaucoup d'articles dans la *Dublin Review,* entre autres, *The German Mystics of the fourteenth century,* 1858, qui fut publié à part, et dans la *Contemporary Review,* 1874, t. XXIV, p. 321 sq., un essai : *The Personality of God.* Les deux écrits, tout remplis d'onction, qui l'ont rendu célèbre, sont : 1° *The devotion to the Sacred Heart of Jesus,* avec une introduction sur l'histoire du jansénisme, in-8°, Londres, 1853; 2° *The Holy Communion, its philosophy, theology and practice,* in-12, Dublin, 1861, dont une traduction allemande a paru à Mayence, en 1862, et la version française par l'abbé Godard, forme 2 in-12, Paris, 1863, sous le titre : *La sainte communion.*

Dictionnaire des conversions de Migne, Paris, 1852, col. 442-448, 977-979; *Kirchenlexikon,* t. II, col. 340-341; *The dictionary of national biography,* Londres, 1888, t. XIII, p. 388-389; J. Gillow, *A bibliographical dictionary of the English catholics from the breach with Rome in 1534 to the present time,* Londres, 1885-1902, t. II.

E. MANGENOT.

DAM. — I. Définition. II. Preuves. III. Gravité. IV. Durée. V. Inégalités de la peine du dam en enfer. VI. La peine du dam en purgatoire. VII. Dans les limbes. VIII. Sur la croix, Notre-Seigneur a-t-il souffert la peine du dam?

I. DÉFINITION. — Le mot dam, du latin *damnum,* perte, dommage, et, par suite, peine, souffrance, signifie, dans le langage théologique, la peine essentielle et principale due au péché.

La peine du dam se distingue de la peine du sens, et cela, dit saint Thomas, de trois manières différentes, selon que l'on considère Dieu qui l'inflige, ou le pécheur qui la subit, ou, enfin, la faute dont elle est le châtiment.

1° *Si l'on considère Dieu qui l'inflige,* la peine du dam embrasse toute peine dont Dieu est l'auteur par le simple retrait qu'il fait de sa présence et de ses bienfaits, tandis que la peine du sens est l'effet d'une action afflictive et positive de Dieu. Ainsi, par exemple, la privation de la grâce sanctifiante et des dons surnaturels qui l'accompagnent, se ramène à la peine du dam envisagée sous ce premier rapport. *Hujus pœnæ Deus causa est, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo. Pœna vero sensus est quæ per aliquam actionem infligitur, et hujus, etiam agendo, Deus est auctor.* Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. II, dist. XXXVII, q. III, a. 1.

2° *Par rapport au pécheur qui la subit,* la peine du dam est toute peine consistant formellement en une privation, que cette privation soit accompagnée de souffrance, ou non; car il n'est pas de l'essence de la peine en général de causer toujours la douleur. Pour que la notion de peine soit réalisée, il suffit d'une opposition à la volonté que les théologiens appellent *habituelle,* comme serait, par exemple, la peine provenant de la privation d'un bien dont on souffrirait, si on la connaissait, tandis qu'on n'en souffre point, parce que, de fait, on ne la connaît pas, ou on ne s'en aperçoit pas. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp., De malo,* q. I, a. 5, 6; q. V, a. 3, ad 3^um^. Telle est la peine du dam pour les enfants morts sans baptême, ou pour les adultes, qui, au moment de la mort, n'auraient aucune faute grave, en dehors du péché originel. La privation éternelle de la vision béatifique est assurément un très grand malheur pour eux; mais ils n'en souffrent pas positivement, car l'absence de la justice originelle ne les prédisposait pas à cette vision béatifique qui dépasse infiniment les forces et les exigences de la nature humaine. En outre, ils ignorent qu'ils étaient surnaturellement destinés à la possession de Dieu, cette vérité étant l'objet de la

révélation, et cette connaissance venant à l'homme uniquement par la foi qu'ils n'ont jamais eue. Cf. S. Thomas, *De malo*, q. v, a. 1, ad 3um; a. 2, 3; S. Anselme, *De conceptu virginali*, c. XXVII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 461. La peine du sens, au contraire, par rapport au pécheur qui la subit, consiste en une douleur ou torture positive. Pour ce motif, et vu l'extrême souffrance qu'elle cause, la peine du dam peut se ramener à celle du sens chez les damnés, qui, à la faute originelle, ont ajouté des péchés personnels. Ils savent en effet que, surnaturellement destinés à la gloire céleste, ils s'en sont eux-mêmes volontairement et définitivement exclus par une faute grave de leur part. Pour eux la peine du dam est plus terrible même que la peine du feu éternel. Néanmoins le supplice épouvantable dont ils souffrent par la seule privation de la vision béatifique, est communément appelé peine du dam, parce qu'il est alors comme la conséquence naturelle de l'éloignement de Dieu. Cf. S. Thomas, *De malo*, q. v, a. 2; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. I, § 1, n. 1-7, 21 in-8°, Paris, 1876-1883, t. VIII, p. 397-400; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis*, l. XIII, *De justitia et ira Dei*, c. XXIX, n. 203, in-8°, Paris, 1881, p. 503; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. v, n. 41, *Opera omnia*, 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. II, p. 976; Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis, sive introductio ad tractatum de pœnitentia*, part. I, c. II, q. LXXXVII, n. 4, in-8°, Rome, 1897, p. 76.

3° *Enfin, si l'on considère la faute dont elle est le châtiment*, la peine du dam est celle qui correspond à la faute, en tant que par elle le pécheur se détourne de Dieu, souverain bien; par suite, la peine du dam est infinie, puisqu'elle est la perte irrémédiable de Dieu qui est le bien infini. La peine du sens correspond à la faute, en tant que par elle le pécheur se tourne vers la créature, pour mettre en elle sa fin dernière, et en jouir en dehors de l'ordre, ou plutôt contrairement à l'ordre fixé par la loi éternelle. Cf. S. Augustin, *Contra Faustum*, l. XXII, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLII, col. 419; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XX, a. 3; q. XXXIV, a. 1; Salmanticenses, *op. cit.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVII, dub. IV, § 1-3, n. 90-108, t. VIII, p. 389-397; Suarez, *loc. cit.*, c. IV, n. 4, t. II, p. 973. La peine du sens, correspondant à la conversion désordonnée du pécheur vers la créature qui est finie, est elle-même finie, quelque terrible qu'elle paraisse. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVII, a. 4; IIIæ Suppl., q. XCIX, a. 1.

Prise dans la signification spéciale qu'on lui donne communément, la peine du dam indique donc le *damnum* par excellence, ou le dommage le plus grand que l'homme puisse subir, c'est-à-dire l'exclusion définitive de la vie éternelle, la perte irrémédiable de la béatitude suprême, la privation de la vision béatifique et de la possession de Dieu, la *mors secunda*, dont parle l'Apocalypse, XXI, 8, cette mort éternelle que la mort elle-même ne peut finir, comme s'expriment saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIX, c. XXVIII, *P. L.*, t. XLI, col. 656, et saint Grégoire le Grand, *Moral.*, l. IX, c. LXVI, *P. L.*, t. LXXV, col. 915. Par suite, chez les adultes, damnés pour des péchés personnels, la peine du dam indique aussi le supplice le plus épouvantable que la créature puisse endurer. C'est dans cette peine du dam que consiste essentiellement l'enfer, toutes les autres peines n'étant, par rapport à elle, que comme des accidents qui en découlent. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De novissimis*, part. I, sect. IV, a. 3, n. 643, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. IX, p. 317.

II. PREUVES. — La peine du dam est nettement indiquée par les paroles que prononcera le souverain juge au jour du jugement dernier : *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum*. Matth., XXV, 41. Si la seconde partie de la sentence, *in ignem æternum*, fait connaître la peine du sens réservée aux maudits pour toute l'éternité, la première partie, *discedite a me, maledicti*, ne révèle pas moins clairement la peine du dam qui leur sera infligée : séparation éternelle de Dieu qui, en les maudissant, les repousse à jamais loin de sa présence, et leur dit le terrible *Nescio vos*. Luc., XIII, 27; Matth., VII, 23; XXV, 12; I Cor., VI, 9-10.

Ailleurs, la peine du dam est précisée plus encore. Jésus-Christ annonce que les maudits seront rejetés dans les ténèbres extérieures, *ejicientur in tenebras exteriores*. Matth., VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30. Les commentateurs font remarquer que, très souvent, la béatitude du royaume céleste est représentée, dans l'Écriture, sous la figure d'un grand festin donné par le roi, ou le père de famille, non au milieu du jour, mais le soir, ou à la tombée de la nuit. Luc., XIV, 16-24; Apoc., XIX, 9. Le mot δεῖπνον, employé dans le texte original, ne laisse aucun doute à cet égard. C'était, d'ailleurs, la coutume des anciens de faire leurs festins d'apparat, le soir, ou même la nuit, comme en témoigne plusieurs fois l'Écriture elle-même. Judith, VI, 29; XII, 10; Matth., XXV, 6; Marc., VI, 21; I Cor., XI, 20-21; I Thess., V, 7. Comme la salle de ces festins était ornée d'une multitude de lampes, allumées soit pour la commodité des nombreux convives, soit pour rehausser la splendeur de la fête, ceux qui s'asseyaient dans la salle étaient environnés d'une très vive lumière; mais ceux qui ne pouvaient y pénétrer, ou qui étaient violemment rejetés au dehors, se trouvaient plongés au contraire dans de profondes ténèbres, qui paraissaient d'autant plus épaisses, que plus éclatante était la lumière de l'intérieur. Or, la cité céleste est illuminée par la lumière infinie qui est Dieu lui-même. Ceux qui ont le bonheur d'être admis dans ses murs n'ont pas besoin, pour y voir, des rayons du soleil, ou des autres astres, car Dieu lui-même est leur soleil. Is., LX, 19-20; Apoc., XXI, 11, 23; XXII, 5. Mais plus vive et consolante est la lumière dont jouissent les élus, lumière éternelle, lumière infinie; plus profondes, plus complètes et plus épouvantables sont les ténèbres extérieures dans lesquelles sont précipités les malheureux à jamais exclus du festin éternel. C'est bien là, certes, la privation totale de Dieu, la vraie peine du dam.

Saint Jean, Apoc., XXI, 11, 23, 24; XXII, 4, 5, accentue ce contraste entre la lumière incréée et l'infernale nuit. Il décrit combien le divin soleil, contemplé face à face, fait resplendir de sa propre clarté l'immortelle Jérusalem, où tout, pour mieux refléter cette incomparable lumière, est de l'or le plus pur, du cristal le plus transparent, et dont les murs eux-mêmes ne sont formés que des pierres les plus précieuses. Une pureté sans tache est requise pour habiter cette cité resplendissant sous la divine lumière qui la traverse de toutes parts. Apoc., XXI, 27. Et une voix se fait entendre : *Foris canes et venefici, et impudici, et homicidæ, et idolis servientes, et omnis qui amat et facit mendacium.* DEHORS tous les ouvriers d'iniquité. Apoc., XXII, 15. C'est bien là encore l'indication de la peine du dam : l'exclusion des maudits, chassés par Dieu loin de sa face, et séparés de lui pour l'éternité.

Cette sévère sentence est souverainement équitable, car il est de toute justice que ceux qui se sont volontairement détournés de Dieu par le péché mortel, restent séparés de lui. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVII, a. 4; *Contra gentes*, l. III, c. CXLIV.

Quoique plongés dans de si épaisses ténèbres, les damnés ne sont pas cependant privés de l'usage de leurs facultés naturelles d'appréhension et de volition, ni des notions acquises, ou même infuses, qui leur servent à mieux connaître leur extrême misère et à la ressentir davantage. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. II, a. 2, q. I; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. V, a. 2,

ad 3um ; IIIe Suppl., q. LXXXVIII, a. 1 ; *Compendium theolog.*, c. CLXXVI ; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. VI, n. 9-10, t. II, p. 979-982.

III. GRAVITÉ. — La peine du dam est incomparablement la plus terrible de toutes les peines de l'enfer. Auprès d'elle, le tourment même du feu éternel, si atroce soit-il, n'est presque rien. Cf. S. J. Chrysostome, *Ad populum Antioch.*, homil. XVII, *super Matth.*, *P. G.*, t. LVII, col. 263 ; S. Pierre Chrysologue, *Serm.*, CXXII, *P. L.*, t. LII, col. 534 sq. ; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. IV, n. 8, *Opera*, t. II, p. 974 ; S. Alphonse de Liguori, *Corso di meditazioni*, 2 in-8°, Turin, 1891, t. II, p. 580. Cette peine dépasse infiniment tout ce que l'intelligence est capable de concevoir ici-bas, et tout ce que le langage humain sait exprimer. Elle ne peut se mesurer, dit saint Bernard, que par l'infinité même de Dieu dont elle est la privation, *hæc enim tanta pœna, quantun ille*, « et, par conséquent, elle est grande à proportion que Dieu est grand. » Cf. Bourdaloue, *Carême, Sermon sur l'enfer, Œuvres complètes*, 16 in-8°, Paris, 1822, t. III, p. 68. Depuis longtemps les anciens Pères avaient parlé de même : *hæc est tanta pœna quantus ipsemet Deus*. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. IV, *P. L.*, t. XLI, col. 711 sq. Le supplice du dam est d'autant plus insupportable que les maudits connaissent mieux combien est grand et captivant le bien qu'ils ont perdu. A cette pensée, dont ils ne peuvent se détourner, et qui les obsède, s'allume en eux un désir immense et à jamais inassouvi de l'éternelle béatitude. Mais cette infinie beauté de Dieu qui les attire par ses charmes, fait, par sa pureté sans tache, ressortir davantage leur honteuse laideur morale. Conscients de ce contraste qui les accable, ils sont à eux-mêmes un spectacle si repoussant, qu'ils préféreraient subir tous les tourments de l'enfer, plutôt que de paraître en ce hideux état, en présence du Dieu infiniment saint, et dans la société des élus, qu'ils haïssent pourtant d'une haine inextinguible. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De novissimis*, sect. IV, a. 3, n. 670, t. IX, p. 328. Ils se voient donc obligés, malgré les tendances les plus irrésistibles de leur être, à fuir Dieu, souverain bien, qui seul pourrait satisfaire leur soif insatiable de bonheur. Et ce Dieu, pour lequel ils se sentent faits, cette beauté suprême qui les attire et les repousse à la fois, cet objet de leur amour à jamais perdu, ils sont contraints, dans des transports d'une rage infernale, à le détester, le blasphémer et le maudire. C'est le tourment d'un cœur passionné d'amour et rongé par la haine de l'être qu'il adore, car, dit saint Thomas, les damnés ne souffriraient pas autant de la peine du dam, s'ils n'aimaient Dieu en quelque façon. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1, q. II ; *Compend. theolog.*, c. CLXXIV. Cette peine est donc la souffrance atroce de l'amour contrarié, méprisé, transformé en furie, et constamment au paroxysme de la rage et du désespoir. Cf. S. Augustin, *In Ps. CII*, n. 8 ; *De civitate Dei*, l. XXI, c. III, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1322 ; t. XLI, col. 710 ; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. II, a. 1, q. V ; *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXIV, a. 1 ; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. XIX, t. II, p. 403.

Les damnés souffrent donc comme une espèce de déchirement de l'âme elle-même, tirée en divers sens à la fois, par des forces opposées et également puissantes. C'est comme un écartellement spirituel, torture bien plus affreuse que celle qu'ils ressentiraient, si leur corps était écorché vif, ou coupé en morceaux ; car, autant les facultés de l'âme sont supérieures à celles du corps, autant est plus douloureux le déchirement profond par lequel elle est séparée d'elle-même, en étant séparée de Dieu, qui devait être l'âme de son âme, et la vie de sa vie. Voir Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 96-97. *Tanto aliquid magis dolet de aliquo læsivo, quanto magis est sensitivum. Unde læsiones quæ fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima, ideo si in ipsam animam aliquid læsivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur... Et ideo oportet quod pœna damni*, etiam minima, *excedat omnem pœnam*, etiam maximam, *hujus vitæ*. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1. Cf. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, tr. III, *De novissimis*, part. I, sect. IV, a. 3, n. 643, t. IX, p. 317. De ce déchirement intérieur de l'âme entière, naît une douleur intense dont aucun supplice de la terre ne peut donner la moindre idée. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLVIII, a. 3. q. III ; *Cont. gentes*, l. III, c. CXLI ; *Compendium theolog.*, c. CLXXIV-CLXXVIII.

Pour infliger au pécheur le tourment le plus formidable qui puisse être, Dieu n'a qu'à se retirer complètement de lui. Cf. Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. IV, n. 8, t. II, p. 975. De même qu'il dit au juste : C'est moi qui serai ta récompense, et elle sera immense, car rien n'est plus grand, ni meilleur que moi, Gen., XV, 1 ; de même il dit au réprouvé : C'est moi qui serai ton supplice, et je le serai en m'éloignant de toi, car il n'y a rien de plus terrible, dans les trésors de ma colère, que cette complète séparation de moi-même. Alors suivant l'énergique expression de saint Augustin, *Confess.*, l. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 848, se creuse dans l'âme réprouvée un abîme sans fond de ténèbres et de lamentables misères ; vide affreux qui la torture bien plus que la faim dévorante, Ps. LVIII, 7 ; vide angoissant qui éternellement la tue, sans la faire mourir ; car Dieu a fait l'âme humaine tellement grande que, pour remplir sa capacité infinie, et pour satisfaire son désir illimité de jouissances, il ne faut rien moins que Lui. Sans Lui, il ne reste en elle que la capacité infinie de souffrir. *Defluxit angelus, defluxit anima hominis, et indicaverunt abyssum universæ spiritualis creaturæ in profundo tenebroso... In ipsa miseria inquietudinis defluentium spirituum, et indicantium tenebras suas nudatas veste luminis tui, satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc, nec ipsa sibi.* S. Augustin, *loc. cit.* C'est le dénuement total, l'isolement infini. *Tenebrosa abyssus ipsi sibi est universa mens creata, propter infinitatem quam habet, non actus seu capacitatis, seu potentiæ. Væ autem ei, iterumque væ, si in hanc abyssalem vacuitatem defluat et in eo profundatur.* Billot, *Tractatus de novissimis*, q. III, thes. IV, § 1, in-8°, Rome, 1902, p. 77.

Le langage humain est aussi impuissant pour dire ce qu'est l'enfer, que pour dépeindre le bonheur du ciel. L'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a point entendu, son cœur n'a point compris ce que Dieu a préparé de supplices à ceux qui l'offensent, comme de félicités à ceux qui l'aiment. Is., LXIV, 4 ; I Cor., II, 9. L'enfer nous est aussi inconnu que le ciel.

Objection. — La peine du dam ne paraît pas devoir être aussi grande, car, tant que nous vivons sur la terre, nous ne jouissons pas de la vision béatifique, et cependant nous n'en sommes pas à ce point affligés.

Réponse. — Pour l'homme vivant sur la terre, ne pas voir Dieu est une simple *négation* d'un bien qui ne lui est pas encore actuellement dû, et dont la possession est seulement possible ; mais, pour le damné, c'est une vraie *privation* d'un bien dont il a faim et soif, et dont il ne saurait se passer sans souffrir immensément.

Nous connaissons sur la terre, infiniment moins que les damnés, le souverain bien qui est Dieu. D'autre part, nous avons, dans la vue et la possession des créatures qui nous entourent, bien des moyens de nous distraire de la pensée du bien suprême, et de calmer

en quelque façon, notre désir inné de bonheur. Nous trouvons donc en elles présentement un dérivatif et une jouissance. Mais, après la mort, le mode d'être et de connaître est profondément modifié. *In futura vita alius est et essendi et cognoscendi modus, et tam cito cessante unione ad corruptibile corpus, tam cito cessat transvertens sensum inconstantia concupiscentiæ.* Billot, *Tractatus de novissimis,* q. III, thes. IV, § 1, p. 78. D'abord, tous les biens de la terre sont complètement enlevés aux damnés. En outre, ils constatent que seule la vision de Dieu peut les rendre heureux. Par toutes les puissances de leur être, ils sont, pour ainsi dire, orientés vers la possession de ce bien que toutes leurs facultés, et l'essence même de leur nature réclament. Bien plus que le poisson n'a besoin d'eau, ou que nos poumons n'ont actuellement besoin d'air, les damnés ont un besoin pressant, impérieux, constant, ininterrompu, de Dieu. Ils ne peuvent, un seul instant, en détourner leur pensée. Les créatures qui les entourent, loin de leur apporter un adoucissement, ou même une simple distraction, ne servent qu'à augmenter leur torture en contribuant à leur supplice. Cf. S. Chrysostome, *In Joa.,* homil. XXIII; *In Heb.,* homil. XI, XII, *P. G.,* t. LIX, col. 137 sq.; t. LXIII, col. 90-95; S. Augustin, *Enchiridion,* c. CXII, *P. L.,* t. XL, col. 284; Lessius, *De perfectionibus moribusquæ divinis,* l. XIII, c. XXIX, n. 205, p. 506 sq.

IV. Durée. — L'éternité de la peine du dam a été, sinon formellement niée, du moins mise en doute par Origène, si toutefois ses écrits, tels qu'ils sont parvenus jusqu'à nous, n'ont pas été interpolés. Cf. Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. VI, n. 4-13; c. VII, n. 1-14, 8 in-4°, Paris, 1866, t. IV, p. 101-113; P. Prat, *Origène,* p. 99-102. La fin de cette peine et des autres tourments qui l'accompagnent, était nommée par les Grecs ἀποκατάστασις, ou restitution universelle. A ce moment, les damnés auraient, en tout, été égaux aux élus et réciproquement. Cf. Petau, *op. cit.,* p. 105. Cette erreur monstrueuse, car elle tendait à assimiler, après un certain temps, les vierges pures aux prostituées, Lucifer à l'archange saint Gabriel, les martyrs aux apostats, les apôtres aux démons, etc., cf. S. Jérôme, *In Matth.,* XXV, 46, *P. L.,* t. XXVI, col. 197, fut embrassée et défendue par Théodore de Mopsueste, par les priscillianistes, et par ces anciens hérétiques que saint Augustin appelle « les miséricordieux ». Cf. S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XXI, c. XVIII, n. 1; *De hæresibus ad Quodvultdeum,* c. XLIII, XLV, *P. L.,* t. XLI, col. 732-736 sq.; t. XLIII, col. 33 sq.; S. Jérôme, *In Joa.,* III, 6, *P. L.,* t. XXV, col. 1142. Afin de se prévaloir de son autorité, les origénistes l'intercalèrent ensuite dans les œuvres de saint Grégoire de Nysse qui, cependant, en plusieurs endroits, enseigne la perpétuité de la damnation. Petau, *Dogmata theologica, De angelis,* l. III, c. VIII, t. IV, p. 116. Cf. S. Grégoire de Nysse, *De catechetico,* c. XXVI, XXXV; *De anima et resurrectione, P. G.,* t. XCVIII, col. 34; Photius, *Bibliothec.,* cod. 233; Nicéphore, *H. E.,* l. XI, c. XIX; l. XVII, c. XVII, XVIII, *P. G.,* t. CIII, col. 1106; t. CXLVI, col. 627 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,* disp. XVII, dub. III, § 1, n. 55-60, t. VIII, p. 374-376; Bellarmin, *De purgatorio,* l. II, c. I, *Opera omnia,* 8 in-4°, Naples, 1872, t. II, p. 387; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XIII, c. XXV, n. 163, p. 465 sq.; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 409 sq.; Turmel, *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 187-192. Elle fut renouvelée par les anabaptistes du XVI^e siècle, et par les déistes et rationalistes de nos jours.

L'Église a solennellement condamné cette erreur à diverses reprises. Cf. II^e concile de Constantinople, V^e œcuménique, tenu en 553, anathema IX, Mansi, *Concil.,* t. IX, col. 395; Denzinger, *Enchiridion,* n. 187; voir Origénisme au VI^e siècle; II^e concile de Nicée, VII^e œcuménique, tenu en 787; Mansi, t. XII, col. 1037; IV^e concile œcuménique de Latran, en 1215; *Decretal.,* l. I, tit. I, *De summa trinitate et fide catholica,* c. I, *Firmiter,* Denzinger, n. 356; Décret d'Innocent IV, en 1250, *Decretal.,* l. III, tit. XLII, *De baptismo et ejus effectu,* c. III, *Majores,* Denzinger, n. 341; concile de Trente, sess. VI, c. XIV, XXV; sess. XIV, can. 5; sess. XVII, c. XXVII-XXVIII, Denzinger, n. 690, 793. Cf. Fr. Diekamp, *Die origenist. Streitigkeiten,* in-8°, Munster, 1897, p. 67 sq.

Les textes de la sainte Écriture ne laissent pas le moindre doute à ce sujet. Toutes les fois qu'il y est fait mention du châtiment des damnés dans la vie future, il y est dit que ce châtiment n'aura pas de fin. *Discedite a me, maledicti, in ignem æternum.* Matth., XXV, 41, 46. Si le feu est éternel, la peine du dam doit l'être aussi, car la malédiction ou la réprobation, *discedite a me, maledicti,* doit durer autant que le feu lui-même, qui n'est qu'une conséquence de cette malédiction. Tant que les damnés brûleront dans ce feu, ils seront retenus loin de Dieu. Donc la malédiction pèsera éternellement sur eux, et toujours ils auront à supporter la peine du dam. C'est d'ailleurs dans celle-ci que consiste essentiellement l'enfer. Si les peines secondaires sont éternelles, comment la peine principale ne le serait-elle pas? A la peine du dam, et en premier lieu à elle, s'appliquent donc tous les passages de l'Écriture qui présentent comme éternels les châtiments des damnés, au même titre que sont éternelles les récompenses des élus. *Qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt, alii in vitam æternam, alii in opprobrium;* et, comme portent le texte grec et le texte hébreu, *in abominationem et contemptum æternum,* εἰς ὀνειδισμὸν καὶ αἰσχύνην αἰώνιον, לִדְרָאוֹן עוֹלָם. Dan., XII, 2. La peine éternelle du dam est clairement indiquée aussi par saint Paul : *Pœnas dabunt in interitu æternas, a facie Domini et a gloria virtutis ejus;* δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ Κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ : ils subiront des peines éternelles *loin de la face du Seigneur.* II Thess., I, 9. Cf. Apoc., XIV, 11; XIX, 3; XX, 10.

Sans doute, le mot éternel, αἰώνιος en grec, עוֹלָם en hébreu, a quelquefois dans l'Ancien Testament un sens moins rigoureux, et il désigne, alors, une période de longue durée, quoiqu'elle doive avoir cependant une fin. Mais, dans ces cas, la restriction s'impose par la considération du contexte, à tel point que ces cas peuvent être précisément envisagés comme des exceptions. Si, dans certaines circonstances particulières, un mot est susceptible d'un sens impropre et limité, on aurait tort d'en conclure, en règle générale, qu'on doit toujours le prendre dans ce sens incomplet. On ne le peut que s'il y a des raisons spéciales de le faire, manifestant l'intention de l'auteur à ce sujet. Autrement il faudrait renoncer à toute clarté dans le langage humain, car il n'y a guère de mots, qui, outre leur sens propre et naturel, ne puissent aussi recevoir un sens métaphorique et figuré. Donc, pour garder à un mot son sens propre, il n'est pas besoin de raisons spéciales; il en faut, au contraire, pour le détourner du sens propre que l'usage et le consentement commun lui ont constamment donné. Cf. Passaglia, *De æternitate pœnarum,* in-8°, Rome, 1855, p. 10. Or, dans les textes précités, il n'y a aucun motif de prendre le mot « éternel » dans un sens métaphorique. Cf. Passaglia, *op. cit.,* p. 14 sq. Il y en a plutôt pour lui laisser son sens propre, à moins de supposer que, dans la même phrase, le même mot soit pris une fois dans le sens propre, et une autre fois dans le sens métaphorique. Tous conviennent, en effet, que lorsqu'il s'agit de la

récompense des justes, le mot « éternel » doit être pris au sens propre, *ibunt justi in vitam æternam.* Matth., XXV, 46; Marc., IX, 42 sq. Mais comment, alors, et pour quel motif, dans cette même phrase, prendre le mot « éternel » au sens métaphorique, quand il s'agit du supplice des damnés, *ibunt in supplicium æternum ?* Ce serait l'absurdité même, remarque saint Augustin : *Discere in hoc uno eodemque sensu : vita æterna sine fine erit, supplicium æternum finem habebit, multum absurdum est. De civitate Dei,* l. XXI, c. XXIII; *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas,* c. VI, *P. L.,* t. XLI, col. 736; t. XLII, col. 673. Cf. S. Jérôme, *In Gal.,* III, 22, *P. L.,* t. XXVI, col. 367 sq.; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIV, p. II, a. 1, q. I, *Opera omnia,* 6 in-fol., Rome, 1596, t. VI, p. 569 sq.; Knabenbauer, *In Isaiam,* LXVI, 24, 2 in-8°, Paris, 1887, t. II. D'ailleurs, dans le Nouveau Testament, jamais le mot αἰώνιος n'a le sens restreint. Il ne se trouve, en effet, que dans les passages où mention est faite de la fin du monde, terme dernier de toutes choses, après lequel il n'y a plus à espérer où à attendre de changement.

C'est toujours en prenant le mot « éternel » dans le sens rigoureux, que les saints Pères ont interprété ces textes. *Quibuscumque dixerit Dominus : Discedite a me, maledicti, in ignem perpetuum, isti erunt semper damnati; et quibuscumque dixerit : Venite, benedicti, ...hi semper percipiunt regnum...* Αἰώνια δὲ καὶ ἀτελεύτητα παρὰ Θεοῦ τὰ ἀγαθά, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡ στέρησις αὐτῶν αἰώνιος καὶ ἀτελεύτητος. S. Irénée, *Cont. hær.,* l. IV, c. XXVIII; l. V, c. XXVII, *P. G.,* t. VII, col. 1062, 1196 sq. Les autres Pères parlent de même et enseignent l'éternité de l'enfer. Cf. S. Basile, *In Isaiam,* II, 31, X, 20; *In Ps. XXXIII, P. G.,* t. XXV, col. 229, 550 sq.; t. XXXIX, col. 368, 372; Siméon Métaphraste, *P. G.,* t. XXXII, col. 1301; S. Grégoire de Nazianze, *Oratio XL, in s. baptisma,* n. 36, *P. G.,* t. XXXVI, col. 411, 425; S. Jérôme, *In Jonam,* III, 6; *In Matth.,* XXV, 46, *P. L.,* t. XXV, col. 1142; t. XXVI, col. 197; S. Augustin, *De fide et oper.,* c. XV, n. 25; *De civitate Dei,* l. XXI, c. XXIII-XXIV; l. XXII, c. I; *Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas,* c. V, *P. L.,* t. XL, col. 214; t. XLI, col. 735 sq.; t. XLII, col. 672; S. Fulgence, *De fide, seu de regula veræ fidei ad Petrum diaconum,* c. XLIII, n. 84; *De remissione peccatorum,* l. II, c. XIII, XV, XXI, *P. L.,* t. LXV, col. 564-567, 571 sq., 700-703; S. Léon le Grand, *Serm.,* IX, *De collectis,* IV, *P. L.,* t. LIV, col. 161 sq.; S. Grégoire le Grand, *Moral.,* l. VIII, c. VIII; l. IX, c. XXXVIII; l. XXXIV, c. XVI; *Dialog.,* l. IV, c. XLIV, *P. L.,* t. LXXV, col. 809, 894; t. LXXVI, col. 736 sq.; t. LXXVII, col. 402. Cf. Benoît Sinsart, *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines de l'enfer,* in-8°, Strasbourg, 1748; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. VI-VIII, t. IV, p. 99-123; Patuzzi, *De futuro impiorum statu, libri tres,* in-4°, Venise, 1764; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie,* p. 247 sq., 291.

A ce sujet, les théologiens n'ont aussi qu'une voix. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIV, XLV, XLVIII; *Sum. theol.,* III^æ Suppl., q. LXIX, a. 3; q. LXXV, a. 5; *Cont. gentes,* l. III, c. XI, c. CXLIV; l. IV, c. XCVI; Suarez, tr. V, *De vitiis et peccatis,* disp. VII, sect. III, n. 2-16, *Opera omnia,* t. IV, p. 586-590; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,* disp. XVII, dub. III, § 1-4, n. 55-90, t. VIII, p. 387-389; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XIII, c. XXV, p. 465-470; Émery, *Dissertation sur la mitigation des peines des damnés, Œuvres complètes,* édit. Migne, Paris, 1857, col. 1358-1412; Bautz, *Die Hölle,* p. 38 sq.; Billot, *Quæstiones de novissimis,* q. III, thes. II, 1, in-8°, Rome, 1902, p. 50-54.

La durée éternelle de la peine du dam ne répugne pas en soi. La droite raison, en effet, enseigne que Dieu ne peut laisser sa loi sans une sanction suffisante. La sagesse le demande, car Dieu ne saurait demeurer indifférent au crime et à la vertu. Or, cette sanction n'existe pas toujours sur la terre. Très souvent les pécheurs y trouvent honneurs et richesses, tandis que les justes n'y rencontrent qu'épreuves et afflictions. C'est pour beaucoup un sujet d'étonnement et même de scandale, suivant le mot du psalmiste : *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns. Ecce ipsi peccatores et abundantes in sæculo obtinuerunt divitias.* Ps. LXXII, 3, 12. Les impies en profitent pour blasphémer la providence, s'obstiner dans leurs péchés, et nier même l'existence de Dieu. Ps. XIII, 1, 2 sq.; LIII, 1 sq. Très souvent cependant l'Écriture annonce que cette sanction n'est que différée. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem. Quoniam tanquam fœnum velociter arescent.... quoniam qui malignantur exterminabuntur.* Ps. XXXVI, 1, 2, 9 sq. *Væ vobis divitibus, quia habetis consolationem vestram. Væ vobis qui saturati estis, quia esurietis... lugebitis et flebitis.* Luc., VI, 24 sq. Cette sanction aura lieu quand le juge souverain viendra rendre à chacun selon ses œuvres. Matth., XVI, 27; Act., XVII, 31; Rom., II, 6. La sanction due aux pécheurs impénitents est donc réservée pour la vie future.

D'ailleurs, par un certain côté, le péché grave a une malice infinie. L'injure croît en proportion de la personne offensée. Or, la personne offensée par le péché mortel est Dieu, qui est infini. Cette injure, infinie dans son objet, si elle n'a pas été réparée en cette vie, grâce aux mérites infinis du Verbe incarné, doit l'être dans l'autre monde. Si le châtiment que l'homme est capable de subir ne peut être infini dans son intensité, il peut néanmoins l'être dans sa durée illimitée. Le pécheur qui meurt en état de péché mortel, mérite donc un châtiment éternel. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. II, dist. XLII, q. I, a. 5; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XIII, c. XXVI, n. 187-189; c. XXVII, p. 487-496.

C'est donc un sophisme de comparer la durée du châtiment et celle du péché, en vue de démontrer que, pour un péché de quelques instants, il n'est pas juste d'infliger une peine éternelle. Un crime mérite un châtiment, non en proportion de sa durée, mais de la malice qu'il renferme. Un assassin qui accomplit son méfait en quelques instants, n'est-il pas justement mis en prison pour toute sa vie, ou condamné à mort et, par conséquent, privé à jamais des biens dont il aurait pu jouir sur terre ? Jamais la justice humaine n'a cru devoir limiter la durée du châtiment à la durée du temps qu'il a fallu pour commettre la faute. Elle considère la gravité de la faute commise. Souvent d'un acte transitoire découlent des effets perpétuels, comme la mort de la victime, dans l'homicide. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei,* l. XXI, c. XI, *P. L.,* t. XLI, col. 726; S. Grégoire le Grand, *Moral.,* l. XXXIV, c. XIX, n. 36, *P. L.,* t. LXXVI, col. 738; S. Thomas, *Sum. theol.,* I^a II^æ, q. LXXXVII, a. 3, ad 1^um. *Secundum civilem justitiam,* dit ailleurs saint Thomas, *qui contra rempublicam peccat, societate reipublicæ privatur omnino, vel per mortem, vel per exilium, nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem est autem comparatio totius vitæ præsentis ad rempublicam terrenam, et totius æternitatis ad societatem beatorum qui ultimo fine æternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra charitatem per quam est societas beatorum, in æternum debet puniri (privatione illius finis et societatis), quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit. Cont. gentes,* l. III, c. CXLIV. Cf. *Sum. theol.,* III^æ Suppl., q. C, a. 1; *In IV Sent.,* l. II, dist. XLII, q. I, a. 5; l. IV, dist. XLVI, q. I, a. 3; Salmanticenses, *Cursus theolog.,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,*

disp. XVII, dub. III, § 2, n. 69-76, t. VIII, p. 380-384; Bourdaloue, *Sermon pour le XIX^e^ dimanche après la Pentecôte, Sur l'éternité malheureuse*, I^re^ partie, *Œuvres complètes*, t. VII, p. 244-271; Monsabré, *Exposition du dogme catholique; L'autre monde*, XCVIII^e^ conférence: *L'enfer: l'éternité des peines*, in-8°, Paris, 1889, p. 58-70.

On objectera que souvent ceux qui pèchent mortellement n'ont pas l'intention de persévérer dans le péché, mais se proposent de se convertir avant de mourir. Il n'est pas moins vrai que, par ce péché mortel, ils placent actuellement leur fin dernière dans le bien créé qu'ils préfèrent à Dieu, et ils auraient l'intention de persévérer dans ce désordre, s'ils pouvaient le faire impunément. S'ils se proposent de se convertir plus tard, c'est uniquement à cause de la crainte *serviliter servilis*. Ils ne détestent pas le péché lui-même, puisque, malgré cette crainte de l'enfer, ils le commettent. Ce qu'ils détestent dans le péché, c'est le châtiment qu'il entraîne, comme les damnés, après la mort, ne le détestent que pour ce motif. Le pécheur, ayant à choisir, choisit le péché, et il est décidé à y rester toujours, s'il peut le faire sans inconvénient pour lui. Il a donc renoncé pour toujours, autant qu'il dépend de lui, au bien incréé, afin d'adhérer pour toujours aussi à la créature. Suivant la remarque si judicieuse de saint Grégoire le Grand, les pécheurs voudraient toujours vivre, afin de demeurer toujours dans leurs iniquités. *Moral.*, l. XXXIV, c. XVI, *P. L.*, t. LXXVI, col. 736. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVII, dub. III, § 3, n. 78-82, t. VIII, p. 385 sq. Ils montrent bien la perversion de leur volonté, en repoussant, durant leur vie, la grâce de la conversion qui leur est si souvent offerte, et en différant jusqu'à la mort leur propre amendement. Quand ils ont quitté la terre, cette grâce n'est plus à leur portée. Dieu la leur refuse; mais peuvent-ils justement s'en plaindre, après l'avoir si souvent méprisée? Celui qui se crèverait volontairement les yeux, dit saint Thomas, ne se priverait-il pas pour toujours de la vue, car il ne peut se la rendre? De quel droit voudrait-il faire Dieu responsable de sa cécité? Dieu peut lui rendre la vue, sans doute; mais y est-il obligé? Et celui qui se tue, ne s'enlève-t-il pas pour toujours la vie? Ainsi le pécheur détruit volontairement en lui le principe de sa vie surnaturelle, ou de la béatitude éternelle. Donc, autant que cela dépend de lui, il se l'enlève d'une façon irréparable. Dieu pourrait le lui rendre même après la mort, mais il n'y est nullement obligé. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. LXXXVII, a. 3; Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XI, n. 5 sq., *Opera omnia*, t. II, p. 1004-1006; Salmanticenses, *op. cit.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVII, § 3, n. 82-85; § 4, 85-90, t. VIII, p. 386-389. C'est de toute justice que celui qui a voulu éternellement pécher contre Dieu, soit éternellement séparé de lui, comme le remarque encore le pape saint Grégoire, *Dialog.*, l. IV, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 402. Cf. S. Fulgence: *Permanente in eis injustæ aversionis malo, permanet etiam justæ retributionis æterna damnatio. De fide ad Petrum*, c. XXXI, XXXVI, *P. L.*, t. LXV, col. 687, 689. En cela, dit saint Bernard, Dieu est extrêmement juste; il est l'équité même, la règle inflexible de la droiture: *Deus est æquitatis directio inconvertibilis atque indeclinabilis, quippe attingens ubique... Rectus Dominus Deus noster, qui et cum perverso pervertitur. De consideratione*, l. V, c. XII, n. 25, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 802. Cf. Monsabré, *op. cit.*, p. 70-76.

Si la peine du dam est éternelle, les maudits éprouvent-ils, du moins, parfois, des adoucissements? Quelques anciens ont supposé qu'il en avait été ainsi la nuit de la résurrection de Notre-Seigneur, et qu'il peut en être de même par l'effet des prières des vivants. Cf. Prudence, *Hymn.*, V, vs. 125 sq., *P. L.*, t. LIX, col. 827 sq. S. Augustin, *Enchiridion*, c. CX, CXII, *P. L.*, t. XL, col. 283 sq.; Apocalypse de Paul. Voir t. I, col. 1495. Mais le même saint Augustin réprouve très sévèrement cette opinion erronée. *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXIV, *P. L.*, t. XLI, col. 737. Saint Thomas la condamne comme présomptueuse, ne reposant sur aucun fondement, et tout à fait contraire à la tradition catholique. *Sum. theol.*, III^æ^ Suppl., q. LXXI, a. 5. Cf. Suarez, *In III^am^ partem Sum. theol.*, disp. XLIII, sect. III, n. 10, *Opera omnia*, t. XIV, p. 738; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. XVIII, *Opera omnia*, 8 in-8°, Naples, 1872, t. II, p. 406 sq.; Petau, *Dogmata theologica*, tr. V, *De angelis*, l. III, c. VIII, n. 16-18, t. IV, p. 119-121; Billot, *Quæstiones de novissimis*, q. III, thes. III, § 3, p. 69-71. Saint Thomas admet cependant, et la plupart des théologiens admettent avec lui, que Dieu ne punit pas les damnés suivant toute la rigueur de sa justice, mais que, malgré la gravité de leurs supplices, sur eux aussi, jusqu'à un certain point, s'exerce la divine miséricorde. *Sum. theol.*, I^a^, q. XXI, a. 1, ad 1^um^; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVI, a. 3, ad 1^um^; Suarez, tr. V, *De vitiis et peccatis*, disp. VII, sect. III, n. 15; *De incarnat.*, q. I, a. 2, disp. IV, sect. III, n. 32, *Opera omnia*, t. IV, p. 590; t. XVII, p. 137; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. XVIII, ad 2^um^, *Opera omnia*, t. II, p. 417; Monsabré, *op. cit.*, p. 83 sq.; S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. IX, c. I, *Œuvres complètes*, 17 in-8°, Paris, 1835, t. VII, p. 113.

V. INÉGALITÉ DE LA PEINE DU DAM EN ENFER. — Considérée en elle-même, la peine du dam est la même pour tous les damnés, car elle est également pour tous la privation totale et définitive du bien suprême. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. XXXVII, a. 4; III^æ^ Suppl., q. LXII, a. 3; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. IX, dub. I, § 1-5, n. 1-25, t. VIII, p. 250-260. Mais considérée dans l'affliction qu'elle apporte aux réprouvés, elle diffère suivant le degré de culpabilité de chacun d'eux. Plus ils furent coupables, plus ils sont torturés par elle, car plus profondément ils sont tombés dans ce ténébreux et terrible abîme de l'âme, dont saint Augustin parle si éloquemment, *Confess.*, l. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 848, et plus ils sentent douloureusement le vide infini causé par l'éloignement de Dieu. *Eo magis in tenebrosa sui ipsius abysso anima damnata profundatur, quo majori sensu afficitur suæ potentialitatis, sciens ad quam magnam beatitudinem fuerat præordinata; quo etiam longius a terra quietis in sempiternum repulsam se videt, quo magis de æterno vacuo et impertransibili chao in quod decidit, sibi conscia est.* Cf. Billot, *Quæstiones de novissimis*, q. III, thes. IV, § 1, p. 78.

Cela se comprend facilement si l'on songe que, même en enfer, il est rendu à chacun selon ses œuvres. Rom., II, 6. Or, cette correspondance entre le châtiment et la faute commise doit se retrouver surtout dans la peine du dam, qui est la peine essentielle et principale de l'enfer. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CXLII. Plus un damné a péché, plus il s'est détourné de Dieu. La peine du dam a pour but précisément de punir le péché en tant que par lui le pécheur se détourne de Dieu. Le damné sent donc, en proportion de ses péchés, le poids de la malédiction de ce Dieu qui s'éloigne de lui à son tour, et qui le chasse de sa présence. Le damné souffrira d'autant plus qu'il aura une plus grande faculté et un plus grand besoin de jouir. Les grâces reçues et méprisées ont augmenté en lui cette aptitude et ce besoin, en proportion de leur nombre. Chaque grâce, en effet, était un appel de Dieu, une invitation à le mieux connaître et à le mieux aimer. C'était, en même temps, une lumière et un moyen pour arriver à ce degré de connaissance et d'amour fixé par Dieu.

Elle créait donc dans l'âme une plus grande disposition à cette connaissance et à cet amour, et, par une suite naturelle, un plus grand besoin de connaître Dieu et de l'aimer. Donc, autant de grâces rejetées par le pécheur, autant de degrés inassouvis de puissance et de besoin d'aimer et de posséder Dieu. Chaque grâce méprisée a creusé davantage l'abîme éternel dans lequel l'âme s'est plongée. Les plus coupables sont donc plus aptes à sentir la privation du bien suprême, comme, dans le ciel, les plus saints parmi les élus sont plus aptes à jouir de la présence et de la possession de Dieu. La grâce dont les saints ont profité et qui a porté ses fruits en eux, a augmenté leur ressemblance avec l'exemplaire divin. C'est ce plus ou moins de perfection dans leur conformité avec lui qui les rend plus ou moins capables de jouir de la divine essence. De même, le mépris des grâces et les fautes accumulées ont augmenté, chez les damnés, leur degré de dissemblance avec l'infinie pureté et sainteté de Dieu. C'est ce plus ou moins d'opposition au bien suprême qui leur en fait sentir davantage la privation, et différencie en eux la peine du dam. Dieu est l'essence même de la bonté et de la félicité substantielle, comme dit le pseudo-Denys. *De divinis nominibus,* c. I, § 3; c. IV, § 10, *P. G.,* t. III, col. 590, 707. Le malheur d'en être privé se mesure donc sur le degré d'opposition que le damné a avec ce bien suprême, dont les grâces reçues tendaient à le rapprocher, tandis que ces mêmes grâces méprisées tendent à le repousser davantage. Cf. Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XIII, c. XXIX, n. 204, p. 505-507; Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. V, n. 9, *Opera omnia,* t. II, p. 978; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,* disp. XVIII, dub. I, § 2, n. 7-10, t. VIII, p. 400 sq.

De même donc que les élus, dans le ciel, jouissent davantage de la vision béatifique, suivant leurs mérites; de même, les damnés, dans l'enfer, souffrent davantage de sa privation, en proportion des crimes dont ils se sont souillés. Cf. Salmanticences, *Cursus theolog.,* tr. II, *De visione Dei,* disp. V, dub. I, t. I, p. 251.

C'est l'avis unanime des théologiens, comme ce fut aussi celui des saints Pères. Cf. S. Basile, *In Ps. VII,* 5, *P. G.,* t. XXIX, col. 238 sq.; S. Jérôme, *Contra Jovinianum,* l. II, n. 25, *P. L.,* t. XXIII, col. 322; S. Augustin, *Epist.,* CLXVII, n. 4; *De hær.,* n. 82, *P. L.,* t. XXIII, col. 375; t. XLII, col. 45; Scot, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XVI, q. I, a. 1; dist. L, q. I, a. 4; S. Thomas, *In IV Sent.,* l. II, dist. XXXII, q. I, a. 1; Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. V, n. 9, *Opera omnia,* t. II, p. 979; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,* disp. XVIII, dub. I, § 2, n. 7-10; § 3, n. 10-22, t. VIII, p. 401-408.

VI. La peine du dam en purgatoire. — Les âmes du purgatoire souffrent-elles la peine du dam? Si le mot *dam* est pris dans son sens rigoureux et absolu, en tant qu'il signifie l'exclusion définitive de la vie éternelle, la perte irrémédiable de la béatitude suprême, il ne s'applique pas évidemment à l'état des âmes, retenues en purgatoire. La peine du dam, en effet, est encourue par le pécheur, parce qu'il s'est détourné de Dieu et a placé sa fin dernière dans la créature. Or, cette aversion à l'égard de Dieu n'existe pas dans les âmes saintes du purgatoire. Un grand nombre d'entre elles n'ont commis que des péchés véniels qui ne les détournent pas de Dieu, mais sont simplement un obstacle dans leur marche vers lui. Quant aux autres qui eurent le malheur de pécher mortellement, elles se sont repenties durant leur vie terrestre, et, par conséquent, converties à Dieu et retournées vers lui. La peine du dam ne saurait donc, en aucune façon, leur être infligée.

Mais, si, par dam, on entend simplement le retard apporté à la vision béatifique et à la possession de Dieu, les âmes du purgatoire y sont certainement soumises, et cette peine est pour elles extrêmement douloureuse. Cf. Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. XIV, n. 14; *De purgatorio,* disp. XLVI, sect. I, n. 2, *Opera omnia,* t. II, p. 1038; t. XXII, p. 903. Vu sa nature néanmoins, elle ne se rapporte pas à la peine du sens, mais à celle du dam. Elle peut donc, et doit être appelée *pœna damni secundum quid.* C'est aussi à la peine du dam que saint Thomas la ramène. *In IV Sent.,* l. IV, dist. XX, q. I, a. 2; dist. XXI, q. I, a. 1, q. III. D'après les théologiens, la peine du dam absolu est donc la privation perpétuelle de la béatitude suprême, et le dam relatif est le retard apporté à la jouissance de ce bien infini, à partir du moment où, suivant l'ordre de la providence, on devient apte à le posséder, et où l'on devrait en jouir. C'est au moment où l'âme se sépare de son corps, que, dégagée des liens terrestres, et inaccessible aux impressions des sens, l'âme sent s'éveiller en elle cette faim dévorante et cette soif de bonheur, qui, par une tendance irrésistible, la porte impétueusement vers Dieu, seul capable de la satisfaire et de la rassasier. Tant que l'âme n'entre pas en possession du bien souverain après lequel elle soupire de toutes les puissances de son être, elle subit une torture à laquelle tous les maux de la terre ne sauraient, en aucune façon, être comparés. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1, q. III. La vision béatifique est un si grand bien, dit Suarez, que la posséder un seul jour, ou même une seule heure, cause un bonheur dépassant infiniment la joie que procurerait la possession simultanée de tous les biens de la terre, pendant une longue existence. La vision béatifique, accordée pendant quelques instants seulement, serait une récompense surabondante, et hors de toute proportion, pour toutes les bonnes œuvres que chacun pourrait accomplir, et pour toutes les épreuves que l'on pourrait subir ici-bas. Par suite, le retard apporté à cette jouissance pour l'âme qui, séparée de son corps, a un besoin impérieux de cette béatitude infinie, cause une peine dépassant incomparablement en amertume et en souffrance tous les maux de la terre. Les âmes du purgatoire reçoivent de Dieu les lumières qui leur font comprendre combien grand est le bien dont elles sont privées. En même temps, s'allume en elles, pour la beauté infinie qu'elles connaissent, un amour si intense qu'il leur rend l'éloignement de Dieu plus pénible et plus terrible que mille morts. Cf. Suarez, *De purgatorio,* disp. XLVI, sect. III, n. 1, *Opera omnia,* t. XXII, p. 917 sq.; Bellarmin, *De purgatorio,* l. II, c. X, XIV, *Opera omnia,* t. II, p. 401, 403. Leur ardent amour pour Dieu fait leur supplice. C'est non seulement une faim insatiable et une soif inextinguible de Dieu : c'est une fièvre de Dieu, fièvre brûlante, d'une incalculable intensité, car sa grandeur se mesure à celle de l'objet dont la privation les torture. C'est une douleur d'un autre ordre que toutes celles de la terre : *douleur transcendante,* comme est transcendant leur état d'âmes séparées du corps, état dont nous n'avons actuellement ni l'expérience personnelle, ni même l'idée, et qui leur donne la faculté de souffrir d'une manière toute différente de celle dont on souffre en ce monde. Cf. Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux,* c. XVII, *De l'Église considérée comme objet de la charité,* IIe partie, *De l'Église souffrante,* 2 in-8°, Paris, 1874, t. II, p. 562-566; Monsabré, *Exposition du dogme catholique,* XCVIIe conférence, *Le purgatoire,* in-8°, Paris, 1889, p. 23 sq.

Pour être passible de cette peine du dam relatif, ou *secundum quid,* il n'est pas nécessaire de s'être détourné de Dieu par le péché mortel, comme pour le dam absolu; mais il suffit de tout obstacle qui se dresse entre l'âme avide de Dieu et Dieu lui-même. Cet obstacle à l'élan de l'âme vers Dieu qui l'attire avec tant de force, c'est le péché véniel, ou la peine due encore

aux péchés mortels déjà pardonnés quant à la coulpe. C'est ce qui retient loin de Dieu les âmes jusqu'à leur entière purification, et les empêche jusque-là de jouir de la béatitude éternelle. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis,* disp. XVIII, dub. I, § 1, n. 6, t. VIII, p. 399 sq. ; Suarez, *De purgatorio,* disp. XLVI, sect. I, n. 2-4, *Opera omnia,* t. XXII, p. 309 sq.

Cette peine du dam relatif que souffrent les âmes du purgatoire, est, cependant, malgré son intensité, bien différente de la peine du dam absolu dont sont affligés les damnés dans l'enfer. Pour ceux-ci aucun soulagement ou adoucissement, ni aucune consolation; mais le désordre, la révolte, le blasphème, le désespoir éternel. Obstinés dans le mal, ils ne consentent en aucune façon aux arrêts de la justice divine, et ils maudissent ce Dieu, pour lequel ils se sentent faits, et dont la possession pourrait seule leur procurer cette félicité, que toutes les puissances de leur être exigent et réclament sans cesse. Les âmes du purgatoire, au contraire, aiment Dieu et adorent les décrets de sa justice, même quand ils les font épouvantablement souffrir. Elles ont la charité et la grâce sanctifiante, racine et fondement inébranlable de la gloire éternelle, à laquelle elles parviendront certainement, un jour. Elles le savent, et cette assurance est pour elles la source indéfectible d'une immense joie. Au milieu de leur supplice elles goûtent une paix inaltérable, inconnue sur terre. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XX, part. II, a. 1, q. II; Suarez, *De purgatorio,* disp. XLVII, sect. III, n. 1-10, *Opera omnia,* t. XXII, p. 931-935; Bellarmin, *De purgatorio,* l. II, c. IV, V, XIV, *Opera omnia,* t. II, p. 392-395, 403; Binet, *De l'état des âmes du purgatoire,* c. II, § 2, *La peine du dam,* in-12, Paris, 1863, p. 13 sq. ; Mgr Gay, *op. cit.,* t. II, p. 569-572. Si le choix leur était donné, elles préféreraient rester en purgatoire, plutôt que de revenir sur la terre, où, cependant, en beaucoup moins de temps, elles pourraient, et avec infiniment moins de souffrance, satisfaire à la justice divine; mais où aussi elles seraient encore exposées à se perdre éternellement. La joie intense que leur procure la certitude de leur salut éternel, les aide merveilleusement à supporter leur souffrance, quoiqu'elle ne la diminue en rien. Puis, comme elles sont confirmées en grâce, leur volonté est en tout conforme à la volonté de Dieu. Non seulement elles acceptent avec résignation ses décrets, mais elles y acquiescent avec amour et reconnaissance. Or, une peine volontairement acceptée et subie avec amour est moins pénible, en raison de son acceptation et de l'amour qui la fait accepter. C'est un fait d'expérience et une vérité reconnue par les théologiens, que la peine n'est, à proprement parler, que ce qui contrarie la volonté : *hæc est ratio pœnæ quod voluntati contrariatur.* Cf. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XXI, q. I, a. 1, q. IV; *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. VI, a. 6; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XX, part. II, a. 1, q. I. Moins une peine est involontaire, moins elle contient de pénalité, *quantum adimitur de involuntario, tantum tollitur de pœnalitate.* Cf. Suarez, *De purgatorio,* disp. XLVI, sect. III, n. 3, t. XXII, p. 917; Binet, *De l'état des âmes du purgatoire,* c. II, § 2; c. III, § 1-2, p. 19-24, 27-32, 75-122; Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis, sive introductio ad tractatum de pœnitentia,* part. I, c. II, q. LXXXVII, n. 4, in-8°, Rome, 1897, p. 77; Monsabré, *Exposition du dogme catholique,* XCVIIe conférence, *Le purgatoire,* in-8°, Paris, 1889, p. 23 sq. ; Faber, *Le purgatoire,* c. III, in-12, Paris, 1898, p. 32-40.

Cette peine du dam relatif est donc pour les âmes du purgatoire un mystérieux mélange de souffrances indicibles, d'inexprimables joies et d'ineffables consolations. Par cela même, il nous est encore plus difficile de nous en faire une idée, que de la peine du dam en enfer. La souffrance torturante sans consolation se comprend mieux que celle qui tourmente en laissant subsister, ou mieux en causant une joie à laquelle nulle joie de la terre ne saurait être comparée. Sur ce sujet on pourra consulter avec fruit le *Traité du purgatoire* de sainte Catherine de Gênes. Examiné d'abord sur l'ordre de l'archevêque de Paris, et approuvé par les professeurs de l'université de cette ville, en 1666, cf. *Gallia christiana,* t. VII, p. 181, il le fut ensuite plus solennellement encore par la S. C. des Rites, à l'occasion du procès de canonisation de la sainte, et approuvé juridiquement par Innocent XI, le 14 juin 1676. Cf. *Acta sanctorum,* t. V septembris, p. 127. Saint François de Sales et le cardinal Bellarmin en faisaient le plus grand cas. Écrit primitivement en italien, ce traité a eu de nombreuses éditions en diverses langues. Le bénédictin Lechner en a donné une édition allemande, *Leben und Schriften der hl. Katharina von Genua,* in-8°, Ratisbonne, 1859, p. 227 sq. Un abrégé assez étendu a été fait par le P. Faber, *All for Jesus, or the easy ways of divine Love,* in-12, Londres, 1861, p. 370 sq.; *Tout pour Jésus,* c. IX, § 4, in-12, Paris, 1882, p. 367 sq. Le P. Marcel Bouix, de la Compagnie de Jésus, en a publié une traduction française : *Traité du purgatoire de sainte Catherine de Gênes,* in-12, Paris, 1883.

La durée de cette peine du dam relatif est absolument inconnue. Quelques auteurs, comme Soto, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XIX, q. III, a. 2, et Maldonat, *De purgatorio,* q. V, ont prétendu que la peine du purgatoire ne pouvait durer plus de dix ans; mais les raisons qu'ils en donnent ne reposent sur aucun fondement sérieux. La peine du dam, même relatif, étant plus terrible que toutes celles de la terre, ils se demandent comment Dieu l'infligerait plus longtemps pour des fautes vénielles qu'on peut si facilement expier en ce monde par de légères mortifications, ou simplement par l'usage des sacramentaux. Ils oublient manifestement que, durant sa vie mortelle, l'homme est sous le règne de la miséricorde, tandis que, plus tard, il tombe sous celui de la justice. Mais pourquoi fixer dix ans, et non vingt, trente, etc., ou seulement cinq et moins encore? Ils en appellent à la bonté de Dieu. Sans doute, Dieu est infiniment bon; il est aussi infiniment juste. Les âmes du purgatoire se soumettent avec amour à la douleur. Cf. Mgr Gay, *op. cit.,* t. II, p. 569. Elles savent que Dieu étant infiniment pur, elles ne peuvent paraître en sa présence et jouir de Lui sans être entièrement purifiées. Cette purification, elles la désirent donc avec tant d'ardeur que, pour aucune raison, elles ne voudraient que leur supplice fût moins long ou moins rigoureux qu'il doit être pour les amener à la pureté à laquelle elles aspirent. Elles souffrent; mais sans se plaindre, ni murmurer. Elles sont plutôt extrêmement reconnaissantes à Dieu de leur avoir, par bonté et miséricorde, préparé ces moyens de purification, pénibles, il est vrai, mais qui assurent leur félicité. La prolongation de leur supplice ne leur paraît donc pas opposée à la bonté de Dieu. Elle leur en est plutôt une preuve évidente.

Combien durera pour elles ce dam relatif? C'est le secret de Dieu. Seul il connaît la gravité de ces fautes légères, qui ne sont ni une perversion complète de l'être humain par rapport à sa fin dernière, ni une apostasie totale, mais qui écartent de la voie droite et qui, par suite, ont quelque chose de grave en soi, parce qu'elles offensent l'infinie majesté de Dieu. A Dieu seul il appartient de fixer et l'intensité et la durée de la peine. Cette durée, il ne nous en a pas révélé le terme. L'Église n'a rien défini non plus ; mais, par sa pratique, elle fait comprendre que cette durée peut être indéfiniment longue, puisqu'elle permet, en faveur des

âmes soumises à la peine du dam relatif, la célébration des anniversaires expiatoires de vingt, trente, cinquante, cent ans et plus. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. I, a. 3; Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. IV, n. 6, *Opera omnia*, t. XXII, p. 921 sq.; Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. IX, *Opera omnia*, t. II, p. 400 sq. Parmi les propositions condamnées par le pape Alexandre VII, le 18 mars 1666, il s'en trouve une, la 43e, ainsi formulée : *Annuum legatum pro anima relictum non durat plus quam per decem annos.* Cf. Denzinger, *Enchiridion*, n. 1014. Voir t. I, col. 746-747.

D'ailleurs, cette notion du temps que nous avons pendant que nous vivons sur la terre, les âmes du purgatoire, séparées du corps, et soustraites à toute influence du monde sensible, l'ont-elles comme nous ? Quel rapport a leur vie nouvelle avec le temps qui s'écoule? Comment peuvent-elles le mesurer et en apprécier le cours? Y a-t-il pour elles une différence entre une minute et une heure, entre un jour et un an, entre une année et un siècle? Pour elles, il n'y a ni jour, ni nuit; ou plutôt tout est nuit. Ce ne sont pas les ténèbres extérieures des damnés; c'est néanmoins l'absence de lumière. Dans ces conditions si différentes des nôtres, quel moyen ont-elles de se faire une idée de la marche du temps? Cf. Mgr Gay, *op. cit.*, c. XVII, p. 565 sq. Une âme, plus tourmentée qu'une autre par cette peine, peut croire en être affectée depuis plus longtemps qu'une autre qui l'a précédée en purgatoire, mais qui souffre moins, tant l'appréciation de la durée est une chose subjective. Pour ceux qui mourront peu avant la fin du monde, et qui, sans être damnés, auront cependant à expier beaucoup, Dieu pourra augmenter l'intensité de la souffrance, et leur donner ainsi la perception d'une durée plus longue. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, disp. XLVII, q. II, a. 3; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLVII, a. 2, q. IV. Tout ce qu'on peut assurer, c'est qu'au moment du jugement dernier, la peine du dam relatif n'existera plus pour personne, car, alors, le travail de purification étant terminé pour toutes les âmes, les humains ne formeront plus que deux catégories : les damnés et les bienheureux. Et ceci est de foi. Matth., XXV, 46. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 731.

VII. La peine du dam aux limbes. — 1° *Pour les enfants morts sans baptême.* — Voir t. II, col. 364-378.

2° *La peine du dam pour les justes de l'Ancien Testament, avant l'immolation de Notre-Seigneur.* — Les âmes des justes de l'Ancien Testament furent retenues dans les limbes jusqu'à l'accomplissement de la rédemption. Tant qu'il leur resta des fautes vénielles à expier, elles furent évidemment soumises à la peine du dam relatif. Leur condition ne pouvait être meilleure que celle des âmes qui souffrent actuellement dans le purgatoire. Mais quand elles se trouvèrent entièrement purifiées de leurs fautes personnelles, quel fut leur état?

On doit tenir d'abord pour certain que la vision béatifique ne leur fut pas accordée avant l'achèvement de la rédemption par la mort du Christ, sur la croix. Le sang de Notre-Seigneur était la rançon que demandait pour elles la justice divine, à cause de la faute originelle. Mais, aussitôt après le sacrifice du Calvaire, l'âme du Sauveur descendue aux limbes les fit entrer en participation de la béatitude éternelle. *Christus ad infernum descendens, omnes justos qui originali peccato adstricti tenebantur absolvit... Et sine aliqua mora, ad imperium Domini ac Salvatoris, omnes ferrei confracti sunt vectes.* S. Augustin, *Serm.*, II, *de resurrectione*, § 1, 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 2060 sq. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. XVII; l. IV, dist. II; *Sum. theol.*, IIIa, q. XLIX, a. 5; q. LII, a. 2; a. 4, ad 1um, 2um; a. 5; Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. II, q. II; *Decretal.*, l. III, tit. XLII, *De baptismo*, c. III, *Majores.* C'était la réalisation de la prophétie de Zacharie, IX, 11 : *In sanguine Testamenti tui emisisti vinctos tuos de lacu in quo non est aqua...* Divers manuscrits portent *eduxisti vinctos tuos de lacu.* C'est aussi le sens des Septante : Σὺ ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ. Cf. Suarez, *In IIIam partem Sum. theol.*, disp. XLII, *De loco ac statu animarum sanctarum ante Christi mortem*, sect. I, n. 1-7; disp. XLIII, sect. III, n. 2-5, *Opera omnia*, t. XIX, p. 697-699, 733 sq.; Billot, *De Verbo incarnato*, part. II, c. III, thes. LV, § 3, in-8°, Rome, 1904, p. 496-498.

Avant ce bienheureux moment, dès que les âmes justes de l'ancienne Loi eurent satisfait à la peine due aux péchés véniels, ou aux péchés mortels pardonnés, elles ne souffrirent plus la peine du dam relatif. La certitude de leur salut éternel leur donnait une joie bien plus grande que celle qui apporte tant de consolation aux âmes du purgatoire. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, a. 5, ad 1um; Suarez, *loc. cit.*, disp. XLII, sect. I, n. 12, t. XIX, p. 701. Néanmoins, comme elles n'étaient pas encore admises à la béatitude céleste, objet de tous leurs vœux, elles ne cessaient de soupirer après elle. Ce retard, apporté à leur bonheur, ne fut pas sans leur causer une vraie tristesse, suivant le proverbe : *Spes quæ differtur, affligit animam.* Prov., XIII, 12. Saint Augustin rappelle que ces âmes saintes attendaient avec angoisse l'avènement du Christ, dans l'endroit où elles étaient reléguées; et elles le suppliaient en gémissant de hâter le temps de sa venue : *Lacrymabili obsecratione Christum orabant. Loc. cit.*, § 4, *P. L.*, t. XXXVI, col. 2061. C'est aussi le sentiment de saint Grégoire le Grand : *In ipsis inferni locis justorum animæ sine tormento tenebantur; grave tamen tædium illis fuit, post solutionem carnis, adhuc speciem non videre creatoris. Moral.*, l. XIII, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXV, col. 1038. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, a. 2, ad 2um et 4um; Suarez, *loc. cit.*, disp. XLII, sect. I, n. 12-16, *Opera omnia*, t. XIX, p. 701 sq.; Salmanticences, *Cursus theologicus*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, § 1, n. 6, t. VIII, p. 400. Tout porte à croire cependant que la divine providence, par des moyens à nous inconnus, tempérait leur peine, et les distrayait de cette tristesse. Cf. Suarez, *De purgatorio*, disp. XLVI, sect. III, n. 4, *Opera omnia*, t. XVII, p. 917.

3° *La peine du dam pour les adultes païens morts sans autre péché grave que la faute originelle.* — L'hypothèse qu'un païen adulte n'ait que des péchés véniels avec la tache originelle, paraît une chimère à saint Thomas et à beaucoup de théologiens. En effet, tout homme, au moment où il arrive au plein usage de la raison, est tenu, sous peine de péché mortel, de faire, selon ses forces et ses connaissances, un acte de charité parfaite envers Dieu, soit d'une façon distincte et explicite, en le choisissant pour sa fin dernière, soit d'une manière virtuelle et implicite, en se proposant d'accomplir le bien moral, et de vivre suivant les lumières de sa raison. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XLII, a. 5, ad 7um; l. IV, dist. XLV, q. I, a. 3, ad 6um; *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXIX, a. 6; *Quæst. disp., De malo*, q. III, a. 2, ad 8um; *De veritate*, q. XIV, a. 11; Salmanticenses, *Cursus theologic.*, tr. XIII, *De vitiis et peccatis*, disp. XX, dub. I, § 1-6, n. 1-45, t. VIII, p. 490-510. Voir Charité, t. II, col. 2253 sq. Or, ajoute le saint docteur, si l'homme fait cet acte de charité envers Dieu, il est justifié. Le péché originel est effacé aussitôt, et Dieu lui enverra un ange, s'il le faut, pour lui apprendre les vérités surnaturelles indispensables au salut. Mais si l'homme ne fait pas cet acte de charité envers Dieu, il commet un péché mortel, en transgressant un précepte grave. Donc, la coexistence du péché véniel et du péché originel est impossible dans

une âme. Il n'y a donc pas lieu d'examiner à quelle peine du dam serait soumis celui qui, au moment de la mort, se trouverait dans un pareil état. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6; Suarez, *In IIIam part.*, disp. XLII, sect. II, n. 8, *Opera omnia*, t. XIX, p. 705; Salmanticenses, *Cursus theologic.*, tr. XIII, disp. XX, dub. II, § 1-3, n. 46-70, t. VIII, p. 510-521.

VIII. SUR LA CROIX, NOTRE-SEIGNEUR A-T-IL SOUFFERT LA PEINE DU DAM? — Certains auteurs semblent le dire, et s'appuient, pour cela, sur le texte de saint Paul, *Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum.* Gal., III, 13. Il ne suffisait pas, affirment-ils, que Dieu fît sentir la pesanteur de son bras à Jésus-Christ expirant sur le Calvaire, et portant dans son âme, comme dans son corps, la peine due aux crimes de l'humanité entière. Le Père éternel ne se contenta pas de prononcer un arrêt de mort contre Jésus qui s'était fait la victime du péché, et de le frapper par la main des Juifs et des bourreaux. Il parut vouloir le réprouver lui-même, en le délaissant, et en l'abandonnant au milieu de son affreux supplice; d'où la plainte déchirante de Jésus, qui, jusque-là, n'avait pas laissé entendre le moindre gémissement : Mon Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné? Matth., XXVII, 46. Ce cri de suprême angoisse s'échappa des lèvres de Jésus, peu avant son dernier soupir, *circa horam nonam.* Que se passa-t-il, alors, dans l'âme sainte de Jésus? Éprouva-t-elle quelque chose de ces tortures épouvantables et mystérieuses du dam, infini comme le Dieu outragé qui se venge sans pitié sur sa créature coupable? « Ce délaissement et cet abandon de Dieu, dit Bourdaloue, est en quelque façon la peine du dam, qu'il fallait que Jésus-Christ éprouvât pour nous tous. La réprobation des hommes aurait été encore trop peu de chose pour punir le péché dans toute l'étendue de sa malice : il fallait que la réprobation sensible de l'Homme-Dieu remplît la mesure de la malédiction et de la punition due au péché. Vous avez dit, prophète, que vous n'aviez jamais vu un juste délaissé : *Non vidi justum derelictum,* Ps. XXXVI, 25; mais en voici un exemple mémorable que vous ne pouvez désavouer : Jésus-Christ, abandonné de son Père céleste, et, pour cela, n'osant presque plus le réclamer sous le nom de Père, et ne l'appelant que son Dieu, *Deus meus, ut quid dereliquisti me* ?... Toutefois, dans ce procédé de Dieu, rien qui ne soit selon les règles de l'équité : jamais mort ne fut plus juste, par rapport à Dieu qui en a porté la sentence.... Ce n'est point au jugement dernier que Dieu offensé et irrité se satisfera en Dieu; ce n'est point dans l'enfer qu'il se déclare plus authentiquement le Dieu des vengeances, *Deus ultionum Dominus,* Ps. XCIII, 1; c'est au Calvaire. C'est là que sa justice vindicative agit librement et sans contrainte, n'étant point resserrée, comme elle l'est ailleurs, par la petitesse du sujet à qui elle se fait sentir, *Deus ultionum libere egit.* Ps. XCIII, 1. Tout ce que les damnés souffrent n'est qu'une demi-vengeance pour lui... ce n'est rien, ou presque rien, en comparaison du sacrifice de Jésus-Christ mourant. » Bourdaloue, *Ier Sermon sur la passion de Jésus-Christ,* Ire partie, *Œuvres complètes,* t. VIII, p. 162 sq.

Ces passages et autres semblables des maîtres de la chaire chrétienne signifient que Jésus-Christ, étant Homme-Dieu, a pu seul réparer, en toute rigueur de justice, l'offense faite par le péché à l'infinie majesté de Dieu. C'est en ce sens qu'ils sont exacts. Mais ils seraient entachés d'une grave erreur, s'ils exprimaient que Jésus a été soumis à la véritable peine du dam. Jamais le désespoir des damnés n'a effleuré son âme sainte. Jamais sa nature humaine, unie hypostatiquement au Verbe, n'a éé séparee de lui, et, par suite, n'a été délaissée par Dieu. La peine du dam relatif ne pouvait même l'atteindre, car jamais, même sur la croix et au moment où il s'écriait : *Deus meus, quare dereliquisti me,* Jésus, dans son âme humaine, ne fut privé de la vision béatifique. Les théologiens affirment avec raison que les douleurs de Notre-Seigneur, durant sa passion, furent les plus grandes qu'un homme puisse subir, suivant le mot de Jérémie : *O vos omnes qui transitis per viam, attendite, et videte, si est dolor sicut dolor meus, quia vindemiavit me, ut locutus est Dominus, in die iræ furoris sui.* Lam., I, 12. Mais cela doit s'entendre des douleurs de la vie présente. Déjà le texte du prophète l'insinue d'une façon suffisamment claire, puisqu'il s'adresse à ceux qui sont encore *in via.* La tradition et l'enseignement théologique ont précisé, plus tard, davantage encore, ce point de doctrine. *Uterque dolor in Christo — sive sensibilis in corpore, sive interior in anima — fuit maximus* INTER DOLORES PRÆSENTIS VITÆ. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIª, q. XLVI, a. 6. Or, les souffrances réservées, dans l'autre vie, à l'âme séparée de son corps, soit en enfer, soit en purgatoire, dépassent toutes celles qu'on peut endurer sur la terre, de même que la félicité des saints dans le ciel surpasse incomparablement toutes les joies d'ici-bas : *dolor animæ separatæ patientis pertinet ad statum futuræ damnationis, quæ excedit omne malum hujus vitæ, sicut sanctorum gloria excedit omne bonum præsentis vitæ. Unde, cum dicimus Christi dolorem fuisse maximum, non comparamus ipsum dolori animæ separatæ.* S. Thomas, *loc. cit.*, a. 6, ad 3um. Le cri de Jésus, *Deus meus! Deus meus, ut quid dereliquisti me,* exprime donc l'intensité de la plus grande douleur qui fût sur terre, douleur que nous ne pouvons ni comprendre, ni apprécier; mais, de cette plainte, on aurait tort de conclure que sur la croix il ait subi la peine du dam. Cf. Suarez, *In IIIam part. Sum. theol.*, disp. XXXVII, sect. IV, n. 11; disp. XXVIII, sect. III, n. 5, *Opera omnia*, t. XIX, p. 593, 634; Bourdaloue, *loc. cit.*, IIIe partie, *Œuvres complètes,* t. VIII, p. 183 sq.; Dorner, *Geschichte der protestantischen Theologie,* in-8°, Munich, 1867, p. 876 sq.; Monsabré, XVIIe conférence, *Le martyr,* in-8°, Paris, 1880, p. 256; Didon, *Vie de Jésus-Christ,* l. V, c. XI, 2 in-8°, Paris, 1891, t. II, p. 342; Billot, *De Verbo incarnato,* part. II, c. III, thes. XLIX, § 2-3, in-8°, Rome, 1904, p. 460 sq.; Fouard, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* l. VII, c. VI, 2 in-8°, Paris, 1907, t. II, p. 387-389.

Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. IV, V, XV; *Commentarii in IIIam part. Sum. theol.*, disp. XLII-XLIII; *De purgatorio,* disp. XLVI, sect. I, III-IV; disp. XLVII, sect. III, *Opera omnia,* 28 in-4°, Paris, 1856-1878, t. II, p. 972-978, 1049-1054; t. XIX, p. 697-722, 733-740; t. XXII, p. 903-908, 916-924, 931-936; Bellarmin, *De purgatorio,* l. II, c. IV, IX, X, XIV; *De amissione gratiæ et statu peccati,* l. VI, c. I-VII; *Concio IIIa, De cruciatibus gehennæ, Opera omnia,* 8 in-4°, Naples, 1872, t. II, p. 392-395, 400-403; t. IV, p. 232-247; t. VII, p. 338-347; Salmanticennses, *Cursus theologicus,* tr. XIII, *De vitiis et peccatis* disp. XVII, dub. III-IV; disp. XVIII, dub. I-III; disp. XX, dub. I-II, 21 in-8°, Paris, 1876-1883, t. VIII, p. 374-450, 490-521; Lessius, *De perfectionibus moribusque divinis,* l. XIII, *De justitia et ira Dei,* c. XXIV-XXIX, *De inferno et pœnis inferorum,* in-8°, Paris, 1881, p. 449-538; Petau, *Dogmata theologica, Tractatus de angelis,* l. III, c. VI-VIII, 8 in-4°, Paris, 1866-1867, t. IV, p. 99-123; Bourdaloue, *Carême.* Sermon pour le vendredi de la seconde semaine, *Sur l'enfer,* IIe partie; Sermon pour le XIXe dimanche après la Pentecôte, *Sur l'éternité malheureuse,* Ire partie, *Œuvres complètes,* 16 in-8°, Paris, 1822-1826, t. III, p. 65-74; t. VII, p. 244-271; Bail, *Théologie affective, ou S. Thomas en méditations,* II traité, XIIIe-XVIIe méditations, 5 in-8°, Le Mans, 1846, t. V, p. 382-413; Hettinger, *Apologie des Christenthums,* 5 in-8°, Fribourg, 1875, IIe partie, c. XV, t. IV, p. 386-415; Monsabré, *Exposition du dogme catholique, Conférences de N.-D. de Paris. L'autre monde,* XCVIIe conférence, *Le purgatoire;* XCVIIIe conférence, *L'enfer, éternité des peines;* XLIXe conférence, *L'enfer, nature des peines,* in-8°, Paris, 1899, p. 1-147; Hurter, *Theologia dogmaticæ compendium,* tr. X, sect. I, c. II-IV, 3 in-8°, Inspruck, 1893, t. III, p. 565-591;

Billot, *Disquisitio de natura et ratione peccati personalis sive introductio ad tractatum de pœnitentia*, part. I, c. II, q. LXXXVII, thes. VI-VII, in-8°, Rome, 1897, p. 69-73; *Quæstiones de novissimis*, q. III, thes. II-IV, VI-VII, in-8°, Rome, 1902, p. 47, 85, 99-110; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De novissimis*, part. I, sect. III, *De purgatorio*, a. 2, n. 601-607; sect. IV, *De inferno*, a. 2, n. 624-642; a. 3, n. 642-646, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. IX, p. 293-296, 306-318; L. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique, Dogmatique spéciale, L'homme*, Paris, 1908, p. 387-395.

T. Ortolan.

DAMALAS Nicolas, né en 1842, à Athènes, devint en 1860 professeur extraordinaire à la faculté théologique de cette ville, et en 1871 professeur ordinaire d'herméneutique. Il mourut le 21 janvier 1892. Il a édité en 8 vol. les lettres de Coraï, Athènes, 1881-1891, et a publié les deux ouvrages théologiques suivants : 1° Περὶ ἀρχῶν, Leipzig, 1863; 2° Περὶ τῆς σχέσεως τῆς ἀγγλικῆς ἐκκλησίας πρὸς τὴν ὀρθόδοξον, Londres, 1867. Il a composé aussi un traité d'herméneutique : Ἑρμηνεία εἰς τὴν κατινὴν διαθήκην, Athènes, 1876, t. I; 1891, t. II; 1892, t. III.

Ἑβδομάς, 1892, XI^e année, n. 4, p. 1; Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1892, XI^e année, n. 49, p. 387; Λεξικὸν ἐγκυκλοπαιδικόν, Συμπλήρωμα, Athènes, 1902, t. I, p. 209.

A. Palmieri.

DAMALÉVISS Étienne, historien et théologien polonais du XVII^e siècle, né à Warta, dans l'ancienne principauté de Siéradz, aujourd'hui gouvernement de Kalisz. En 1642, il entra au couvent des chanoines réguliers de Klodaw, et mourut le 16 juin 1673 à Trzemeszno, dans le grand-duché de Posen. Citons parmi ses écrits : 1° *Conclusiones e theologia morali fundatæ in actibus humanis de peccatis in genere ad disputandum publice propositæ*, Cracovie, 1637; 2° *Quæstio theologica de merito bonorum justi operum*, s. l., 1638; 3° *Vitæ Vladislaviensium episcoporum*, Cracovie, 1642; 4° *Series archiepiscoporum Gnesnensium atque res gestæ, e vetustis antiquitatum ruderibus collectæ*, Varsovie, 1649; 5° *Sapientia sive orbis desiderium Christi Domini Salvatoris in expectatione partus gloriosæ Virginis Deiparæ, in Ecclesia Polonorum*, Rome, 1652; 6° *Vita S. Bogumili, archiepiscopi Gnesnensis ex antiquissimis graviumauthorum chronicis excerpta*, Rome, 1661; Varsovie, 1714; Kalisz, 1803.

Chodynski, *Stefan Damalevicz, historyk, przelozony kanonikon lateranenskich w Kaliszu*, Posen, 1872; *Encyklopedia Kowcielna*, Varsovie, 1874, t. IV, p. 9-12; Estreicher, *Bibliografia polska (stolecie XV do XVIII)*, Cracovie, 1897, t. XV, p. 18-21; Wiszniewski, *Historya literatury polskiej*, Cracovie, 1840, t. I, p. 89, 106; t. V, p. 113; t. VIII, p. 152, 164.

A. Palmieri.

1. DAMASCÈNE. Voir Jean Damascène.

2. DAMASCÈNE, hiérodiacre au monastère de Tchoudov à Moscou, polémiste orthodoxe contre les Latins. On ne connaît rien sur sa vie. On sait seulement qu'il mourut après 1706. Il a été mêlé à la controverse sur l'épiclèse entre les moscovites orthodoxes et les latinisants de Kiev. Dans son livre sur l'Église et ses sacrements, *Vyklad otzerkvi i o tzerkovnykh rietchakh*, Kiev, 1668, Théodose Saphonovitch, higoumène du monastère Miklaïlovsky de Kiev, soutenait que les paroles sacramentelles : *Hoc est corpus meum; Hic est sanguis meus*, suffisent pour la consécration du pain et du vin. Le patriarche de Moscou, Joachim, chargea un moine, nommé Euthyme, de lui répondre, et celui-ci composa l'*Osten* (*Aiguillon*) que le patriarche envoya au métropolite de Kiev et aux autres évêques de la Petite Russie. La théorie latine fut rejetée comme fausse, au synode de Moscou de 1690. Mais ses défenseurs ne gardèrent pas le silence. Gabriel Dometzky, archimandrite du monastère de Saint-Siméon à Moscou, et plus tard du monastère Iourevsky à Novgorod, réfuta l'*Osten* dans son ouvrage intitulé : *Les 105 questions*, qu'il soumit à l'approbation du métropolite Job de Novgorod. Celui-ci chargea le hiérodiacre Damascène d'examiner ce livre, et Damascène essaya de résoudre les objections qui y étaient contenues, dans un traité rédigé en forme de lettre au métropolite Job, et intitulé : *Les 105 réponses*. Il est aussi l'auteur d'une version russe du Προτκυνητάριον du mont Athos, d'une lettre sur la traduction de la Bible, etc.

Arkhimandrit Gavriil Dometzky i hierodiakon Damaskin, dans *Dukhovnaia Besieda*, Saint-Pétersbourg, 1865, t. I, p. 20-31, 58-63; Mirkovitch, *O vremeni presuchtchestvlenii sv. Darov*, Vilna, 1886, p. 83-85, 231; Stroev, *Bibliologhitcheskii Slovar, Zapiski* de l'Académie impériale des sciences, Saint-Pétersbourg, 1882, t. XXIX, p. 74-75; Chliapkine, *K istorii polemiki mejdu Moskovskimi i malorusskimi utchenymi v kontzie XVII vieka, Journal du Ministère de l'instruction publique*, 1885, t. CCXLI, p. 215-216; Philarète, *Obzor russkoi dukhovnoi literatury*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 259; Léonide, *Athonskaia gora i Solovetzky monastyr Damaskina*, Saint-Pétersbourg, 1883; Jakhontov, *Ierodiakon Damaskin, russkii polemist semnadtzatago vieka*, Saint-Pétersbourg, 1884; *Entziklopeditcheskii Slovar*, t. X, p. 62; Smentzovsky, *Bratia Likhoudi*, Saint-Pétersbourg, 1899, p. 241; *Russkii biographitcheskii Slovar*, lett. D, Saint-Pétersbourg, 1905, p. 54.

A. Palmieri.

3. DAMASCÈNE Dimitri Sémenov Roudnev, célèbre théologien et érudit russe du XVIII^e siècle. Né au mois de janvier 1737 dans le gouvernement de Toula, il fréquenta les cours de l'Académie slavo-gréco-latine de Moscou, et ses études achevées en 1765, il demanda au saint-synode de suivre les cours d'une université étrangère et se rendit à Gœttingue. Recteur de l'Académie de Moscou en 1778, le 5 juillet 1782, à Saint-Pétersbourg il fut sacré évêque de Sievsk, et vicaire de l'éparchie de Moscou. Le 22 septembre 1783, il fut transféré au siège archiépiscopal de Novgorod, où il travailla avec zèle à relever le niveau intellectuel de son clergé et à réorganiser les études dans le séminaire de son éparchie. En 1794, il donna sa démission et se retira au monastère Pokrovsky de Moscou où il mourut le 18 décembre 1795. Damascène Roudnev inaugura sa carrière littéraire à Gœttingue, par la publication d'une traduction de la Chronique de Nestor dans l'*Einleitung in die synchronistische Universalhistorie* de Hatterer, Gœttingue, 1771, p. 979-1000. On a de lui : 1° la version latine du catéchisme du métropolite Platon, *Orthodoxa doctrina seu compendium theologiæ christianæ, in usum serenissimi principis ac D. D. Pauli Petrowicz, principis hereditarii omnium Russiarum*, Saint-Pétersbourg, 1774; 2° il traduisit en latin le traité de la procession du Saint-Esprit, par Théophane Prokopovitch : *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772, y ajouta la vie de l'auteur, des éclaircissements, et un chapitre intitulé : *Historia de ortu et progressu controversiæ græcos inter et latinos de processione Spiritus Sancti*, p. 3-128, et l'*Index chronologicus scriptorum de processione Spiritus Sancti ab initio controversiæ ad nostra usque tempora;* 3° il composa un livre précieux pour l'ancienne bibliographie théologique russe, la *Bibliotheka rossiiskaia ili sviedienie o vsiekh knigakh v Rossii s natchala tipographii na sviet vychedchikh*, publié en 1881 à Saint-Pétersbourg par la *Société des amateurs de l'ancienne littérature*, t. XI, et réédité en 1891 dans la *Tchteniia* (*Lectures*) de la Société impériale d'histoire et d'antiquités russes, édit. Barsov. On y trouve la liste des livres imprimés en Russie depuis 1518 jusqu'à 1785. Il édita aussi, en 12 vol., les œuvres oratoires du métropolite Platon, Moscou, 1780-1782; et composa lui-même un recueil de sermons édité à Moscou en 1783.

Bakmeister, *Russische Bibliothek zur Kenntniss des gegenwärtigen Zustandes der Literatur im Russland*, Saint-Pétersbourg, 1779, t. VI, p. 334-338, 455, 573; *Drevniaia rossiiskaia bibliotheka*, édit. Novikov, 1791, t. XVIII, p. 100-105; Ambroise (Ornatsky, évêque de Pensa), *Istoriia rossiiskoi*

ierarkhii, 2e édit., Kiev, 1827, p. 150, 207, 325; Eugène (métropolite), *Slovar o pisateliakh dukhovnago tchina*, Saint-Pétersbourg, 1827, t. I, p. 106-110; Macaire, *Istoriia nijegorodskoi ierarkhii*, Saint-Pétersbourg, 1857, p. 160-180; Tchistovitch, *Istoriia S. Peterburgskoi dukhovnoi Akademii*, Saint-Pétersbourg, 1857, p. 62-68; Sukhomlinov, *Istoriia rossiiskoi Akademii*, Saint-Pétersbourg, 1874, t. I, p. 139-183; Gennadi, *Spravotchnyi Slovar o russkikh pisateliakh*, Berlin, 1876, t. I, p. 278; Porphyriev, *Istoriia russkoi slovesnosti*, Kazan, 1884, t. II, p. 373-374, 378-379; Philarète, *Obzor russkoi dukovnoi literatury*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 365-366; Smirnov, *Istoriia Moskovskoi slaviano greko-latinskoi Akademii*, Moscou, 1885, p. 182, 237, 351-354; Arseniev, *Slovar pisatelei sredniago, novago periodov russkoi literatury*, Saint-Pétersbourg, 1887, p. 113-114; *Entziklopeditchesky Slovar*, t. X, p. 60-61; Gorodjansky, *Damaskin Semenov-Rudnev, episkop nijegorodskii, ego jizn i trud*, Kiev, 1894 (l'ouvrage le plus important sur la vie et les œuvres de Damascène Roudnev); *Pravoslavnaia bogoslovskaia entziklopediia*, t. IV, col. 885-893.

A. Palmieri.

4. DAMASCÈNE LE STUDITE, le plus populaire des prédicateurs grecs du XVIe siècle. On a peu de renseignements sur sa vie. Originaire de Salonique, élève du célèbre Thomas (en religion Théophane) Éléavoulcos Notaras, il fut envoyé comme exarque dans la Petite Russie par le patriarche Métrophane (1565-1572), puis élevé au siège épiscopal de Lita et Rendina, d'où le patriarche Jérémie (1572-1579), son ancien élève, le transféra à la métropole de Naupacte et Arta, où il mourut en 1577, au témoignage d'un contemporain, Gabriel Calonas. Voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique des XVe et XVIe siècles*, Paris, 1906, t. IV, p. 165. Le plus remarquable de ses ouvrages est le *Trésor*, Βιβλίον ὀνομαζόμενον θησαυρός, l'un des volumes le plus souvent imprimés. La première édition date de 1568. Cf. E. Legrand, *loc. cit.*, p. 143. C'est un recueil de trente-six sermons, suivis de sept discours moraux, empruntés, sans que cette particularité soit signalée, au hiéromoine Joannikios Cartanos, grand protosyncelle de Corfou, qui les avait publiés, avec d'autres du même genre, en appendice à son *Ancien et Nouveau Testament*, paru en 1536 et plusieurs fois réimprimé depuis. Les sermons de Damascène ont souvent pour sujet un fait biblique ou une légende de saint; les Pères de l'Église y sont assez fréquemment cités, mais l'auteur est moins préoccupé de faire de la théologie que d'édifier son auditoire. Malgré l'enflure oratoire, le style est simple, et ce caractère n'a pas peu contribué à augmenter la popularité de l'ouvrage. La bibliothèque patriarcale de Jérusalem possède une version turque du Θησαυρός, faite, en 1731, à Césarée de Cappadoce.

On a encore de notre auteur : 1° un discours sur le *Décalogue*, imprimé avec d'autres du même genre en appendice aux Μαργαρῖται de saint Jean Chrysostome; ce morceau occupe, dans l'édition de 1764, les p. 336-344; 2° un remaniement populaire du *Physiologus*, dédié à Michel Cantacuzène et imprimé en 1643 à la suite de l'Hirmologe, Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIIe siècle*, t. I, p. 442; 3° un traité de *chronologie* destiné à remplacer le manuel de Michel Chrysokokkès; l'opuscule est inédit, mais la bibliothèque du Saint-Sépulcre à Constantinople en possède, sous le n. 317, fol. 41-68, le manuscrit autographe, écrit en février 1574; 4° un discours parénétique aux moines désireux de faire leur salut, conservé dans le *Hierosolymitanus sancti Sabæ* 427, fol. 68-76, avec une traduction, due également à Damascène, du discours aux novices d'Isaac le Syrien; 5° un *dialogue* humoristique sur l'état social du peuple grec entre Damascène lui-même et le supérieur de Sainte-Anastasie; signalé déjà par Allatius dans sa préface aux œuvres de Jean Damascène, ce curieux morceau se trouve en tête du manuscrit 764 du monastère d'Iviron au mont Athos; 6° un court poème élégiaque sur la dormition de la Vierge; imprimé dans le *Trésor* à la suite des sermons, il est souvent mentionné dans les catalogues de manuscrits; 7° une liste des empereurs, des sultans et des patriarches de Constantinople contenue à la suite du *Physiologus* dans le ms. 462 du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople; 8° le ms. 542 du même fonds renferme treize lettres de Damascène publiées par Manuel Gédéon dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. III, p. 87-91, et reproduite peu après, avec certains amendements dans le texte, par A. Papapoulos-Kerameus, dans les *Mémoires du Syllogue de Constantinople*, 1886, t. XVII, p. 62-66.

Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im XVI Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 128-132; M. Gédéon, *loc. cit.*, p. 85-87, 649-651; P. Lavrov, *Damascène le Studite et le recueil intitulé de son nom « Damasking » dans la littérature jugoslave*, dans l'Annuaire de la société historico-littéraire de la nouvelle université impériale russe, Odessa, 1899, t. VII, section byzantine, IV, p. 305-384.

L. Petit.

1. DAMASE Ier, pape (366-384), né à Rome, était fils d'Antoine, qui, d'après une inscription de S. Lorenzo in Damaso, avait été écrivain, lecteur, diacre et prêtre en cette église. Lui-même y servit longtemps; et l'on croit que Saint-Laurent fut élevé sur l'emplacement de sa maison paternelle. On a prétendu récemment que Damase était né en Espagne. Benardès et Theca, *De S. Damaso I papa confessore hispanico*, Rome, 1894; Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 100. Homme d'une grande vertu, d'une intelligence cultivée, bien vu dans l'aristocratie et spécialement chez les grandes dames romaines, il était très estimé de la plupart, quoique jalousé par quelques-uns. Il était diacre, lorsque Libère fut chassé par Constance (355); alors non content de faire serment, avec le reste du clergé, de ne pas reconnaître d'autre pape que lui, il l'accompagna pendant quelque temps. Cependant il ne tarda pas à revenir, et se rallia au diacre Félix, nommé pape par ordre de Constance. De nouveau, il se réunit à Libère, quand celui-ci revint de Bérée. Mais cette double attitude fut pour lui la source de bien des embarras, non seulement lors de son élection après la mort de Libère, survenue le 24 septembre 366, mais encore pendant tout son pontificat.

En effet, deux partis se formèrent. Les uns, ennemis intransigeants de tous ceux qui avaient été féliciens, conduits par sept prêtres et trois diacres, dans la basilique de Jules, élurent l'un d'entre eux, Ursinus, et le firent immédiatement ordonner par l'évêque de Tibur; les autres, c'est-à-dire la grande majorité des fidèles et du clergé, réunis à la basilique de Saint-Laurent *in Lucina*, acclamèrent Damase. Celui-ci se fit sacrer huit jours après, selon les règles, par l'évêque d'Ostie. Mais dès le premier jour jusqu'à sa mort, Ursin ne cessa de le poursuivre de toutes les manières, soit personnellement, soit par les siens.

Il eut donc à régler d'abord le schisme de Rome, puis les nombreux autres cas de schisme et d'hérésie qui se posèrent alors, en Occident et en Orient, après les conciles de Rimini et de Séleucie. La réaction qui se fit contre ces conciles où l'arianisme remporta, grâce à Constance, une victoire qui hâta sa ruine, lui donna de fréquentes occasions d'intervenir heureusement contre les derniers tenants et les derniers restes de cette erreur. Les malheurs de l'Orient, sous l'empereur Valens, lui valurent d'être invoqué comme arbitre et comme juge dans ce pays. L'avènement des premiers princes vraiment chrétiens, tels que Valentinien, Gratien, Théodose, le concours des plus grands docteurs, tels qu'Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Ambroise, Jérôme, etc., marquent sous son pontificat l'apogée de la papauté.

1° *Schisme des ursiniens.* — L'un des effets remarquables de ce schisme fut d'amener, d'une part, les empereurs chrétiens à prêter main forte aux décisions

ecclésiastiques, d'autre part, de pousser le pape, les évêques et les conciles à solliciter le secours du bras séculier. Valentinien, qui aurait voulu d'abord garder la neutralité entre les divers partis religieux, et se contenter de sauvegarder l'ordre public, dut bientôt se convaincre, en présence des troubles suscités par eux, qu'il lui fallait prendre position, et discerner, pour le défendre, celui qui avait le droit pour lui, de Damase ou d'Ursinus. Aussi, Viventius, préfet de Rome, après avoir laissé pendant trois jours les ursiniens et les damasiens s'entr'égorger, reconnut la régularité de l'ordination de Damase, et décida qu'Ursinus serait éloigné de Rome avec les deux diacres, Amantius et Lupus. Et comme les sept prêtres, que ses partisans avaient encore à leur tête, continuaient leurs assemblées schismatiques, Damase lui-même s'adressa à l'autorité qui les arrêta et les conduisit hors de Rome. La suite montra bien la nécessité de ce recours et de cette intervention. Les sept prêtres, ayant été délivrés en cours de route, par leurs fidèles, s'installèrent dans la basilique de Libère. Mais, le 26 octobre 366, les damasiens vinrent les y assiéger et leur tuèrent 137 personnes, dit Ammien Marcellin, 160, disent les *Gesta inter Liberium et Felicem,* sans toutefois parvenir à les en déloger. De nouveaux troubles eurent lieu, quand, au bout d'un an, Valentinien, sous prétexte de neutralité, permit à Ursinus et aux autres exilés de rentrer à Rome. Le 16 novembre 367, l'empereur dut charger le préfet Prétextat de les expulser une seconde fois.

Il fit remettre à Damase, qui l'avait réclamée, par l'organe du *défenseur* de l'Église romaine, la basilique libérienne, qu'ils avaient conservée (fin 367); il chassa ensuite (12 janvier 368) les prêtres qui présidaient leurs assemblées, et comme ils continuaient de se réunir dans la banlieue, spécialement à Sainte-Agnès, et qu'ils y étaient poursuivis par les damasiens, il finit par leur interdire non seulement la ville, mais la banlieue elle-même dans un rayon de vingt milles. Ursinus fut expédié en Gaule (fin 368) et ce n'est que plus tard (370-372) qu'il fut permis à lui et aux siens de séjourner dans l'Italie du Nord.

Ainsi tenus à distance, les ursiniens cherchèrent à discréditer Damase par des libelles et par des accusations devant le magistrat. Ils lui intentèrent un premier procès, connu seulement par une allusion, vers 370. A Milan, ils troublèrent les offices de saint Ambroise, ce qui amena une nouvelle intervention de l'empereur. Enfin ils chargèrent un certain Isaac, juif converti, d'intenter au pape un second procès devant le préfet de Rome, pour un crime mal défini, mais capital, que certains conjecturent avoir été le crime d'adultère : accusation bien invraisemblable contre un vieillard de 75 ans. Il paraît cependant que le préfet de Rome menaçait d'aboutir à une condamnation, quand l'empereur Gratien, informé, évoqua l'affaire, renvoya le vieux pontife absous, exila Isaac en Espagne et interna Ursinus à Cologne.

Damase ne se contenta pas de cette justification : il convoqua à Rome, en 378, un concile des évêques d'Italie, pour y examiner son affaire. D'après le libelle des prêtres Faustin et Marcellin, partisans d'Ursinus, un concile antérieur, tenu en 367 ou 368, aurait refusé de condamner Ursinus sans l'entendre. Cette fois, les évêques furent plus catégoriques, et demandèrent à l'empereur d'exécuter les sentences ecclésiastiques contre les prélats rebelles et de protéger Damase contre ses ennemis.

Nous avons encore la lettre du concile et la réponse de Gratien. Ils rappellent, dit Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* t. II, p. 468, que dans une phase antérieure de l'affaire d'Ursinus, le souverain avait décidé, que, la police se chargeant d'éloigner l'auteur des troubles, il appartiendrait au pape d'instrumenter contre les évêques qui avaient pris son parti... Cependant, il pouvait se présenter des cas où l'efficacité des sentences ecclésiastiques et les services qu'elles étaient appelées à rendre au point de vue du bon ordre, auraient été compromis par une abstention trop absolue de la part de l'État. Les évêques demandaient qu'on leur prête main forte d'abord pour faire comparaître les prélats récalcitrants, ensuite pour empêcher les évêques déposés de porter le trouble dans les églises que le juge ecclésiastique aurait soustraites à leur obéissance. On spécifiait le cas des évêques de Parmes et de Pouzzoles, qui refusaient de se soumettre aux sentences de déposition rendues contre eux : celui de l'évêque africain Restitutus et de l'évêque donatiste de Rome, Claudien. Coustant, *Epist. rom. pont.,* p. 523. Le concile voulut aussi et surtout mettre le pape à l'abri des accusations de ses ennemis. « L'empereur, dit-il, a examiné la conduite de Damase : il doit être interdit désormais aux calomniateurs de le traîner devant le magistrat. S'il y a lieu à procès, et que la cause ne soit pas de la compétence du concile, au moins qu'elle soit portée devant l'empereur en personne. » En dehors du cas récent, il y a un autre précédent : le pape Silvestre, accusé par des sacrilèges, fut jugé par l'empereur Constantin.

Gratien, dans son rescrit au vicaire Aquilinus (fin 378), entra sur tous les points dans les vues du concile. Toutefois, pour ce qui était du pape, il le laissa en principe sous la juridiction du préfet de Rome, se contentant de prescrire de ne point admettre facilement l'accusation ou le témoignage de gens de mœurs suspectes ou connus comme calomniateurs. *Collectio Avellana,* n. 13, dans *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* t. XXXV *a,* p. 54 sq.

Malgré tout cela, Ursinus continua de s'acharner contre Damase par ses agents et spécialement par un eunuque appelé Paschase. En 381, le préfet envoya à la cour un rapport où tout semblait remis en question. Mais le concile d'Aquilée, sur la demande de saint Ambroise, fit une démarche très pressante près de Gratien et depuis l'on n'entendit plus parler d'Ursinus, qui dut mourir vers cette époque.

2° *Autres schismes.* — Damase avait encore d'autres schismes à éteindre : il invoqua contre eux le bras séculier, comme il l'avait fait contre Ursinus. A Rome, les donatistes formaient une église gouvernée par des évêques de leur pays, et alors par Claudien. Le concile de Rome en 378 demanda à Gratien son expulsion. — Il y avait aussi celui des lucifériens, composé de ceux qui avaient pris, contre les faillis de Rimini, l'attitude intransigeante de Lucifer de Cagliari et de Grégoire d'Illiberris, et regardaient l'indulgence, en faveur des repentants, de Libère, d'Hilaire, d'Athanase, comme une prévarication. Ils avaient eux aussi un évêque nommé Aurélius, et un prêtre, fameux ascète, nommé Macaire. Ils tenaient des réunions privées, faute d'églises, dans des maisons particulières. Damase les fit poursuivre par le magistrat. Macaire, appréhendé et bousculé par le peuple, fut jugé, condamné à l'exil et mourut à Ostie des suites d'une blessure. L'évêque d'Ostie le fit inhumer dans la basilique d'Asterius. Damase s'efforça aussi de faire condamner Ephesius qui avait succédé comme évêque à Aurélius. Il les fit combattre avec force par saint Jérôme dans un dialogue, 378-380, *Contra luciferianos,* leur reprocha de croire leur petite église la seule vraie : *Ecclesiæ salus in summa sacerdotii dignitate consistit,* etc., c. IX. L'histoire de ces événements a été racontée tout au long par les prêtres lucifériens, Faustin et Marcellin, dans leur *Libellus precum ad imp.,* 383. *P. L.,* t. XIII, col. 81-107.

3° *Contre les évêques ariens d'Occident.* — En même temps que les schismatiques, Damase poursuivit les derniers tenants de l'arianisme, en Occident et en

Orient. En Occident, ils n'avaient jamais eu l'approbation du clergé depuis la tyrannie qu'ils avaient fait subir à Rimini, ils étaient unanimement détestés et beaucoup de conciles tenus en différents endroits avaient affirmé la foi de Nicée : d'autre part, ils n'avaient plus autant l'appui des empereurs. Damase réunit à Rome, en 369, un concile composé d'un grand nombre d'évêques, où furent condamnés Ursace et Valens avec ceux qui suivaient leurs sentiments. Le concile écrivit une lettre synodale et saint Athanase, assemblé avec les évêques d'Égypte, écrivit au pape pour le remercier, et lui signaler aussi Auxence, évêque de Milan. *Epist. ad Afros,* 10, *P. G.,* t. XXVI, col. 1229 sq.

Auxence était plus difficile à attaquer, parce que Valentinien, trompé par une formule équivoque de foi, le croyait orthodoxe. Cependant, dans un second concile de 90 évêques, tenu à Rome sur l'instigation de saint Athanase, il déclara que le symbole de Nicée était le seul autorisé, il annula absolument le concile de Rimini, et rappela d'après une lettre des évêques de Gaule et de Vénétie qu'Auxence avait été déjà antérieurement condamné. Jaffé, n. 232, *Confidimus quidem.* Il fit part de cette condamnation aux évêques d'Illyrie. Toutefois Auxence resta sur son siège jusqu'à sa mort en 374.

De nombreux conciles provinciaux, encouragés par ces actes de Damase, accentuèrent le retour à la foi de Nicée, dans toutes les régions d'Occident. En Afrique, l'évêque de Carthage Restitutus demeurait attaché à la formule de Rimini. C'est à son occasion qu'Athanase avait écrit sa lettre fameuse *Ad Afros* et Damase le somma de comparaître devant un tribunal d'évêques ; Gratien même lui adressa un rescrit pour l'y contraindre. On dit qu'il ne se présenta point ; mais peut-être s'amenda-t-il.

Deux évêques danubiens, Palladius de Ratiaria et Secundianus, menacés de déposition, obtinrent de Gratien qu'ils seraient jugés par un concile œcuménique tenu à Aquilée. Ce concile se tint en 381 sous la présidence de saint Ambroise, mais sans l'appareil qu'ils avaient demandé, appareil rendu impossible par la tenue simultanée du concile de Constantinople et que Damase lui-même jugeait désormais inutile. Le concile les déposa et pria l'empereur de faire exécuter la sentence.

4° *Priscilliens.* — Damase ne vit que les débuts du priscillianisme en Espagne et en Gaule. Parmi les écrits de leur chef, nouvellement découverts, on en voit un qu'il adresse à Damase, parce qu'il occupe le plus haut rang et qu'il est le premier entre tous : *senior omnium nostrum es,* ailleurs : *omnium senior et primus ;* il en appelle du concile de Saragosse à Damase et à son concile. *Liber II ad Damasum episcopum, Priscilliani opera,* édit. Schepss, Vienne, 1889, p. 34-43. La *Fides Damasi* et les Formules damasiennes contre les priscillianistes seraient, d'après M. Künstle, d'origine espagnole. *Antipriscilliana,* Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 46-58.

5° *Les affaires d'Orient.* — L'attention de Damase fut attirée du côté de l'Orient par les évêques orientaux eux-mêmes. Ceux-ci étaient sous le règne tyrannique de l'empereur Valens : ils étaient troublés par les quelques évêques ariens qui tenaient, avec la faveur impériale, les grands sièges, par le schisme malheureux qui divisait les catholiques d'Antioche, plus que par leurs dissensions doctrinales. Partisans de l'ὁμοιούσιος ou de l'ὁμοούσιος, nicéens purs ou quasi-nicéens, tous, l'expression mise à part, se sentaient une même foi, et avaient conscience que pour être bien réunis entre eux et avec toute l'Église, contre les derniers survivants de l'arianisme pur, comme pour être fortifiés contre les attaques de Valens, il suffirait que, selon son devoir, le chef de l'Église d'Occident, l'évêque de Rome, vînt à leur secours et s'occupât bénignement de leurs affaires.

Il ne semble pas malheureusement qu'à Rome même on ait eu la sensation nette de ce besoin : on se laissa impressionner par les vieilles rancunes et défiances et tromper par des personnages d'Orient, qui n'en représentaient point parfaitement les sentiments. Damase, en ces questions, ne paraît pas avoir eu tout le tact qu'il montra en d'autres occasions.

On a déjà parlé à l'occasion de saint Athanase de l'arianisme, t. I, col. 1841, et à l'occasion de saint Basile des appels que l'Orient, à partir de 371, adressa à l'évêque de Rome, pour le solliciter d'envoyer des légats, avec mission de pacifier et de consoler les églises affligées de ce pays. Mgr Duchesne, que nous suivons ici, a traité de nouveau ce sujet dans son *Histoire ancienne de l'Église,* t. II, p. 400-418. Basile de Césarée, après s'être entendu avec Athanase d'Alexandrie et Mélèce d'Antioche, *Epist.,* LXVI, *P. G.,* t. XXXII, col. 424, dépêcha d'abord à Damase le diacre Dorothée qui revint bientôt avec le diacre Sabinus de Milan porteur d'une lettre synodale du pape. Comme cette lettre paraissait insuffisante, Basile, par de nouvelles lettres, *Epist.,* XC-XCII, col. 472-484, dont l'une signée de trente-deux de ses collègues, supplia les évêques d'Italie et de Gaule de venir en aide d'une façon plus efficace aux maux de l'Église orientale (372). La réponse ne fut rapportée qu'à l'été de 373, par Évagrius, prêtre d'Antioche. Elle consistait dans une formule qu'on devait signer sans y rien changer : on renvoyait les lettres d'Orient qui n'avaient pas plu, et on disait aux Orientaux que c'était à eux de venir les premiers, s'ils voulaient qu'on allât chez eux. Cette réponse froide et autoritaire affligea Basile : depuis lors, il n'eut qu'une médiocre idée des Occidentaux, et leur chef, le pape Damase, lui fit l'effet d'un homme orgueilleux et impitoyable. Cependant, en 375, on renvoya la formule jadis apportée par Évagrius, munie des signatures demandées, par les prêtres Dorothée et Sanctissime, qui devaient remettre en même temps une longue lettre de Basile. *Epist.,* CXX, CXXI, CXXIX, CCLIII-CCLVI, col. 527, 540, 557, 950-945.

« Le résultat ne fut pas celui que l'on désirait, dit Mgr Duchesne, p. 408. Personne ne vint d'Occident. Toutefois Dorothée rapporta une lettre où l'on rendait témoignage à son zèle en déclarant qu'on s'était efforcé de l'aider. Au point de vue doctrinal, la lettre réprouvait les erreurs de Marcel et d'Apollinaire, mais sans les nommer. Le terme *una substantia* n'était plus employé : on lui substituait celui d'*una* οὐσία en grec, le latin ne possédant pas l'équivalent de ce terme. » Coustant, *Epist. rom. pont.,* p. 495 : *Ea gratia.*

Mais en même temps, Damase écrivait à Paulin d'Antioche une lettre qu'il lui faisait porter sans doute par Vitalis. Jaffé, n. 235. Or, d'une part, Paulin était le rival de Mélèce, de ce Mélèce que Rome soutenait dans l'affaire du schisme d'Antioche, tandis qu'il avait les sympathies des Orientaux, sauf des Alexandrins, et c'était sur Paulin seul qu'en Orient on faisait tomber la responsabilité du schisme. D'autre part, Vitalis, ami de Paulin, non seulement avait quitté la communion de Mélèce ; mais encore se faisait apollinariste. Les relations de Damase avec ces deux hommes n'étaient pas pour plaire à saint Basile et aux siens. Damase, d'ailleurs, fut vite averti de son erreur en ce qui concernait Vitalis, et, par des courriers exprès, il prévint Paulin de ne recevoir Vitalis que moyennant une confession orthodoxe. On sait d'ailleurs que Vitalis, ainsi mis en demeure de se prononcer, quitta Paulin pour Apollinaire, et, consacré évêque par ce dernier, fonda une nouvelle église dissidente à Antioche.

Mais ces erreurs de tactique commises par Damase et les Occidentaux donnèrent à Basile l'espérance

qu'ils allaient enfin ouvrir les yeux et reconnaître quels étaient en Orient les vrais amis de l'orthodoxie et de la paix. Dans cette espérance, il fit reporter à Rome, en 377, par Dorothée et Sanctissime une seconde lettre, *Epist.*, CCLXIII, col. 976-981, longue, affectueuse, où il sollicitait les Occidentaux de répudier non plus les ariens, que leurs excès rendaient odieux, mais surtout ceux que leur amitié rendait plus pernicieux, Eusthate, le chef des pneumatomaques, Apollinaire, qui enseignait le règne de mille ans et une fausse doctrine sur l'humanité du Christ, enfin Marcel, dont les disciples trouvaient trop d'accueil auprès de Paulin.

Mais cette lettre n'obtint encore qu'une demi-satisfaction. Rome avait déjà condamné ces erreurs dans la première lettre confiée à Dorothée : elle les condamna de nouveau, pour complaire aux Orientaux, dans la nouvelle lettre que Dorothée rapporta. Coustant, *Epist. rom. pont.*, p. 498. Mais elle s'abstint encore de condamner nommément Eusthate, Apollinaire, Paulin, qui étaient ses amis de vieille date, qu'elle n'avait pas entendus, que les autorités d'Orient elles-mêmes n'avaient pas jugés. Elle était tellement prévenue pour eux et contre les amis de Basile, encouragée d'ailleurs en ce sens par Pierre d'Alexandrie, alors réfugié à Rome, que dans ses entretiens avec Dorothée, Damase ne se gênait pas de traiter Mélèce et Eusèbe de Samosate d'ariens. Cf. S. Basile, *Epist.*, CCLXVI, col. 992 sq.

Cependant, sur de nouveaux renseignements, en 379, avant que Pierre s'en retournât de Rome à Alexandrie, Damase tint à Rome un concile où il condamna nommément Apollinaire et son disciple Timothée. C'était déjà une satisfaction accordée aux Orientaux sur le terrain doctrinal. Une nouvelle difficulté surgit lorsque le grand concile de Constantinople, en 381, remplaça Mélèce par Flavien et évinça Maxime le Cynique de Constantinople. Il avait été convenu qu'à la mort de Mélèce on laisserait Paulin seul évêque; et Maxime le Cynique, qui avait supplanté Grégoire de Nazianze, avec le concours du patriarche d'Alexandrie, était venu jusqu'au concile d'Aquilée capter la bonne foi de saint Ambroise. Pour régler ces affaires, celui-ci avait demandé à Théodose, qui l'avait accordée, la réunion d'un nouveau concile général composé des deux épiscopats d'Orient et d'Occident. Ce concile eut lieu en 382 à Rome; mais les Orientaux qui venaient de tenir celui de Constantinople, prétendirent assez justement qu'ils ne pouvaient quitter leurs églises encore une fois et envoyèrent seulement trois délégués, avec une lettre où l'on exposait la vraie foi, mais où l'on taisait les questions de personnes comme régulièrement tranchées. De fait, le concile de Rome accepta l'éviction, qui s'imposait, de Maxime le Cynique, d'autant plus facilement que Damase, mieux informé qu'Ambroise, l'avait déjà ratifiée dès 380, et avait chargé le concile de Constantinople de le remplacer. Jaffé, an. 380. L'élection de Nectaire, bien qu'il n'eut été que laïque lors de sa promotion, fut approuvée. Sur la demande de Théodose des lettres de communion furent envoyées dans ce sens. Pour l'affaire d'Antioche, on la laissa dans l'état.

Après avoir étudié dans leur ensemble et leur suite les relations de Damase avec l'Orient, voyons en détail et brièvement ses actes particuliers contre les hérésies et les schismes de ce pays.

6° *Arianisme d'Orient.* — Nous n'avons presque rien de spécial à ajouter en ce qui concerne cette hérésie. De l'arianisme pur il ne restait plus que quelques vieux tenants, possédant, il est vrai, les grands sièges, tels qu'Eudoxe de Constantinople, Euzoius d'Antioche, mais ils étaient déjà déconsidérés. Acace et Eunome, retirés à l'écart, n'avaient plus guère d'influence. Leur plus grande force c'était l'appui de Valens : elle devait tomber avec lui. Et même si puissante qu'elle fût, elle ne contrebalançait pas le crédit des grands docteurs de ce temps, surtout des Cappadociens. Néanmoins, Damase insistait toujours sur la reconnaissance du concile de Nicée et l'annulation de celui de Rimini. Ce concile, disait-il, manque de toute valeur, parce qu'il n'a pas l'approbation de l'évêque de Rome, dont on doit solliciter le jugement avant tout. Mansi, *Concil.*, t. III, n. 43; Jaffé, n. 242. En 369, après le concile de Rome, il rédigea une formule (*tomus* ou *typus*) qui fut envoyée plus tard aux évêques d'Orient. Ceux-ci le signèrent à plusieurs reprises. Au concile d'Antioche de 379 sous Mélèce, 157 d'entre eux apposèrent à une formule semblable leurs souscriptions, qui furent gardées dans les archives romaines. Coustant, *Epist. rom. pont.*, p. 500; Duchesne, p. 421, note 2.

7° *Apollinaristes, sabelliens, eunomiens, macédoniens, photiniens.* — Vers 380, dans un synode romain, Damase rédigea une *Confessio fidei catholicæ*, où il résumait en « vingt-quatre anathèmes » toutes ses condamnations contre les hérésies orientales. Un premier anathème vise ceux qui ne reconnaîtraient pas au Saint-Esprit unité de puissance et de substance avec le Père et le Fils : viennent ensuite des anathèmes contre les sabelliens, les ariens, les eunomiens, les macédoniens, les photiniens, les apollinaristes et la doctrine attribuée à Marcel d'Ancyre; puis recommence une série d'anathèmes relatifs au Saint-Esprit pour affirmer plus énergiquement sa divinité essentielle et sa consubstantialité par rapport au Père et au Fils. Cette *Confessio fidei* fut envoyée à Paulin d'Antioche. Denzinger, *Enchiridion*, n. 22-45; Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 410, note. Marcel d'Ancyre ne fut pas nommé dans la condamnation de ses erreurs, parce qu'il avait été jadis soutenu par le pape Jules, et parce qu'il s'était rapproché récemment d'Athanase, par une profession de foi que ce docteur avait jugée suffisante. Par ses opinions sur la consubstantialité qu'il semblait pousser jusqu'au sabellianisme, il compromettait les partisans du consubstantiel et on reprochait aux Romains et à Paulin d'Antioche de le fréquenter. Apollinaire avait été aussi longtemps l'ami de Rome, d'Athanase et de Paulin à cause de sa fidélité à la foi de Nicée. Plus tard il donna des leçons à saint Jérôme.

Mais les mélétiens le tenaient en défiance à cause de ses relations. Il donna raison à ceux-ci, et tort à ceux-là, quand, à partir de 371, par réaction contre l'arianisme, il aboutit au système qui porte son nom. Athanase, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse le combattirent, et les Orientaux, par l'intermédiaire de saint Basile, prièrent souvent Damase de se désolidariser d'avec lui en le condamnant. Damase le fit enfin dans un concile de 376; il chargea saint Jérôme de rédiger une profession de foi que devaient signer les apollinaristes qui voudraient revenir à l'unité : il l'envoya aux évêques d'Orient, et en pressa l'adoption surtout quand Vitalis, après son retour de Rome, compromit Paulin en se faisant apollinariste. En 378, il déposa ensemble Apollinaire, Vitalis et Timothée, et rappela cette déposition dans la lettre synodale que nous avons citée plus haut. Jaffé, n. 378.

Quant aux pneumatomaques, auxquels s'était rallié Eusthate et que l'on appelait aussi macédoniens, signalés d'abord par saint Athanase à l'empereur Jovien, combattus par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, Didyme l'Aveugle, saint Ambroise, ils furent condamnés par Damase dans les conciles de Rome de 369, de 374 et et en 380. On a prouvé que la formule qui est en tête du décret de Gélase, *De libris recipiendis*, est celle qu'il rédigea. Thiel, *Epist. rom. pont.*, p. 53. Le concile de Constantinople de 381 confirma cette condamnation.

Tout ce qu'on a dit jusqu'ici fait suffisamment connaître l'attitude de Damase à l'égard des Églises d'An-

tioche, d'Alexandrie et de Constantinople. Il était d'accord avec le successeur d'Athanase, Pierre d'Alexandrie, auquel il écrivit des lettres de consolation lorsqu'il fut exilé sous Valens en 374. Il l'accueillit favorablement à Rome et se laissa trop influencer par lui dans ses rapports avec saint Basile et saint Mélèce, il lui donna des lettres de communion lorsqu'il s'en retourna. Jaffé, n. 56, 58. Il s'en fallut peu que Timothée, son successeur, ne lui créât une mauvaise affaire en protégeant Maxime le Cynique contre Grégoire de Nazianze. Enfin, pour ce qui regarde Antioche, il donna toujours sa faveur à Paulin et aux siens, ce qui faillit le tromper sur Vitalis, le paralysa quelque temps envers Apollinaire, ne lui permit pas de goûter Mélèce et de s'entendre pleinement avec Basile.

On attribue maintenant à Damase le catalogue des saintes Écritures, si important dans l'histoire du canon, que l'on mettait jadis sous le nom de Gélase. Mansi, t. VIII, col. 153; Thiel, p. 52-54. Ce catalogue fut composé sous l'influence de saint Jérôme, au concile de 374. C'est à lui que se réfère le concile d'Hippone, qui en 393 donne une liste semblable.

Damase est un des premiers papes qui ait affirmé avec une grande force par ses paroles et ses actes la primauté universelle de l'Église romaine. Il répète fréquemment qu'elle a le droit de juger de tout, dans la chrétienté, des personnes et des choses. Il fonde cette primauté sur saint Pierre, et c'est sur lui qu'il fonde aussi les droits subordonnés des patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie que cet apôtre aurait institués. Il ne connaît d'ailleurs Constantinople que comme un siège ordinaire. Les Églises d'Orient, comme nous l'avons vu par leurs appels, lui font écho, quoique quelquefois de mauvaise grâce. Les Pères du concile de 381 n'osent lui soumettre leur canon sur la primauté d'honneur de Constantinople, bien qu'il reconnaisse indirectement la suprématie de Rome. Saint Jérôme, sollicité par les partis qui divisaient Antioche, se réfère solennellement à Damase. *Epist.*, XV, XVI, *P. L.*, t. XXII, col. 355-359. Saint Ambroise fait de même à différentes reprises. *Ubi Petrus, ibi Ecclesia. P. L.*, t. XIV, col. 1082. Théodose, dans ses lois de 380 et 381, ne pouvait manquer de le désigner pour le représentant officiel de l'orthodoxie en Occident. C'est à son sujet qu'Ammien Marcellin et le préfet Prétextat parlent du faste des évêques de Rome.

Il y aurait encore lieu de parler des rapports de Damase avec saint Jérôme, dont il fit son secrétaire pour les affaires d'Orient surtout, et son consulteur pour les questions d'Écriture sainte et de liturgie; on sait qu'il chargea ce grand homme de reviser la Vulgate.

Il faudrait aussi parler du soin que Damase prit des catacombes, de l'honneur qu'il rendit aux martyrs, des inscriptions en vers qu'il fit graver admirablement sur leurs reliques par Furius Dionysius Philocalus pour en assurer l'authenticité. De Rossi, *Inscript. christianæ*, Rome, 1888, t. II. Mais ces aspects ne sont pas d'ordre purement théologique. Damase mourut le 11 décembre 384, presque octogénaire; sa fête est le 11 décembre.

Les historiens n'ont pas encore fixé absolument la chronologie des conciles et des lettres de Damase, nous avons suivi Duchesne de préférence : *Liber pontificalis*, t. I, p. 212-215; *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 398-416, 447-484 et passim; Grisar, *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter*, t. I, p. 257-283; *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. VIII, p. 190-198; Rade, *Damasus, Bischof von Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1892; Merenda, *De sancti Damasii papæ opusculis et gestis, P. L.*, t. XIII, col. 111-348; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, t. VIII, p. 386-424; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. VI, p. 454-377; Jaffé, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, p. 37-40; Coustant, *Epistolæ romanorum pontificum*, t. I; Mansi, *Concil.*, t. III, col. 443, 459, 462, 477, 485; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 980; S. Damase, *Opera, P. L.*, t. XIII, col. 347-442; Rufin, *H. E.*, l. II, c. X, *P. L.*, t. XXI, col. 521; Wittig, *Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik*, Rome, 1902; Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., t. II, col. 1107.

A. CLERVAL.

2. DAMASE II, pape, 1047-1048. Clément II étant mort le 9 octobre 1047, les Romains envoyèrent une ambassade à l'empereur d'Allemagne, Henri III, pour le prier de désigner un pape. Après avoir pensé à l'archevêque de Lyon, Halinard, qui se déroba, il choisit le Bavarois Poppo, évêque de Brixen, dans le Tyrol. C'était le 25 décembre à Saint-Poëlten. Pour lui venir en aide, il lui fit une donation, et lui permit de garder son évêché. Parti pour Rome, au commencement de 1048, Poppo trouva le siège pontifical occupé par Benoît IX de Tusculum, qui s'était fait nommer, le 8 novembre 1047, grâce à ses largesses au peuple, et le margrave de Toscane, Boniface, refusa de le conduire. L'empereur, près de qui il dut revenir à Ratisbonne, le renvoya en Italie, avec une lettre menaçante pour Boniface. Benoît IX dut se retirer après avoir tenu Rome 8 mois et 9 jours, et Poppo, conduit par le margrave, bien accueilli par le peuple, fut sacré à Saint-Pierre, le 17 juillet 1048 : il prit le nom de Damase II. Malheureusement il mourut, à Palestrina, au bout de 23 jours, le 9 août 1048, on ne sait de quelle maladie. Il fut enseveli à Saint-Laurent hors les murs, et son sarcophage se voit encore dans le portique extérieur.

Jaffé, *Regesta*, t. I, p. 528; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 274; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1897, t. II, p. 211; Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, t. II, p. 437; Langen, *Geschichte der röm. Kirche*, p. 445; Delarc, *Grégoire VII*, t. I, p. 93-99; dans Pertz, *Monumenta Germaniæ, Scriptores*, voir *Annales Romani*, t. V, p. 469; *Anselmi Gesta*, t. VII, p. 228; *Lamberti Hirsch.*, t. V, p. 154; *Bonizo*, t. II, p. 803.

A. CLERVAL.

DAMBERGER Joseph Ferdinand, historien de l'Église, naquit à Passau (Bavière) le 1er mars 1795; ordonné prêtre en 1818, il travailla quelques années dans le ministère pastoral; il était prédicateur de la cour à Saint-Cajetan de Munich, quand il demanda à être reçu dans la Compagnie de Jésus, où il entra, en 1837, à Brieg en Suisse; il professa l'histoire au séminaire de Lucerne (1845-1847); expulsé avec ses confrères, en 1847, il fut obligé de se réfugier en Italie; il passa les dernières années de sa vie à Schäftlarn près de Munich, comme confesseur des religieuses dites Dames anglaises; il y mourut le 1er mai 1859. Il a publié : *Synchronistische Geschichte der Kirche und Welt im Mittelalter*, 15 in-8° avec complément critique pour chaque volume (le XVe vol., s'arrêtant à l'année 1378, a été édité par les soins du P. D. Rattinger, S. J.), Ratisbonne, 1850-1863 : ouvrage d'une immense érudition; son plan le rend un peu pénible à lire, mais, par la richesse des informations et par la discussion approfondie des mensonges de l'histoire anticatholique, il a mérité d'être appelé un véritable arsenal pour la défense de la vérité historique et de l'Église.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. II, col. 1786-1787; Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1062; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1362-1363; *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, t. IV, p. 716.

Jos. BRUCKER.

DAMEN Armand, théologien belge, né à Tongres en 1656 ou 1657. Il fit ses humanités chez les chanoines réguliers de sa ville natale. Dès lors il annonçait les plus heureuses dispositions, au point d'éclipser tous ses condisciples. En 1673, il vint à Louvain, où il devait passer le reste de sa vie. Il y suivit les cours de philosophie pendant deux ans, au Collège du Porc, et les cours de théologie, pendant quatre ans environ, au Grand Collège du Saint-Esprit. A peine ordonné

prêtre, il fut vicaire, puis curé de la paroisse Saint-Michel; mais les fonctions de son ministère ne l'empêchèrent pas de poursuivre ses études et de conquérir successivement la licence et le doctorat en théologie. C'est en 1699 qu'il obtint ce dernier grade. A partir de ce moment, il resta attaché au Grand Collège des théologiens en qualité de vice-président; et bientôt l'archevêque de Malines, Humbert, le créait archiprêtre du district de Louvain. Vers le même temps, les consuls de la cité reconnaissaient ses mérites en le nommant chanoine de la collégiale de Saint-Pierre et professeur à la faculté de théologie, où ses collègues ne tardèrent pas à lui conférer le titre de « régent ». A la mort de Martin Steyaert, en 1701, il lui succéda comme doyen du chapitre de Saint-Pierre, comme directeur des « sabbatines » et comme président du Grand Collège. Mais les devoirs de cette présidence constituaient un fardeau trop lourd pour sa débile santé, et dès le 22 mai 1702 il l'échangeait contre celle du Collège de Divæus. Le 16 juillet 1713, il fut transféré à la direction du Collège d'Arras, où il habita désormais et où il mourut, le 29 octobre 1730, dans sa 74e année. Outre ses autres fonctions, il avait été appelé, par le suffrage unanime des électeurs, à la charge, alors très importante et très honorable, de conservateur des privilèges académiques.

A un caractère aimable et à une activité multiforme et incessante Damen joignait, comme professeur et comme écrivain, une juste aversion pour les nouveautés théologiques et un grand zèle pour les droits du saint-siège. On en pourra juger par la liste de ses ouvrages ou opuscules. Nous avons de lui : 1° *Doctrina et praxis S. Caroli Borromæi de pœnitentia cæterisque controversiis moralibus hodiernis,* 3 in-12, Louvain, 1697. C'est un commentaire des ordonnances et instructions du saint archevêque de Milan, où Damen a eu soin de reproduire toujours en entier les textes qu'il commente. Il est spécialement dirigé contre le rigorisme des jansénistes relatif à l'absolution des pécheurs d'habitude et des récidivistes, à la confession et à la communion des enfants, à la fréquente communion, etc. La deuxième partie est une réponse à Jean Opstraet, qui avait attaqué les conclusions de la première. L'ouvrage a été réimprimé à Louvain en 1703, et, une seconde fois, en 1711. 2° *Oratio de cathedra Petri ut est regula fidei,* in-12, Louvain, 1721. L'auteur y défend, comme « antique et continuelle doctrine des théologiens de Louvain », la thèse de l'infaillibilité personnelle du pape. Il l'énonce ainsi : « Une définition qui, concernant des choses de foi, de mœurs et de religion auxquelles l'Église entière est intéressée, part de la seule chaire de Pierre et s'adresse à tous les fidèles, est règle de foi, même indépendamment de l'intervention d'un concile général et antérieurement à l'assentiment de l'Église universelle. Or le pontife romain définit *ex cathedra* quand il prescrit à toute l'Église quelque chose à croire. » Parmi les documents cités figure une déclaration collective et très explicite, émise par la faculté de théologie en 1588, et au bas de laquelle on lit, entre autres noms, ceux de Michel Baius et de Jansénius d'Ypres. 3° *Oratio de dogmatica bulla Unigenitus,* in-12, Louvain, 1724 : démonstration du caractère dogmatique et strictement obligatoire de la bulle en question. Cette étude se trouve complétée par la suivante : 4° *Brevis solutio super tribus his quæsitis : 1. An inobediens constitutioni Unigenitus fit excommunicatus? 2. An fit schismaticus? 3. An fit hæreticus?* in-4°, Louvain, 1727. La réponse est affirmative sur toute la ligne, à la condition d'entendre les deux premiers points de ceux qui manifestent leur insoumission. 5° *Dissertatio de numero episcoporum ad validam ordinationem episcopi requisito,* in-4°, Louvain, 1725. Damen soutient que le concours de trois évêques est, sauf dispense du pape, nécessaire non seulement pour la légitimité, mais aussi pour la validité; d'où il infère l'absence de tout caractère épiscopal en Corneille Steenhoven, soi-disant archevêque d'Utrecht, qui s'était fait sacrer par Varlet, évêque de Babylone, d'ailleurs « excommunié, suspens et irrégulier ». Van Espen se fit le champion de la cause de Steenhoven. 6° Ce fut l'occasion de la *Dissertatio IIa de numero episcoporum ad validam ordinationem episcopi requisito,* in-4°, Louvain, 1725. L'année suivante, paraissait : 7° *Oratio de pontificio hoc oraculo : « Universitas Lovaniensis sanctæ Romanæ Ecclesiæ devota et fidelis est filia, »* in-12, Louvain, 1726. Cet éloge avait été adressé à l'école de Louvain par Pie IV, en 1561. Il est ici justifié par une brève esquisse de l'attitude de l'université en différentes circonstances, mais surtout à l'époque du concile de Bâle. Le même thème est repris dans : 8° *Prosecutio orationis habita die 17 junii 1727,* in-4°, Louvain, 1727. Nous possédons trois études en tête desquelles Damen n'a pas mis son nom, mais qui sont certainement de lui; c'est d'abord : 9° *Relationis operum ex aliquo benevolentiæ in Deum affectu obligatio ac necessitas, strenue asserta per theologum Lovaniensem,* in-4°, Louvain, 1729. Il y ajouta bientôt : 10° *Relationis operum ex aliquo benevolentiæ in Deum affectu obligatio ac necessitas, denuo asserta per theologum Lovaniensem,* in-4°, Louvain, 1730. Dans ces deux écrits, le « théologien de Louvain » plaide, contre Vanroye, docteur de Sorbonne, pour une thèse chère à son école. Il la justifie sans peine de l'accusation de baianisme et de quesnellisme. Il ajoute qu'au demeurant une relation *virtuelle, ex parte operis,* suffit, et que le « sentiment de bienveillance » qui la réalise n'appartient pas nécessairement à la vertu théologale de la charité proprement dite. Surtout, ni lui ni ses amis n'ont jamais dit ou pensé que « les infidèles pèchent dans tous leurs actes ». Ces observations sont encore corroborées : 11° par une *Dissertatio de referendis operibus in Deum et de operibus infidelium, auctore theologo Romano-catholico,* in-4°, Louvain, 1729. La dernière œuvre de notre auteur est : 12° *Dissertatio de veritate hujus propositionis : « Jansenius non fuit jansenista, »* in-4°, Louvain, 1729. L'affirmation d'apparence paradoxale est soutenue et expliquée de façon fort simple : qui dit janséniste dit hérétique; or Jansénius n'a pas été hérétique : il n'a pas eu conscience de ses erreurs, réprouvées par l'Église seulement après sa mort; à plus forte raison, n'a-t-il pas eu cette opiniâtreté dans l'erreur, sans laquelle il n'y a point d'hérésie. Il s'agit évidemment de la personne de Jansénius, et non de sa doctrine. Quant à celle-ci, « nul vrai catholique » ne peut soit nier que l'*Augustinus* « contienne diverses hérésies, » soit défendre une seule des cinq fameuses propositions. Damen rappelle fort à propos le mot de Vincent de Lérins : « Étranges vicissitudes des choses! Les auteurs d'une opinion sont catholiques, et ses défenseurs sont réputés hérétiques. Les maîtres sont absous, mais les disciples sont condamnés. »

Reusens et Barbier, *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique,* Louvain, 1881, t. XVII, p. 173, 386; De Ram, *De laudibus quibus veteres Lovaniensium theologi efferri possunt,* Louvain, 1848, p. 14, 58, 133.

J. FORGET.

DAMIANI DE TUHEGLI Jean, théologien hongrois, né à Tuhegli le 21 juin 1710, mort vers 1780. Il vint à Rome en 1726 et étudia à Fermo sous les auspices de Benoît XIII; il fut ordonné prêtre, le 5 mars 1735. De retour à Rome, il fut bien accueilli par Clément XII, qui le proposa au choix d'Émeric d'Esterhazy pour un canonicat de Presbourg. Il occupa diverses autres places dans la hiérarchie ecclésiastique de son pays. Il a publié : 1° *Doctrina veræ Christi Ecclesiæ ab omnibus præcipuis antiqui, medii et novi ævi hæresibus vindi-*

cata, in-8°, Ofen, 1762; 2° *Justa religionis coactio,* etc., in-8°, *ibid.,* 1765, où il traite des divers moyens de faire rentrer les dissidents dans l'Église catholique. Il a laissé un ouvrage manuscrit intitulé : *Examen libri symbolici Russorum.*

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XII, p. 857-858.

E. MANGENOT.

DAMIANITES ou **DAMIANISTES,** voir DAMIEN 1.

1. DAMIEN, patriarche copte d'Alexandrie, 578-605, et fondateur de la secte des damianites ou tétradites. Depuis les controverses entre Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse sur la corruptibilité ou non du corps du Christ, le parti monophysite comptait deux grandes fractions : les sévériens ou corrupticoles, les julianistes ou aphtartodocètes et phantasiastes. En Égypte, à la mort du patriarche Timothée IV, 8 février 536, chacun des deux partis lui donna un successeur, Théodose Ier pour les sévériens, Gaïanus pour les phantasiastes. Ni l'un ni l'autre ne put se maintenir en charge, par suite de l'opposition de la cour byzantine, qui exila les deux concurrents et imposa le candidat chalcédonien. Théodose Ier mourut en exil le 22 juin 567. La vacance du siège patriarcal dura jusqu'en 576, où des évêques syriens envoyés par Paul, le patriarche monophysite d'Antioche, élurent et sacrèrent un certain Théodore. Furieux de ce choix, auquel ils n'avaient eu aucune part, les théodosiens lui opposèrent, automne 576, Pierre IV, qui rompit la communion avec Paul d'Antioche. Ce dernier, du reste, était alors brouillé avec le fameux Jacques Baradaï, qui était en excellents rapports avec Pierre IV. Lorsque celui-ci mourut le 19 juin 578, on nomma pour son successeur un Syrien d'origine, Damien, qui adopta sa ligne de conduite et donna son nom à ses partisans. On les appelait, en effet, alternativement sévériens ou théodosiens ou damianites, ou angélites, à cause du lieu où ils se réunissaient à Alexandrie. Damien rejetait la doctrine chalcédonienne, l'hérésie phantasiaste de Julien, celle des trithéistes lancée par Jean Philopone, ainsi qu'on le voit par sa lettre synodique et sa lettre sur la mort de Jacques Baradaï. Michel le Syrien, *Chronique,* trad. Chabot, t. II, p. 325-334, 339-342. En même temps, il anathématisait « l'insensé Sabellius de Libye », Michel le Syrien, t. II, p. 331, col. 2, dont on l'accuse pourtant de reproduire la doctrine.

Le trithéiste Jean Philopone avait admis « la pluralité des essences et des natures dans la Trinité sainte, divisant et séparant avec les personnes l'unique essence indivisible ». Il semble que, pour avoir voulu trop réfuter les tenants de cette doctrine : Jean Philopone, Probus, Sergius l'Arménien, etc., Michel le Syrien, t. II, p. 362 sq., Damien soit tombé dans l'hérésie contraire, dans le sabellianisme. Timothée de Constantinople, *De receptione hæreticorum, P. G.,* t. LXXXVI, col. 60, l'accuse d'admettre, avec la distinction des trois personnes divines, « un Dieu commun, une sorte de déité inexistante, par la participation indivise de laquelle chacune des trois personnes est Dieu. » Dans ce système, toujours d'après Timothée, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont nommés hypostases, et chaque personne, prise à part, est Dieu; quant au Dieu commun, il est nommé substance et nature. C'est pourquoi, on reprochait à Damien d'être tétradite, c'est-à-dire d'admettre quatre dieux. Saint Sophrone, *Epistola synodica ad Sergium, P. G.,* t. LXXXVII, col. 3193, loue les réfutations que Damien avait faites du système trithéiste, mais il le traite de « nouveau Sabellius ». De même, le patriarche monophysite Pierre d'Antioche, son grand adversaire, lui reproche de dire que « les propriétés constitutives des personnes de la Trinité sainte étaient les personnes mêmes. » Michel le Syrien, t. II, p. 365. De même encore Athanase d'Antioche, peu après l'accord fait en 609 avec les disciples de Damien, avoue que, d'après celui-ci, « l'innascibilité est la personne du Père, la filiation la personne du Fils, la procession la personne du Saint-Esprit. » Michel le Syrien, t. II, p. 387, col. 2. En somme, d'après l'ensemble de ces témoignages contemporains, qui contredisent celui de Timothée de Constantinople, Damien avait remis en circulation le sabellianisme. Cette doctrine fut vivement combattue par les monophysites d'Antioche, surtout par le patriarche Pierre, qui écrivit trois traités à ce sujet. On essaya de s'entendre à la conférence de Gabita en Arabie, vers 586, mais en vain, par suite de la mauvaise volonté qu'y apporta Damien. Michel le Syrien, t. II, p. 369-371. Plus tard, après la mort des deux adversaires, dans une série de conférences qui se tinrent particulièrement à Alexandrie en l'année 609, l'entente fut rétablie entre les deux Églises monophysites d'Antioche et d'Alexandrie, et les deux patriarches de ces Églises, Athanase et Anastase, publièrent, sous leur signature commune et celle de plusieurs évêques, l'acte officiel d'union. C'était une exposition de la vraie doctrine sur le mystère de la Trinité, dans laquelle on ne blâma ni Damien d'Alexandrie, ni Pierre d'Antioche; l'acte d'union ne voit dans leurs disputes théologiques qu'une « querelle de mots ». Michel le Syrien, t. II, p. 391, col. 1. Mais nous savons par les lettres d'Athanase que la doctrine de Damien fut formellement rejetée dans les conférences et que, si l'acte d'union n'en parle pas, c'est que les Alexandrins s'y étaient opposés. Il y eut encore des damianites, qui restèrent fidèles à la doctrine du maître. Voir les pièces officielles de cette réunion dans Michel le Syrien, t. II, p. 381-399.

S. VAILHÉ.

2. DAMIEN (Saint Pierre), cardinal-évêque d'Ostie, docteur de l'Église. — I. Vie. II. Action apostolique. III. Œuvres. IV. Doctrine.

I. VIE. — 1° *Sa jeunesse.* — C'est à ses contemporains, au disciple qui écrivit sa vie, aux documents pontificaux de l'époque, surtout à ses *Lettres* et à ses *Opuscules,* qu'il faut demander des renseignements précis sur les principaux événements de son existence, sur le rôle actif qu'il joua dans l'Église, sur sa doctrine.

Henschenius, *Acta sanctorum,* 2e édit., t. III februarii, p. 412-433, le fait naître en 988, à cause des allusions fréquentes à sa grande vieillesse qu'on trouve dans ses écrits, à partir de l'an 1060. Mais Baronius, avec plus de raison, place la date de sa naissance en 1007; car Pierre Damien, *Opuscul.,* LVII, 5, dit expressément qu'Otto était mort à peu près cinq ans avant qu'il ne vînt lui-même au monde, et nous savons qu'Otto mourut le 28 janvier 1002. Il naquit à Ravenne, de parents pauvres, surchargés de famille; sa mère l'abandonna tout d'abord, puis le reprit et mourut quand il n'était encore qu'enfant. Devenu orphelin, il fut employé par l'un de ses frères à des travaux grossiers, notamment à la garde des pourceaux. Mais telle était son intelligence qu'un autre de ses frères, nommé Damien, d'où son nom de *Damiani* ou *Damianus,* se chargea de son instruction et l'envoya étudier à Faënza, puis à Parme. *Opuscul.,* XLII, 7. Ses progrès tinrent du prodige, et bientôt il fut à même de professer à son tour, ce qu'il fit avec un grand succès. La fortune lui vint avec la renommée. Mais, sans se laisser séduire par l'une ou par l'autre, et craignant de céder à la fougue de ses passions ou aux dangers du monde, il entra chez les religieux de Fonte Avellana, au diocèse de Gubbio, en Ombrie. C'était vers 1035 et il avait alors 28 ou 29 ans.

2° *Dans le cloître.* — Devenu moine, il commence par se livrer à un ascétisme rigoureux. Aux austérités de la règle bénédictine, il ajoute d'autres pratiques de pénitence volontaire, qui le privèrent pour longtemps de sommeil. Son ardeur au travail était sans égale. Sou-

vent, sur l'ordre de son supérieur, il dut exhorter ses frères; il y déploya tant de zèle et y réussit si bien qu'il fut appelé dans des monastères voisins, où il exerça un apostolat apprécié. Bientôt (vers 1040) supérieur de Fonte Avellana, il fonde d'autres couvents. On aurait pu le croire exclusivement occupé à se sanctifier et à sanctifier ses religieux, à restaurer et à renforcer la discipline monastique, tant il était épris de l'idéal de la vie claustrale, et tant les désordres et la décadence des mœurs réclamaient une direction vigoureuse, mais ni l'attention vigilante, ni les soins multiples qu'il ne cessa jamais de consacrer à la réforme du cloître et à la promotion de la vie religieuse n'absorbèrent l'activité de son zèle. Il avait, en effet, un puissant amour pour l'Église, qu'il voulait pure et féconde dans la conduite de tous ses ministres sans exception, d'un bout à l'autre de la hiérarchie ecclésiastique.

3° *Ses rapports avec les papes.* — Pendant la première moitié du XIe siècle, l'Église avait passé par de rudes épreuves. Durant plus de trente ans, les comtes de Tusculum exploitèrent le siège romain comme un fief de famille, en le faisant occuper successivement par les deux frères, Benoît VIII (1012-1024) et Jean XIX (1024-1033), et leur neveu, Benoît IX (1033-1048), qui, pape à douze ans, déshonora la tiare par ses débordements. Renversé par une émeute, en 1044, Benoît IX se voit opposer Sylvestre IV (1044-1046), rentre dans Rome par la force des armes et vend, dit-on, le pontificat à Jean Gratien, Grégoire VI (1045-1046), sauf ensuite à faire valoir quand même ses droits. On eut ainsi trois papes à la fois. Grégoire VI avait, du moins, pour lui, la droiture des intentions et le désir sincère de remédier aux maux de l'Église; il sut choisir pour chapelain un homme de valeur, le célèbre Hildebrand, le futur Grégoire VII.

A ce moment difficile, Pierre Damien entre en jeu et prend contact avec la papauté qu'il va servir de toutes ses forces. Il commence par féliciter Grégoire VI de son élévation au souverain pontificat; dans l'espoir de le voir combattre et bannir de l'Église le double fléau de l'incontinence des prêtres et de la simonie, il lui écrit pour lui dénoncer en particulier trois églises gouvernées par d'indignes prélats. « Par votre zèle contre l'évêque de Pesaro, dit-il, on jugera de ce que l'on doit espérer de bon pour les autres églises. » *Epist.*, l. VII, epist. I, *P. L.*, t. CXLIV, col. 206. Le concile de Sutri déposa, pour cause de simonie, Sylvestre III et Benoît IX. Quant à Grégoire VI, également déposé d'après Mgr Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 271, ou volontairement démissionnaire à l'exemple de saint Grégoire de Nazianze, comme le croit Baronius, *Annal.*, an. 1046, n. 3, il partit pour l'Allemagne avec Hildebrand. Son successeur, le pieux évêque de Bamberg, Suidger, prit le nom de Clément II (1046-1047). Pierre Damien reçoit mandat de l'empereur Henri III d'aller à Rome pour aider le nouveau pape de ses conseils; mais il s'en défend tant qu'il n'aura pas reçu l'ordre même du pape. Dans la lettre qu'il écrit à ce sujet à Clément II, il a soin de notifier le désordre qui règne dans les églises de sa province, grâce au faste des évêques, la plupart chargés de crimes. « Travaillez, lui dit-il, à relever la justice qu'on foule aux pieds avec mépris; usez des rigueurs de la discipline ecclésiastique pour que les méchants soient humiliés et que les humbles se reprennent à l'espérance. » *Epist.*, l. I, epist. III, *P. L.*, t. CXLIV, col. 208.

A la mort de Clément II, le comte de Tusculum fait proclamer Benoît X. Mais ce dernier se retire devant le candidat de l'empereur, Damase II (1048), qui ne régna qu'un mois à peine, et fut remplacé par Brunon d'Éguisheim, évêque de Toul et parent d'Henri III, Léon IX (1048-1054). Les ennemis de l'austère réformateur qu'était Pierre Damien le dénoncèrent au nouveau pontife. L'ayant appris, Pierre écrit au pape pour le prier, avec autant de fermeté que de modestie, de surseoir à toute décision le concernant avant d'avoir été entendu. « Je ne cherche la faveur d'aucun mortel; je ne crains la colère de personne; je n'invoque que le témoignage de ma propre conscience. » *Epist.*, l. I, epist. IV, *ibid.*, col. 208-209. Une telle franchise ne dut pas déplaire à Léon IX, car nous le voyons se faire aider par Pierre Damien dans la réforme du clergé. C'est alors que notre saint composa son fameux *Gomorrhianus, Opuscul.*, VII, *P. L.*, t. CXLV, col. 159-190, *contra quatrimodam carnalis contagionis pollutionem.* Est-ce à la suite de cet ouvrage, dont le pape lui sut gré, que Léon IX, au concile de Rome de 1049, prononça des peines canoniques contre les clercs coupables? Nous l'ignorons et le pontife lui témoigna même quelque froideur, à laquelle Damien se montra très sensible. Toujours est-il que le décret se trouve répondre aux vues de Pierre, qui le loue dans son *Opuscul.*, VI, *Gratissimus*, t. CXLV, col. 150-151.

4° *Son cardinalat.* — A Léon IX succède Victor II, qui meurt le 28 juillet 1057, et est suivi dans la tombe par l'empereur Henri. L'empire était vacant, on en profite pour nommer le cardinal de Lorraine, qui fut Étienne IX (X) (1057-1058). Ce pape, au nom de l'obéissance, impose à Pierre Damien le titre de cardinal-évêque d'Ostie. Il meurt trop tôt pour accomplir l'œuvre de la réforme que ne cesse de poursuivre Pierre Damien; et sa mort permit au parti des comtes de Tusculum de fomenter un schisme par la nomination de Jean, évêque de Velletri, sous le nom de Benoît X (1058-1059). Mais le nouveau cardinal proteste aussitôt et traite Benoît X de simoniaque et d'intrus. Il rejoint à Sienne Hildebrand, qui revenait d'une mission, et contribue à l'élection de l'évêque de Florence, Gérard de Bourgogne, qui prit le nom de Nicolas II (1059-1061). Très vraisemblablement, c'est sur les conseils d'Hildebrand et de Pierre Damien que Nicolas II porta le célèbre décret de 1059, par lequel, pour assurer désormais l'indépendance des élections pontificales, le choix du pape était exclusivement confié au collège des cardinaux, le dernier mot devant rester aux cardinaux-évêques, l'empereur ne conservant plus que le droit de confirmation et le peuple celui d'approbation. Cf. Scheffer-Boichorst, *Die Neuordnung der Papstwahl durch Nicolaus II*, Strasbourg, 1879.

Pierre Damien, plus que jamais décidé à poursuivre sa campagne contre les vices de l'époque, écrit à Nicolas II, *Opuscul.*, XVII, *De cœlibatu sacerdotum, P. L.*, t. CXLV, col. 379-388, pour qu'il réprime l'incontinence des clercs qui scandalisait les fidèles et avilissait le sacerdoce. Dans le même but, il s'adresse au cardinal Pierre, à l'évêque de Turin et à la duchesse Adélaïde, pour les presser d'arrêter le cours des débordements du clergé et de mettre en vigueur le décret de Léon IX contre les clercs incontinents et leurs concubines. *Opuscul.*, XVIII. Avec Anselme de Lucques, le futur Alexandre II, il est envoyé à Milan pour y régler les affaires ecclésiastiques et rend compte de sa mission à Hildebrand, devenu archidiacre de l'Église romaine. *Actus Mediolani, de privilegio romanæ Ecclesiæ, Opuscul.*, V, t. CXLV, col. 89-98.

5° *Projets de démission.* — Déjà il songe à renoncer à l'épiscopat pour se retirer dans la solitude de Fonte Avellana. *Epist.*, l. I, epist. VIII. Dans une lettre, *Opuscul.*, XXIX, *De abdicatione episcopatus*, t. CXLV, col. 423-442, il témoigne qu'il y aurait renoncé aussitôt après la mort de celui qui le lui avait imposé de force, s'il avait pu obtenir son congé, mais que ne l'ayant pas obtenu alors à cause des troubles de l'Église, il le demande à présent que l'Église est en paix. Il insiste de nouveau dans son *Apologeticus ob dimissum episcopatum, Opuscul.*, XX, et se

plaint qu'on l'ait chargé par surcroît de la visite d'un autre évêché. Mais le pape ne donna pas suite à sa demande, comprenant qu'un homme comme Pierre Damien était indispensable à ses côtés. Du reste, les circonstances difficiles qui suivirent la mort de Nicolas II, survenue au mois de juillet 1061, rendirent sa présence nécessaire. Avec les partisans de la réforme, il contribua, le 1er octobre, à élire Anselme de Lucques, Alexandre II (1061-1073).

5° *Sa retraite.* — Cette fois, pensa-t-il, il aurait gain de cause auprès du nouveau pontife et pourrait fuir le monde corrompu et le faste qui entourait les princes de l'Église pour se retirer dans le cloître. Il est prêt à consacrer le nouvel élu, comme son siège lui en donne le privilège, mais il entend se retirer après avoir déposé une charge qu'il n'avait nullement sollicitée, qu'on lui avait imposée de force; il en a, du reste, manifesté déjà l'intention. Le pape consent à sa retraite, sans toutefois accepter sa démission. Tel n'était pas l'avis d'Hildebrand qui, jugeant sa présence utile à Rome et son appui indispensable, aurait voulu qu'il fût retenu bon gré malgré, au nom de l'obéissance. Cf. Baronius, *Annales,* an. 1061, n. 28. Pierre Damien trouva cette intervention indiscrète. Aussi, dans sa lettre au pape et à l'archidiacre, traite-t-il ce dernier de « verge d'Assur » et de *sanctus Satanas,* c'est-à-dire d'adversaire un peu dur, mais saint. Il compte bien ne pas rester oisif dans sa retraite et ne se désintéresser en rien des affaires de la réforme et des intérêts de l'Église. A l'occasion, il reprendra rang parmi les combattants, acceptera et remplira avec un zèle apostolique les missions qu'on voudra lui confier, soit en Italie, soit au delà des monts. En attendant, pour répondre au désir du pape, il compose la vie de deux de ses disciples, véritables ornements de l'Église, Rodolphe, évêque de Gubbio, et Dominique, surnommé le Cuirassé. Alexandre II se plaint pourtant de la rareté de sa correspondance; le saint s'en excuse sur ses travaux et ses occupations, *Epist.,* l. I, epist. xv, col. 225 sq. mais il est heureux d'apprendre qu'on l'avait déchargé du comté d'Ostie; pourquoi ne le déchargerait-on pas aussi de son évêché? Que le pape, du moins, travaille à réformer les abus dans le concile qu'il allait tenir. En finissant, Pierre Damien glisse huit vers, qui forment un précis des devoirs pontificaux dans les circonstances présentes.

6° *Il poursuit son œuvre de réforme.* — Poursuivant dans le cloître comme à Rome ses projets de réforme, il adresse une lettre aux cardinaux pour les exhorter à servir de modèle, l'épiscopat consistant beaucoup moins, dit-il, dans la magnificence et le faste des ornements extérieurs que dans l'exercice de toutes les vertus. *Epist.,* l. II, epist. i, col. 253 sq. De même il démontre au pape, *Opuscul.,* xxiv, que, d'après la règle et selon l'esprit de saint Augustin, les chanoines réguliers ne doivent rien posséder en propre, mais vivre en communauté avec les revenus de leur église. C'est ce que ratifia le concile romain de 1063, par le canon 4, qui oblige les chanoines à vivre, comme des clercs réguliers, d'une vie commune, à manger à la même table, à dormir sous le même toit et à s'en tenir aux biens de leur église. Alexandre II finit par accepter sa démission, car, dans l'acte de la dédicace de l'église de Saint-Martin des Champs à Paris, en 1067, on trouve la signature de Gérard, ancien prieur de Cluny, avec le titre d'évêque d'Ostie. Cf. Mabillon, *Annales,* l. LXI, n. 10; l. LXXIII, n. 7, 8.

7° *Il lutte contre Cadaloüs.* — Dans l'intervalle, Pierre Damien avait pris une part prépondérante dans l'affaire de l'antipape Cadaloüs. Dès la fin d'octobre 1060, c'est-à-dire quelques jours à peine après l'élection d'Alexandre II, le parti toujours remuant des comtes de Tusculum, d'accord cette fois avec le parti germanique, s'était prononcé en faveur de ce Cadaloüs, au mépris du décret de 1059 sur les élections pontificales. A tout prix, il fallait écarter Honorius II et conjurer le schisme. Résolûment, c'est à l'antipape lui-même que s'en prend Pierre Damien. Condamné comme il l'a été pour crimes, il ne devrait pas, lui écrit-il, pactiser avec la faction qui l'a placé sur le siège de Rome; son élection est nulle, parce qu'elle a été faite à l'insu de l'Église romaine, du sénat, du clergé et du peuple, alors que le siège était déjà légitimement pourvu; si non, gare au jugement de Dieu. *Epist.,* l. I, epist. xx, *P. L.,* t. cxliv, col. 237-247. Loin de tenir compte de pareilles remontrances, Cadaloüs pénètre dans Rome et s'y maintient par la force des armes. Aussitôt, nouvelle lettre, plus virulente encore et sans le moindre ménagement. *Epist.,* l. I, epist. xxi, *ibid.,* col. 248 sq. Pierre compare le faux Honorius II au traître Judas et aux pires tyrans qui ont persécuté l'Église. A l'archevêque de Ravenne, qui paraissait hésiter entre les deux papes, il déclare qu'Honorius est un intrus, que son élection est anticanonique, qu'il s'est fait introniser de nuit à main armée et qu'il est incapable d'interpréter le moindre verset des psaumes. *Epist.,* l. III, epist. iv, *ibid.,* col. 291-292.

D'autre part, il importait de détacher de l'antipape le parti allemand. C'est pourquoi Pierre Damien s'adresse directement à l'empereur et le conjure d'agir en protecteur de l'Église, à l'exemple de Constantin contre Arius, de frapper Cadaloüs, seul moyen de rendre la paix à l'Église et de s'attirer sur lui-même la protection du ciel, sans quoi il est facile de prévoir combien funestes seront les conséquences. *Epist.,* l. VII, epist. iii, col. 437 sq. Si vous êtes le ministre de Dieu, pourquoi ne défendez-vous pas l'Église de Dieu? lui dit-il. Pour lui, il se déclare prêt à tout souffrir pour la défense de l'Église romaine. Mais que pouvait faire le jeune empereur? Car il n'était encore qu'un enfant. Heureusement il avait été confié à la direction d'Annon, archevêque de Cologne, et celui-ci n'avait pas hésité à prendre parti en faveur d'Alexandre II. Cela ne suffisait pas, il devait faire prévaloir en Allemagne sa manière de voir, et c'est ce que lui demande instamment Pierre Damien. *Epist.,* l. III, epist. vi, *ibid.,* col. 294-295. Par la même occasion, et en vue du concile qu'Annon devait tenir, il lui fait parvenir sa *Disputatio synodalis, Opuscul.,* iv, *P. L.,* t. cxlv, col, 67-87, qui n'est autre chose qu'un dialogue imaginé entre un avocat du roi et un défenseur de l'Église romaine. L'avocat prétend que l'élection d'Alexandre II s'est faite sans le consentement du roi, le défenseur réplique que celle d'Honorius II s'est faite à l'insu de Rome et en faveur d'un sujet absolument indigne. Ce qu'il y a de certain c'est que, dans le concile réuni par ses soins au sujet du schisme, Annon fit lire, en présence du jeune Henri, l'opuscule de Pierre Damien, et que l'antipape fut condamné, le 28 octobre 1062. Cf. Baronius, *Annales,* an. 1062, n. 28-68. En Italie, le succès fut plus lent à venir; ce n'est qu'au concile de Mantoue, tenu en 1064, d'après Baronius, en 1067 d'après les notes de Theiner, *Annales,* an. 1064, n. 2-36, notes, n. 1-5, qu'Honorius II fut définitivement réduit. Pierre Damien, prié de se rendre à ce concile en passant par Rome, s'excuse de ne pas se rendre à Rome, mais promet de se trouver à Mantoue. *Epist.,* l. I, epist. xvi, col. 235 sq.

8° *Sa légation en France.* — En 1063, Pierre Damien eut deux missions à remplir, l'une à Florence, l'autre en France. En Gaule, il s'agissait de trancher le différend survenu entre Dragon, évêque de Mâcon, et Hugues, abbé de Cluny, sur la question de savoir si l'abbaye était exempte de la juridiction épiscopale et directement dépendante du pape. Pierre Damien le trancha au concile de Châlons, en faveur de l'abbé contre l'évêque. Son voyage et sa mission ont été racontés par un anonyme contemporain, qui nous fait

connaître certains détails intéressant l'Église de France. *De gallica profectione Domni Petri Damiani, P. L.*, t. CXLV, col. 863-880. On lui avait fait espérer que son office de légat se terminerait à la fin de juillet, mais son séjour se prolongea au point qu'il ne rentra à Fonte Avellana que le 28 octobre. Ce voyage, qu'il appelle « sa mort » à cause des dangers que lui firent courir les partisans de Cadaloüs, ne fut pas sans profit. Il nous a valu l'éloge mérité des moines de Cluny et la connaissance de certaines pratiques dans la récitation ou le chant de l'office, jugées répréhensibles par Pierre Damien, ainsi qu'en font foi ses lettres à l'archevêque de Besançon et à l'abbé Didier du Mont-Cassin.

9° *Sa légation à Florence.* — A Florence, il s'agissait d'apaiser les troubles suscités contre l'évêque Pierre, que les moines et leur parti accusaient de simonie. L'accusation parut peu fondée au cardinal légat. En se prononçant en faveur de l'évêque, Pierre Damien fut accusé lui-même de pactiser avec des simoniaques et dut se retirer sans avoir réussi. Mais, dans sa lettre apologétique au peuple et aux moines de Florence, *De sacramentis per improbos administratis, Opuscul.*, XXX, *P. L.*, t. CXLV, col. 523-530, il affirme qu'il réprouve la simonie et ajoute, ce qu'il avait déjà nettement enseigné dans son opuscule *Gratissimus*, que les sacrements administrés même par des indignes sont valides. Cf. Baronius. *Annales*, an. 1063, n. 7-23. Écrivant à l'ermite Theuzon, qu'il regardait comme le principal instigateur des troubles florentins, il le trouve bien osé de se permettre de juger les prêtres, les évêques, et même le pontife romain. Cf. Baronius, *ibid.*, n. 24-28. Theuzon se soumit; quant aux autres moines, ils s'adressèrent au pape, et cette affaire de Florence fut réglée avec d'autres dans le concile tenu à Rome. Cf. Baronius, *ibid.*, n. 31-61.

10° *Sa légation en Germanie.* — En 1069, nouvelle mission, mais cette fois en Germanie, pour empêcher le jeune empereur Henri IV de divorcer avec Berthe, qu'il avait épousée deux ans avant. Pierre Damien y fut plus heureux qu'à Florence. Dans le concile de Mayence, qu'il réunit pour traiter cette grave affaire, il fit entendre raison à l'empereur.

11° *Sa légation à Ravenne et sa mort.* — Moins de trois ans après, il partait pour Ravenne, sa ville natale, qui avait été frappée d'excommunication par Alexandre II. Le grand coupable était l'archevêque, et il venait de mourir. Pierre Damien représenta au pape qu'il n'était pas juste de punir toute une église pour la faute d'un seul, *Epist.*, l. I, epist. XIV, *P. L.*, t. CXLIV, col. 224, et reçut mandat d'aller réconcilier ses compatriotes. Cet acte de clémence fut le dernier service qu'il rendit à la cause de l'Église; car, à son retour, saisi par un accès de fièvre, il dut s'arrêter à Faenza et y mourut le 22 février 1072. C'était la fête de la chaire de saint Pierre, remarque son biographe qui avait été son disciple, *ut ea videlicet die qua præsens meruit in pastorali Petrus sede locari, eadem Petri discipulum cælestis curia in beatam susciperet sedem.*

On le voit, quels que fussent ses défauts, notamment sa susceptibilité ombrageuse qui l'a fait quelquefois comparer à saint Jérôme, la vie de ce moine austère, de ce réformateur infatigable, de ce champion zélé du siège apostolique, de cet humble démissionnaire des hautes charges ecclésiastiques, méritait bien l'estime des papes, ses contemporains. En l'envoyant en France comme légat, Alexandre II disait de lui : « Nous n'en connaissons pas dont l'autorité soit plus grande, après la nôtre, dans l'Église romaine : il est notre œil, et le ferme appui du siège apostolique. » Dans son bref au bénédictin Constantin Cajetan, éditeur des œuvres de Pierre Damien, Paul V qualifiait notre saint de *doctorem eximium, reipublicæ christianæ et apostolicæ sedis nobilem partem.* Léon XII lui a conféré le titre du docteur de l'Église, par son décret du 1er octobre 1828.

II. ACTION APOSTOLIQUE. — En racontant sa vie, nous avons signalé quelques-uns des actes de son zèle apostolique. Nul plus que lui ne fut animé du désir de réformer l'Église. Il en sentait l'urgente nécessité et il en connaissait les moyens. Il y travailla dans la mesure de ses forces et ne cessa jamais d'y convier les papes. S'il fut « l'œil » d'Alexandre II et le « ferme appui du siège apostolique, » il fut aussi l'émule d'Hildebrand, qu'il ne vit pas monter sur le siège de Pierre. Il a droit à être compté au nombre de ceux qui, au XIe siècle, voulurent libérer l'Église de la double plaie qui la rongeait à l'intérieur, l'immoralité et la simonie, et assurer son indépendance vis-à-vis du pouvoir civil par une entente harmonieuse et réglée.

1° *Dans le cloître.* — Homme du cloître, il est particulièrement pénétré de l'esprit de saint Augustin et de saint Benoît; il marche de pair avec les grands moines de son siècle, saint Romuald, le fondateur de l'ordre des camaldules, en 1012, saint Odilon († 1048) et saint Hugues († 1109), abbés de Cluny, Didier, abbé du Mont-Cassin, le futur Victor III († 1087). Rien n'échappe à son regard vigilant. Il entend que les moines pratiquent la pauvreté, ne gardent pas d'argent, ne multiplient pas leurs sorties et ne s'occupent point des affaires du siècle; car il y a là un danger pour la vertu, et c'est une faute pour quiconque a fait profession de mépriser le monde. *Opuscul.*, XII, *De contemptu sæculi.* La prière de nuit avec ses vigiles ou nocturnes, et celle de jour avec les matines ou laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres et complies, s'imposent à eux. A propos du symbole dit de saint Athanase, qu'on récitait depuis peu, croyait-il, de son temps, à l'office, il remarque que c'est avec raison qu'on l'a placé à l'heure de prime, parce que, la foi étant le fondement et la source des vertus, il convient d'en réciter le symbole à la première heure du jour, qui donne le branle à toutes les autres. *Opuscul., De horis canonicis.* A la prière, les religieux doivent joindre la pratique du jeûne, de la mortification, des disciplines corporelles, selon la règle ordinaire; mais, pour peu qu'ils aient à expier des péchés commis dans le monde, il convient qu'ils ajoutent à l'observance commune des pénitences proportionnées. *Opuscul.*, XIII, *De perfectione monachorum.* Ses deux opuscules XIV, *De ordine eremitarum*, et XV, *De suæ congregationis institutis*, montrent le genre de vie qu'il faisait pratiquer aux religieux de Fonte Avellana et à ceux qui dépendaient de sa congrégation : quatre jours de jeûne par semaine, depuis l'octave de Pâques à la Pentecôte, et de saint Jean-Baptiste au 5 septembre; cinq jours, depuis l'octave de la Pentecôte jusqu'à la fête de saint Jean-Baptiste, et depuis le 5 septembre jusqu'à Pâques; deux carêmes, celui de Noël et de Pâques, où l'on jeûnait tous les jours, excepté le dimanche et certaines fêtes; trois semaines sans jeûne durant toute l'année, aux octaves de Noël, de Pâques et de la Pentecôte; outre les heures canoniales, chant quotidien du psautier ou d'une partie pour les défunts; fréquentes disciplines; les autres exercices rappellent ceux de la *Règle* de saint Benoît et des *Institutions* de Cassien. Aux ermites de sa congrégation, il recommandait le jeûne du samedi en l'honneur de la sépulture de Notre-Seigneur, *Opuscul.*, LIV, et la veille de Noël, de l'Épiphanie, de saint Marc, de la Pentecôte, de saint Jean-Baptiste, et des fêtes des apôtres. *Opuscul.*, LV. Il était grand partisan des flagellations corporelles surérogatoires; il donna connaissance à un moine de ce qui se pratiquait, à ce sujet, dans son monastère, *Epist.*, l. V, epist. VIII, col. 349 sq.; sa lettre, devenue publique, excita le mécontentement des laïques et des clercs, sous prétexte qu'un tel usage était préjudiciable aux pénitences canoniques. Il se

justifia auprès du clergé de Florence : il n'a fait qu'attester ce qui se passe chez lui; au surplus, pratiquer d'autres pénitences que celles qui sont prescrites, quoi de plus licite! Sans doute, lui objecta le moine Cerebrosus, mais à la condition d'éviter tout excès. Et Pierre Damien de répliquer : « S'il est permis de se donner cinquante coups de discipline, comme vous l'avouez, on peut s'en donner soixante ou cent, et même mille, ce qui est bon ne pouvant être poussé trop loin. » *Epist.*, l. VI, epist. XXVII, col. 415 sq. Principe discutable : *ne quid nimis*, pensèrent quelques-uns de ses contemporains. Quelques-uns de ses religieux poussèrent les choses à l'excès, allant jusqu'à se flageller chaque jour pendant la récitation de tout le psautier; manifestement, c'était une indiscrétion, un abus et un danger. Pierre Damien dut y mettre un terme : il ne toléra cette pratique volontaire que pendant la récitation de quarante psaumes en temps ordinaire, de soixante en avent et en carême. *Epist.*, l. VI, epist. XXXIV, col. 433. Au Mont-Cassin, les religieux se donnaient la discipline les uns aux autres en plein chapitre. Le cardinal Étienne, ancien religieux de ce monastère, trouvait cette pratique indécente. Pierre Damien écrivit pour la justifier et pria la communauté de persévérer. *Opuscul.*, XLIII. On ne doit pas s'étonner qu'un homme aussi austère ait fait l'éloge de la vie claustrale, et qu'il ait félicité ceux qui, pour ne pas se perdre dans le monde, cherchaient un refuge dans le cloître ou y retournaient : il compare le Mont Cassin à l'arche de Noé. *Opuscul.*, LII.

2° *Dans l'Église.* — 1. *Contre l'immoralité.* — En dehors des monastères, il y avait le clergé séculier, mais dans quel triste état! Pierre Damien a composé deux traités, l'un, *Opuscul.*, XXV, pour faire l'éloge du sacerdoce, l'autre, *Opuscul.*, XXVI, contre l'ignorance des prêtres. Ce qui était pire, la dépravation dépassait encore l'ignorance. Combien de fois Pierre Damien n'a-t-il pas fait allusion à l'incontinence des clercs! Combien de fois ne l'a-t-il pas flétrie en termes virulents! C'est à l'Écriture surtout, et aussi aux Pères, qu'il emprunte ses traits enflammés pour dénoncer et combattre ce vice. Il fait appel aux anciens canons; il ne cesse d'en demander de nouveaux pour couper le mal dans sa racine. Son *Gomorrhianus, Opuscul.*, VII, *P. L.*, t. CXLV, col. 159-190, renferme des passages d'un réalisme brutal pour peindre des désordres qui réclament le fer rouge du chirurgien. Il voudrait que le pape se prononçât pour l'exclusion des clercs à promouvoir et pour la déposition de ceux qui étaient promus. On lui reprochera, sans doute, son rôle de dénonciateur, mais il fait cette déclaration : *Malo quippe cum Joseph, qui accusavit fratres apud patrem crimine pessimo, in cisternam innocens projici, quam cum Heli, qui filiorum mala vidit et tacuit, divini furoris ultione mulctari. Gomorrh., Opuscul.*, VII, 25, col. 187. Il n'a pas à être blâmé pour avoir fait, dit-il, ce que firent saint Jérôme contre les hérétiques, saint Ambroise contre les ariens, saint Augustin contre les manichéens et les donatistes; car ce n'est pas l'opprobre de ses frères qu'il poursuit, mais bien plutôt leur salut.

2. *Contre la simonie.* — Un autre fléau, introduit peu à peu par le droit de patronage et par l'intervention des princes dans la provision des évêchés, sévissait surtout au XIe siècle. Les princes ne se faisaient pas faute de distribuer à leurs soldats ou à leurs favoris les charges et les dignités ecclésiastiques, au besoin ils les vendaient au plus offrant. Aussi étaient-ils entourés de flatteurs et de quémandeurs, et la simonie régnait en grand. Pierre Damien lutta contre ce fléau avec la même énergie qu'il apportait contre la dépravation des mœurs. Par une distinction assez singulière et peu digne de clercs sérieux, deux chapelains de Godefroi, duc de Toscane, soutinrent un jour devant lui qu'il n'y avait point de simonie à acheter à un roi ou à un prince un évêché, parce que ce n'était point le sacrement de l'ordre qu'on achetait ainsi, ni l'église d'où dépendait le bénéfice, mais seulement les revenus qui y étaient attachés. Damien dénonce cette erreur à Alexandre II et le prie de la condamner pour l'empêcher de se répandre. Il en montre le mal fondé; car un homme ne peut être divisé en deux, dont l'un jouisse des revenus et l'autre remplisse les fonctions spirituelles; il va nécessairement de soi qu'acheter des biens temporels, dont on ne peut jouir sans être élevé à la dignité ecclésiastique qu'ils requièrent et sans en remplir les fonctions, c'est acheter aussi cette dignité et le sacrement. En pareil cas, l'ordination ne saurait passer pour gratuite, puisqu'on n'y aboutit qu'à prix d'argent. Les décrétales interdisent un commerce pareil. Ce qu'il dit des évêchés, Pierre Damien l'étend à toutes sortes de bénéfices, grands et petits. En conséquence, que le pape ne permette pas qu'on élève au sacerdoce ceux qui l'ont acquis ou par argent, ou par des services rendus aux princes. *Epist.*, l. I, epist. XIII, *P. L.*, t. CXLIV, col. 219-223. Pour Damien, en effet, les services rendus aux princes, en vue de l'obtention de bénéfices, constituent des actes de simonie. Il sait qu'il y a des personnes qui s'attachent aux princes et les suivent partout pour obtenir quelque dignité ecclésiastique; et il distingue trois espèces de simonie : celle de la main qui consiste à donner de l'argent; celle de l'obséquiosité, qui consiste à rendre des services; et celle de la langue, qui consiste à flatter. Les personnes en question, dit-il, se rendent coupables des trois : telle est la doctrine qu'il expose dans sa lettre aux cardinaux. *Epist.*, l. II, epist. I, *P. L.*, t. CXLIV, col. 253-259. Il y revient dans son *Opuscul.*, XXII, *Contra clericos aulicos*, t. CXLV, col. 463 sq. S'attacher au service d'un prince, en vue de parvenir à l'épiscopat et à d'autres bénéfices, c'est être coupable de simonie comme ceux qui y parviennent, argent comptant; car il faut se dépenser en frais, en services, en flatteries. *Humiliantur*, dit-il, *ut post modum impune superbiant; se pedissequos exhibent, ut præcedant.* C'est acheter bien chèrement l'épiscopat, observe-t-il, que de l'acquérir ainsi par une longue servitude et de s'astreindre au bas métier de parasite et de flatteur. Mais que peuvent bien valoir les sacrements reçus ou donnés par des simoniaques? La question s'est posée; nous verrons plus loin comment la résolvait Pierre Damien. Voir col. 52-53.

3° *Dans le monde politique.* — Par le couronnement de Charlemagne comme empereur, l'empereur avait le devoir de protéger l'Église, à titre de patrice, non le droit de l'asservir; les deux pouvoirs restaient distincts, l'Église annonçant la vérité, l'État garantissant l'ordre public, mais devaient être étroitement unis, avec la subordination de l'État à l'Église, comme les deux colonnes de la société. Sous la dynastie des Ottons, au Xe siècle, l'empire, en face de la féodalité italienne, contribua à sauver la papauté. Otton Ier reçut le privilège, d'après lequel le pape ne pouvait pas être sacré sans l'approbation de l'empereur. Ce privilège, reconnu à Henri III, appartenait aussi, prétendait-on à la cour germanique, à son fils Henri IV. Le décret de Nicolas II ne l'avait pas supprimé. Mais, en fait, l'élection d'Alexandre II se fit sans le consentement du jeune roi : d'où l'appui donné par le parti germanique à l'antipape Cadaloüs, puis retiré après l'intervention heureuse de Pierre Damien et l'action d'Annon, archevêque de Cologne. Dans sa *Disputatio synodalis*, Pierre Damien ne songe nullement à contester le droit de l'empereur dans les élections pontificales, c'est le droit de consentement ou d'assentiment, pas autre chose; mais il marque qu'en fait des circonstances

peuvent permettre de passer outre à ce privilège, et qu'en droit il n'est pas absolument indispensable, puisque la plupart des papes, dans l'histoire de l'Église, ont régné sans la moindre intervention d'empereurs, même chrétiens, dans leur élection. Son idéal, c'est l'existence parallèle des deux pouvoirs, du sacerdoce et de l'empire, chacun dans sa sphère, mais étroitement unis dans une réciprocité de services mutuels, dans une entente harmonieuse et parfaite, l'un réglant les affaires temporelles, l'autre les affaires spirituelles, l'État protégeant matériellement l'Église, l'Église protégeant spirituellement l'État. Mais, dans cette union nécessaire, c'est à l'Église, qui tient la place de Dieu, qu'appartient la prééminence : elle est la mère des empereurs et des rois comme celle des simples fidèles. Dans sa lettre à l'évêque de Fermo, *Epist.*, l. IV, epist. IX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 315, où il refuse de reconnaître aux ecclésiastiques le droit de venger eux-mêmes, et de leurs propres mains, les injures faites à leurs biens, à moins qu'ils ne soient seigneurs temporels, et encore alors doivent-ils le faire par des moyens justes et raisonnables, il écrit : *Intra regnum et sacerdotium propria cujusque distinguuntur officia, ut et rex armis utatur sæculi et sacerdos accingatur gladio spiritus, qui est verbum Dei.* Il conclut ainsi sa *Disputatio synodalis : Ut summum sacerdotium et romanum simul confœderetur imperium, quatenus et humanum genus, quod per hos duos apices in utraque substantia regitur, nullis, quod absit, partibus rescindatur; sicque mundi vertices in perpetuæ caritatis unionem concurrant... et quatenus ab uno mediatore Dei et hominum, hæc duo, regnum scilicet et sacerdotium, divino sunt conflata mysterio, ita sublimes istæ duæ personæ tanta sibimet invicem unanimitate jungantur, ut, quodam mutuæ caritatis glutino, et rex in Romano pontifice et Romanus pontifex inveniatur in rege. P. L.*, t. CXLV, col. 86. La double dignité de roi et de prêtre est unie en Jésus-Christ, elle doit l'être de même dans le peuple chrétien; le sacerdoce a besoin d'être protégé par la royauté, la royauté a besoin du sacerdoce pour être appuyée par sa sainteté; le roi porte le glaive pour frapper les ennemis de l'Église, le prêtre prie pour rendre Dieu favorable au roi et au peuple. *Epist.*, l. VII, epist. III, *P. L.*, t. CXLIV, col. 440. Enfin, dans *Serm.*, LXIX, *ibid.*, col. 897-902, il range le sacre des rois au nombre des sacrements : « Heureux, dit-il, si le roi joint le glaive du roi à celui du sacerdoce, pour que le glaive du roi aiguise le glaive du prêtre. Alors le royaume prospère, le sacerdoce se dilate, l'un et l'autre sont honorés, quand ils sont ainsi unis par le Seigneur, *prætaxata felici confœderatione.* » Cet idéal de l'alliance du sacerdoce et de l'empire, avec subordination harmonieuse de l'État à l'Église, nettement entrevu et fixé par Pierre Damien, fut celui du moyen âge chrétien. A peine réalisé, il fut battu en brèche par les légistes et le césarisme, le gallicanisme parlementaire et la révolution; il n'est plus qu'un souvenir glorieux.

III. Œuvres. — Longtemps restées manuscrites et éparses, les œuvres de Pierre Damien commencèrent à être recueillies, sur l'ordre de Clément VIII, par le bénédictin Constantin Cajetan, qui les publia en partie en 1606, 1608 et 1615 et y ajouta un dernier volume en 1640. Une édition plus complète en parut, à Venise, en 1743. C'est celle qu'a reproduite Migne, *P. L.*, t. CXLIV, CXLV, en y ajoutant les découvertes du cardinal Mai. Les œuvres de Pierre Damien y sont logiquement distribuées, mais non chronologiquement. Il y a d'abord les Lettres, en huit livres, selon qu'elles sont adressées aux papes, aux cardinaux, aux archevêques, aux évêques, aux archiprêtres, archidiacres, prêtres et clercs, aux abbés et aux moines, aux princes et aux princesses, à différentes personnes. Elles offrent le plus vif intérêt pour la vie du saint et l'histoire de son époque. Viennent ensuite soixante quinze sermons, dont dix-neuf au moins sont de Nicolas, moine de Clairvaux et secrétaire de saint Bernard, distribués dans l'ordre des mois, t. CXLIV, col. 505-924; puis la *Vie de saint Odilon, ibid.*, col. 925-944; la *Vie de saint Maur,* évêque de Césène, *ibid.*, col. 945-952; la *Vie de saint Romuald, ibid.*, col. 953-1008; la *Vie de saint Rodolphe* et de *saint Dominique le Cuirassé, ibid.*, col. 1009-1024; les *Actes du martyre des saintes Flore et Lucille, ibid.*, col. 1025-1032, réputés apocryphes par Baronius et quelques critiques, mais admis, avec quelques restrictions sur le c. III, par les bollandistes; les *Actes de saint Jacques, diacre, et de saint Marien, lecteur, martyrs en Numidie, ibid.*, col. 1032. Dans ces divers écrits, Pierre Damien fait souvent preuve de trop de crédulité; on ne saurait suspecter, du moins, ce qu'il raconte comme témoin oculaire. Au t. CXLV, se trouvent soixante Opuscules, très importants pour la plupart au point de vue historique, canonique et dogmatique; puis, empruntés au t. VI de la *Scriptorum veterum collectio nova,* du cardinal Mai, le *De gallica profectione Domni Petri et ejus ultramontano itinere,* l'*Expositio canonis missæ,* les *Testimonia Novi Testamenti,* qui sont extraits des œuvres de Pierre Damien, et qui font le pendant à une autre collection sur l'Ancien Testament, enfin quelques *Lettres* ou fragments de lettres. La fin du volume contient un recueil d'*Oraisons,* d'*Hymnes,* de *Leçons,* de *Messes,* de *Répons,* et de *deux-cent vingt-cinq poèmes,* parmi lesquels le CCXIII[e] est l'épitaphe du saint.

IV. Doctrine. — Signalons, pour mémoire, l'opusc., VIII, *De parentelæ gradibus,* qui intéresse plus particulièrement le droit canonique, sur la question de savoir jusqu'à quel degré de parenté sont interdits les mariages; son recueil d'oraisons et de poèmes relatifs à la liturgie; les extraits qu'on a fait, de ces œuvres, au sujet de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui se rapportent à l'Écriture sainte. Il avait fait faire pour ses moines de Fonte Avellana, *licet cursim ac per hoc non exacte,* une édition corrigée de la Bible latine. *Opuscul.*, XIV, *P. L.*, t. CXLV, col. 334. Les leçons bibliques qu'on remarque dans ses Œuvres appartiennent à ce que le P. Denifle appelait la recension romaine de la Vulgate. *Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13 Jahrhunderts,* dans *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. IV, p. 482, mais que Samuel Berger a mieux caractérisé comme étant le texte italien, ou milanais, de la Vulgate, qui tire ses origines du midi de la France, et n'est pas un bon texte. *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* Paris, 1893, p. 141-143.

1° *Au point de vue dogmatique, Opuscul.*, I, *De fide catholica, P. L.*, t. CXLV, col. 19-39, traite de ce que l'on doit croire touchant les mystères de la trinité, de l'incarnation, des deux natures et des deux volontés en Jésus-Christ et, notamment contre les Grecs, prouve la procession du Saint-Esprit *ab utroque;* ce dernier point, en particulier, fait l'objet de l'opusc., XXXVIII, *Contra Græcorum errores de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 632-642. Contre les Juifs, Pierre Damien démontre que Jésus est vraiment le Fils de Dieu, à l'aide de textes de l'Ancien Testament qu'ils ne pouvaient récuser, *Opuscul.*, II, *Antilogus contra Judæos, ibid.*, col. 41-58; il résout les difficultés qu'ils pouvaient soulever; celle qu'ils tiraient de l'inobservance des rites de la loi ancienne par les chrétiens n'est pas admissible; car si Notre-Seigneur les a abolis après les avoir observés lui-même, c'est qu'ils n'étaient que des figures et qu'ils ont été dûment remplacés par les rites de la loi évangélique. *Opuscul.*, III, *Dialogus, ibid.*, col. 58-68.

Pierre Damien est un témoin de la foi traditionnelle de l'Église en faveur du *purgatoire*. Le sacrifice, la prière, l'aumône profitent, dit-il, aux défunts : telle est sa thèse. Et il l'appuie d'un certain nombre de faits qui prouvent que les prières des vivants délivrent les âmes du purgatoire. Il nous fait connaître, à cette occasion, l'opinion pieuse de quelques personnages illustres, d'après laquelle les âmes des défunts ne souffrent point le dimanche ; aussi, le lundi, célébrait-on la messe en l'honneur des saints anges pour attirer leur protection sur les défunts et sur les mourants. *Opuscul.*, XXXIII, *De bono suffragiorum; Opuscul.*, XXXIV, *De variis miraculorum narrationibus, de apparitionibus et miraculis, ibid.*, col. 567-590. Pour lui, personnellement, il tient à ce que les survivants prient pour lui, témoins ces deux derniers vers de son épitaphe :

> Sis memor, oro, mei, cineres pius aspice Petri :
> Cum prece, cum gemitu dic : Sibi parce, Deus.

Très sensible à la promesse que lui avaient faite les moines de Cluny, en reconnaissance de ses services, de célébrer chaque année un service funèbre au jour anniversaire de sa mort, il prie l'abbé Hugues d'ordonner la même pratique dans tous les monastères de sa congrégation. *Epist.*, l. VI, epist. II, *P. L.*, t. CXLIV, col. 372-373.

2° Relativement à la *théologie sacramentaire*, constatons d'abord que Pierre Damien prend le mot sacrement au sens de mystère, conformément à la signification étymologique qu'en avait donnée Isidore de Séville, et qui fut si funeste ; il est dès lors dans l'impossibilité de fixer le nombre des sacrements. Il y en a trois principaux, dit-il dans son opuscule *Gratissimus*, 9, le baptême, le mystère salutaire du corps et du sang du Seigneur et l'ordination des clercs. Ailleurs, *Serm.*, LXIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 897 sq., il en compte douze, entre autres, la consécration du pontife, l'onction du roi, la dédicace d'une église, le sacrement des chanoines, des moines, des ermites, des religieuses, et il oublie l'eucharistie et l'ordre, tout en énumérant, cette fois, la confirmation, l'onction des infirmes et le mariage avec le baptême, le premier de tous. Sans avoir traité la question des sacrements, on voit qu'il connaît les sept qui méritent exclusivement ce nom, au sens de signe efficace de la grâce. Il parle en passant du mariage, à propos des degrés de parenté qui s'opposent en droit canonique à sa célébration, et de la pénitence, quand il raconte que l'impératrice Agnès lui fit, à Rome, une confession générale des péchés qu'elle avait commis depuis l'âge de cinq ans. *Opuscul.*, LVI, 5, *P. L.*, t. CXLV, col. 814. Il parle un peu plus de l'eucharistie, dans trois passages différents qui ne laissent aucun doute sur sa foi à la présence réelle et à la transsubstantiation. Comme remède de la chasteté, c'est la communion quotidienne qu'il propose à son neveu. *Opuscul.*, XLVII, 2, *De castitate, ibid.*, col. 712. « Le démon, ennemi de la pureté, en voyant vos lèvres teintes du sang de Jésus-Christ, prendra la fuite, lui dit-il, car ce que vous recevez sous l'espèce visible du pain et du vin, il sait, qu'il le veuille ou ne le veuille pas, que c'est en vérité le corps et le sang du Seigneur. » Dans *Serm.*, XLV, t. CXLIV, col. 743, parlant du corps de Jésus-Christ, engendré, nourri et soigné par la Vierge Marie, il affirme que c'est, sans nul doute possible, ce même corps que l'on reçoit à l'autel sacré, que telle est la foi catholique et que c'est là ce qu'enseigne fidèlement l'Église. Mais c'est surtout dans son *Expositio canonis missæ*, t. CXLV, col. 879-892, qu'il est d'une netteté et d'une précision remarquable et qu'il trouve d'heureuses formules, comme celle-ci, col. 882 : *Totus in tota specie panis, totus sub singulis partibus, totus in magno, totus in parvo, totus in integro, totus in fracto.*

Ce qui mérite une mention particulière c'est l'attitude qu'il prit dans la question de l'efficacité des sacrements, et ce n'est point sans mérite à l'époque de désarroi où il vécut. Que valaient les sacrements conférés par des excommuniés ou des ministres indignes? Pour les partisans de la réforme, et les amis de la papauté, ils étaient jugés invalides ; pour les adversaires de la réforme, au contraire, ils étaient réputés valides. Pierre Damien, qui était à n'en point douter un partisan déterminé de la réforme et un grand serviteur de la papauté, s'en tient à la doctrine de saint Augustin, bien qu'elle fût celle des ennemis de la réforme. Il déclare valides les ordinations simoniaques sur ce principe d'abord que le pouvoir d'ordre est un pouvoir ministériel, que le ministre, qu'il soit bon ou mauvais, transmet la grâce, car c'est Jésus-Christ, source de toute grâce, qui consacre ; mais il a tort d'ajouter que, pour être valide, l'ordination doit être faite dans l'Église catholique par un ministre qui professe la foi orthodoxe de la Trinité. A ses yeux, les simoniaques ne sont pas des hérétiques, par suite leurs ordinations sont valides, leurs sacrements sont réels. Il ajoute que, fussent-ils hérétiques, et leurs ordinations fussent-elles nulles, on ne saurait les réitérer, vu que la législation canonique interdit aussi bien la réordination que la rebaptisation. Pour soutenir sa thèse, il s'appuie encore sur le 68e canon des apôtres, qui interdit, en effet, les rebaptisations et les réordinations ; mais il omet l'incise : *nisi forte eum ab hæreticis ordinatum comprobaverit*, qui ne porte l'interdiction que dans le cas où ces sacrements auraient été conférés par des catholiques, et qui, dès lors, contrairement à son but, laisse entendre que la réitération du baptême et de l'ordre, conférés par des hérétiques, est non seulement permise mais commandée. Il tire un autre argument du fait de la déposition souvent prescrite contre les simoniaques : s'ils sont déposés, dit-il, c'est qu'ils sont clercs et non laïques ; donc leur ordination est réelle et valide. Et enfin, comme la simonie était alors une plaie générale et invétérée, il conclut que, si les ordinations simoniaques sont nulles, le pouvoir d'ordre a presque disparu de la terre, et que les sacrements, administrés de bonne foi par tant de prêtres et religieusement reçus par les fidèles, n'étaient que de purs simulacres. Telle est la doctrine du *Gratissimus*.

Au sujet des réordinations, les meilleurs esprits de l'époque ne pensaient pas tous comme Pierre Damien, et, dans la pratique, on manquait d'uniformité. Léon IX a travaillé, le premier, à supprimer la simonie. Mais quelle conduite tenir? Les cas pouvaient différer ; il y avait le cas où le consécrateur était simoniaque, celui où l'on payait pour se faire ordonner, celui aussi où l'on recevait gratuitement l'ordination d'un simoniaque. Pierre Damien nous apprend, *Gratissimus*, que la question des réordinations simoniaques, agitée dans trois conciles à Rome, en 1049, 1050 et 1051, était restée sans solution et que Léon IX n'avait pas de principe arrêté à ce sujet. Il acceptait bien, par exemple, relativement aux clercs ordonnés gratuitement par des simoniaques, la décision de son prédécesseur Clément II, en 1047, d'après laquelle de tels clercs devaient faire une pénitence de quarante jours et être admis ensuite à l'exercice de leurs ordres ; mais quant aux ordinations faites à prix d'argent, il les regardait le plus souvent comme nulles et les a fait réitérer, comme on le voit dans les *Actus Mediolani, de privilegio romanæ Ecclesiæ, P. L.*, t. CXLV, col. 93. Envoyé, en effet, à Milan comme légat par Nicolas II, au début de 1059, pour y réformer le clergé concubinaire et simoniaque, mais sans instructions pratiques précises, Pierre Damien applique courageusement sa propre doctrine. Tous les coupables, l'archevêque en tête, font amende honorable, reconnaissent leur faute

et s'engagent par serment à ne pas recommencer; puis des pénitences leur sont imposées, à l'expiration desquelles tous les clercs *eruditi et casti* purent reprendre l'exercice de leur ordre. Reste à faire ratifier sa sentence; là était le point délicat, car il n'ignorait pas qu'elle ne pouvait avoir l'agrément général de la curie, surtout celui du cardinal Humbert qui, d'un avis tout opposé au sien, s'était déjà prononcé, dans son *Adversus simoniacos,* pour la nullité des ordinations faites par des hérétiques, et les simoniaques étaient des hérétiques à ses yeux, et aussi celui d'Hildebrand; aussi s'exprime-t-il en ces termes : *Utrum ego in reconciliatione illorum erraverim, nescio... Apostolica tamen sedes hæc apud se retractanda discutiat : et utrum puncto an lima digna sint, ex auctoritatis suæ censura decernat.* Cf. Baronius, *Annales,* an. 1059, n. 60.

De fait, au concile de Rome tenu cette même année 1059, Nicolas II se montre bien plus sévère que son légat : il décide la déposition des *simoniaci simoniace ordinati vel ordinatores,* et des *simoniaci simoniace a non simoniacis ordinati;* quant à ceux qui avaient été ordonnés gratuitement par des évêques qu'ils savaient simoniaques, le pape les admet, par indulgence, à l'exercice de leurs ordres, mais il entend qu'ils soient déposés ainsi que ceux qui les auront ordonnés. Hardouin, *Act. concil.,* t. VI *a,* col. 1063; Baronius, *Annales,* an. 1059, n. 33-34. Cette sentence était loin de l'indulgence préconisée par Pierre Damien dans son *Gratissimus;* en conséquence il dut ajouter à son opuscule un post-scriptum pour faire connaître la décision nouvelle; en se soumettant humblement, il conserve l'espoir qu'on réviserait un jour la sentence pontificale. Du moins, il se trouvait avoir gain de cause sur deux points, puisque les ordres reçus d'un évêque qu'on ne sait pas être simoniaque et les ordres reçus gratuitement d'un simoniaque connu pour tel étaient acceptés.

Quelle idée se faisait-on donc des ordinations non acceptées et des sacrements conférés par des ministres ainsi rejetés? Pierre Damien nous l'apprend dans sa lettre aux Florentins, qui forme l'opusc., XXX, *De sacramentis per improbos administratis, P. L.,* t. CXLV, col. 523-530, où il rappelle sa doctrine du *Gratissimus* sur la validité des sacrements conférés par des ministres indignes ainsi que les décisions prises par Nicolas II contre les simoniaques. D'après ces décisions, quiconque désormais reçoit l'ordination d'un simoniaque ne peut en profiter et doit déposer le droit d'administrer *tout comme s'il ne l'avait pas reçu.* Et pour ce motif, ajoute-t-il, *maintenant* non seulement nous réprouvons les simoniaques, mais encore nous méprisons les sacrements conférés par eux. Qu'est-ce à dire? D'un côté, il reproche aux Florentins de refuser les sacrements de ministres ordonnés par des simoniaques, et, d'autre part, il les méprise lui-même. Dans le premier cas, il s'agit des simoniaques ordonnés avant le décret de Nicolas; dans le second, des simoniaques ordonnés après ce même décret. Ce faisant, il se conforme à la décision récente du pape Nicolas, mais il n'abandonne pas pour autant son principe de la validité des sacrements quelle que soit la dignité morale de celui qui les confère. Sur ce dernier point, cf. Saltet, *Les réordinations,* Paris, 1907, p. 173-204.

Œuvres de saint Pierre Damien dans *P. L.,* t. CXLIV-CXLV; avec quatre vies du saint, t. CXLIV, col. 113-180; Baronius, *Annales,* an. 1049 sq.; Henschenius, *Act. sanct.,* t. III februarii, p. 412-433; d'Achery, *Spicilegium,* 1666, t. VII, præf.; Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés,* Paris, 1863, t. XIII, p. 296-324; Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* t. VI; Grandi, *De S. Petri Damiani et Avellinatarum instituto camaldulensi,* dans ses *Dissert. camald.,* 1707, t. IV, p. 1-138; Laderchi, *Vita S. Petri Damiani,* 3 in-4°, Rome, 1702; Miserocchi, *Vita di S. Pier Damiano,* Venise, 1728; Mittarelli et Cortadoni, *Annales camaldulenses,* Venise, 1756, t. II; Vogel, *Peter Damianus (ein Vortrag),* Iéna, 1856; Capecelatro, *Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo,* Florence, 1862; Fehr, *Petrus Damiani,* Vienne, 1868; Neukirch, *Das Leben der P. Damiani,* Gœttingue, 1875; Wambera, *Der hl. Petrus Damiani... sein Leben und Wirken,* Breslau, 1875; Guerrier, *De Petro Damiano,* Orléans, 1881; Kleinermann, *Der hl. Petrus Damiani,* Steyl, 1882; Roth, *Der hl. P. Damiani,* dans *Studien und Mittheil. aus dem Benedictiner und dem Cistercienser-Orden,* Wurzbourg, 1886; Brunn, 1887, t. VII, VIII; Fetzer, *Voruntersuchungen zu einer Geschichte des Pontificats Alexanders II,* Strasbourg, 1887, p. 37-71; Pfülf, *Damiani Zwift mit Hildebrand,* dans *Stimmen aus Maria-Laach,* Fribourg-en-Brisgau, 1891, t. XLI; Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Nikolaus I bis Gregor VII,* Bonn, 1892; Lauzoni, *S. Pier Damiano e Faenza,* Faenza, 1898; Fioglietti, *S. Petro Damiano,* Turin, 1899; dom Biron, *S. Pierre Damien,* Paris, 1908. Pour la bibliographie : Brunet, *Manuel,* t. II, p. 481; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2e édit., t. II, col. 3708-3710; *Kirchenlexikon,* t. IX, col. 1908; *Realencyclopädie,* t. IV, p. 431-432.

G. Bareille.

DAMILAS ou **DAMYLAS Nil,** polémiste grec qu'il ne faut pas confondre avec Nil, métropolitain de Rhodes, comme l'a fait Oudin, *Comment. de scriptor. eccles.,* t. III, p. 1137. Notre Nil appartenait à la famille crétoise dont un membre, Démétrius, devait en 1476 publier à Milan le premier livre grec, la *Grammaire* de Lascaris. Moine et confesseur au monastère des Carcasina ou Carbasia à Hierapetra, il fonda à Baeonaea un couvent de femmes pour lequel il rédigea un typicon (règle), resté inédit dans le *Cod. Paris. 1295,* fol. 108. Son testament, daté du 22 avril 1417, a été publié par E. Legrand, *Revue des études grecques,* t. IV, p. 178-181, et par Sp. P. Lambros, *Byzantinische Zeitschrift,* t. IV, p. 585-587, d'après le *Cod. Barocc. 59,* fol. 226 v°. Enfin l'évêque Arsène, mort auxiliaire de Novgorod, a édité, avec traduction russe, un traité de Nil Damilas sur la procession du Saint-Esprit, composé en réponse à une lettre au moine Maxime, Grec converti au catholicisme. *Nila Damili... otvèt grekolatinjaninu monahu Maksimu,* Novgorod, 1895. L'édition a été faite d'après le *Cod. Mosq.,* biblioth. synod. *207,* sans tenir compte des *Cod. Paris. 1286,* fol. 212, et *1295,* fol. 60 v°, qui contiennent aussi cet ouvrage. Elle a été reproduite telle quelle dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Constantinople, 1895, t. XV, p. 382 sq. A. C. Demetrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 88, dans sa notice sur Nil Damilas, fait à tort des différentes parties du traité autant d'ouvrages différents.

S. Pétridès.

DAMNATION. Voir Dam, col. 6-25.

DAMODOS Vincent, philosophe et théologien grec du XVIIIe siècle. Né à Khavriata dans l'île de Céphalonie, vers 1679, il fut élevé au Flanginion de Venise et prit son doctorat en droit à Padoue. Il revint dans son pays comme avocat, mais bientôt, dégoûté du métier, il ouvrit dans son village natal une école qui jouit d'une grande réputation; parmi ses disciples une tradition range le fameux Eugène Boulgaris. Damodos est le premier Grec qui enseigna les théories de la philosophie moderne; de plus, il se servit du grec moderne comme langue d'enseignement. Il mourut en 1752. De trois ouvrages imprimés après sa mort, un seul nous intéresse : Ἐπίτομος λογικὴ κατ' Ἀριστοτέλην, Venise, 1759; les deux autres sont des traités de rhétorique. On signale en manuscrit une logique plus développée, une métaphysique et une physiologie, surtout un traité de théologie intitulé : Θεία καὶ ἱερὰ διδασκαλία ἤτοι ὀρθόδοξος δογματικὴ θεολογία. Cet ouvrage est conservé dans la bibliothèque de l'école grecque de Vienne; il comprend cinq volumes : d'après le titre, composé en 1730, approuvé par le saint synode de Constantinople, il fut remis à Démétrius Chrysanthopoulos pour être impri-

mé; j'ignore pourquoi ce projet n'eut pas de suite. Nous devons noter que Damodos traite avec détail les questions controversées entre les deux Églises, primauté du pape, procession du Saint-Esprit, azymes, purgatoire, épiclèse, etc.

A. Mazarakès, Βιογραφίαι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν τῆς νήσου Κεφαλληνίας' Venise, 1843, p. 140-153; C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 468; A. C. Demetrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 178.

S. PÉTRIDÈS.

DANDINI Jérôme, né à Césène (Italie) en 1554, entra dans la Compagnie de Jésus en 1569; enseigna la philosophie à Paris, la théologie à Padoue et remplit diverses charges importantes dans son ordre. En 1596, le pape Clément VIII l'envoya dans le Liban, chargé d'une mission auprès du patriarche et de la nation des Maronites. Par les soins de Dandini, deux synodes furent réunis, où les évêques et les principaux prêtres maronites, présidés par leur patriarche, renouvelèrent la profession de foi catholique, corrigèrent plusieurs abus et prirent de sages mesures pour la discipline de leurs églises. Rentré à Rome en 1597, le P. Jérôme Dandini mourut à Forli le 29 novembre 1634. Une relation de son voyage en Orient a été publiée par son neveu Hercule Dandini, et dédiée au pape Alexandre VII: *Missione apostolica al patriarca e Maroniti del Monte Libano del P. Geronimo Dandini, da Cesena, della Compagnia di Gesù, e suo pellegrinazione a Gerusalemme,* in-4°, Cesena, 1656. Cette relation a été traduite en français par Richard Simon sous ce titre, qui résume le contenu de l'ouvrage : *Voyage du Mont Liban, traduit de l'italien du R. P. Jérôme Dandini, nonce en ce pays-là. Où il est traité tant de la créance et des coutumes des Maronites, que de plusieurs particularitez touchant les Turcs, et de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la théologie des chrétiens du Levant et sur celle des Mahométans,* in-12, Paris, 1675, 1684, 1685. Il en a été fait aussi des traductions anglaises, et une allemande, partielle. Précédemment avait paru de Dandini : 1° *De corpore animato lib. VII. Luculentus in Aristotelis tres de anima libros commentarius peripateticus,* in-fol., Paris, 1611; 2° *Ethica sacra, hoc est de virtutibus et vitiis libri quinquaginta. Quibus ex sacrarum Litterarum et veterum Patrum sententia hominum formantur mores, religionis non pauca stabiliuntur dogmata, pluresque antiquitate confirmantur Ecclesiæ ritus,* in-fol., Césène, 1651; Anvers, 1676. Ce dernier ouvrage est un fruit de la vieillesse de l'auteur.

De Backer et Sommervogel, *Bibl. de la C^ie de Jésus,* t. II, col. 1789-1791; I. Jouvancy, *Historiæ Societatis Iesu pars quinta, tomus posterior,* in-fol., Rome, 1710, p. 428-430.

Jos. BRUCKER.

1. DANIEL, prophète hébreu. On étudiera successivement : 1° les questions critiques relatives au livre de ce prophète; 2° spécialement la prophétie des soixante-dix semaines.

I. DANIEL (LIVRE DE). Bible hébraïque : *Dani'el,* e 9e des *Ketoûbîm* « écrits » ou « hagiographes ». Grecque : ΔΑΝΙΗΛ, le 4e et dernier des grands prophètes (Méliton de Sardes et Origène le plaçaient avant Ézéchiel). Latine : *Prophetia Danielis.* Saint Jérôme, *Prologus galeatus,* et les bibles latines du type espagnol et théodulfien le séparaient des prophètes et l'intercalaient entre les écrits salomoniens et les Chroniques. Dans presque tous les autres mss. latins, il reprend sa place dans l'*ordo prophetarum.* S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 330-339. — I. Texte et versions. II. Canonicité. III. Mode de composition. IV. Interprétation. V. Caractère littéraire. VI. Caractère historique. VII. Auteur. VIII. Enseignements doctrinaux. IX. Commentateurs.

I. TEXTE ET VERSIONS. — *1. TEXTE.* — Dans la Bible hébraïque, le livre de Daniel se trouve écrit pour une partie, I-II, *4 a,* et VIII-XII, en hébreu, et pour une autre partie, II, *4 b*-VII, en araméen (chaldéen biblique), celle-ci introduite par la glose probable *'arâmît,* « en araméen. » Pour expliquer cette dualité dialectale, plusieurs hypothèses ont été mises en avant, mais aucune ne peut passer pour tout à fait satisfaisante; les voir exposées et critiquées dans Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel,* Berne, 1903, p. 6-41, 117-120. — L'hébreu de Daniel est celui des temps postérieurs à Néhémie. Tout en se rattachant par quelques traits à l'hébreu d'Ézéchiel, il se rapproche beaucoup plus de celui des Chroniques (IVe-IIIe siècles). Par sa facilité à s'incorporer des mots étrangers, persans et araméens, à donner à ses vocables une forme aramaïsante, à en changer l'acception; par l'usage courant qu'il fait de certaines locutions et constructions extrêmement rares avant ou immédiatement après l'exil, mais communes dans les écrits juifs de très basse époque; par sa syntaxe lourde et dénuée de grâce; par son style laborieux et inélégant, il marque une étape bien caractérisée de l'idiome israélite évoluant vers la langue de la Michna et du Talmud. Quant à l'araméen, c'est un dialecte *occidental* palestinien qui n'était assurément point parlé à Babylone au Ve siècle avant Jésus-Christ. Il est apparenté étroitement à l'araméen des inscriptions palmyréniennes et nabatéennes du IIIe siècle avant Jésus-Christ, comme à celui des parties les plus anciennes des targums d'Onkélos et de Jonathan. Lui aussi contient des mots étrangers, persans et grecs. — P. Riessler, *Die Ursprache des Buches Daniel,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1905, t. III, p. 140-145, a cru trouver dans le livre de Daniel des indices d'un écrit fondamental babylonien cunéiforme. Sous le même titre et dans la même revue, 1906, t. IV, p. 247-254, M. Streck a montré que si le livre de Daniel ne dérivait pas d'une source babylonienne, son auteur avait au moins subi l'influence de la langue et de la syntaxe babyloniennes.

Bevan, *A short commentary on the Book of Daniel,* Cambridge, 1892, p. 26-42; Behrmann, *Das Buch Daniel,* Gœttingue, 1894, p. I-X; Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel,* Berne, 1903, p. 44-68, 77-88, 91-113; thèses curieuses de G. Jahn, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1904, p. IV-VII (th. II, III, VII, VIII); Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament,* Édimbourg, 1897, p. 502-508.

Le texte original du livre de Daniel est quelque peu flottant dans les mss., surtout pour la partie araméenne. On en a tenté, à la fin du dernier siècle, plusieurs éditions critiques et explicatives.

1° Éditions du livre dans sa totalité : S. Baer, *Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ,* Leipzig, 1882, p. 1-24 (*præfatio* de Franz Delitzsch; explication des noms propres par Friedrich Delitzsch); notes de la Massore, p. 62-99; A. Kamphausen, *The Book of Daniel in Hebrew,* Leipzig, 1896 (dans l'édition polychrome de P. Haupt, *The sacred Books of the Old Testament*), hébreu en noir; araméen en rouge; notes critiques détaillées; M. Löhr, *Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ,* Leipzig, 1906, à part, et dans *Biblia hebraica,* édit. R. Kittel, Leipzig, 1905-1906, p. 1160-1184, apparat critique au bas des pages.

2° Éditions spéciales de la partie araméenne : H. L. Strack, *Abriss des Biblischen Aramäisch,* Leipzig, 1896, p. 9*-29*, (édit., 1897, 1901, 1905, sous le titre de *Grammatik...*); K. Marti, *Grammatik der Biblisch-Aramäischen Sprache,* Leipzig, 1896, p. 17*-40*. M. Gaster a découvert dans la Chronique manuscrite de Jérahméel, auteur du Xe siècle à peu près, le texte araméen du cantique des trois enfants dans la fournaise et de l'histoire de Bel, qui lui paraît être l'original traduit par Théodotion. Ce texte a été édité dans les *Proceedings of the Society of Biblical archæology,* 1894, t. XIV, p. 312-317 (cf. p. 280-290); 1895, t. XVII, p. 75-94. Cf. Gaster, *The Chronicles of Jerahméel,* Londres, 1899, p. CIV.

II. VERSIONS. — 1° *Versions immédiates.* — 1. *Version des Septante.* — Le texte hébreu araméen du livre de Daniel, ou, selon G. Jahn, *Das Buch Daniel nach*

der Septuaginta hergestellt, Leipzig, 1904, p. v, thèse iv, et P. Riessler, *Das Buch Daniel,* Vienne, 1902, p. vii, un texte tout hébreu de ce livre, a, déjà glosé, été traduit en grec vers l'an 100 avant Jésus-Christ. C'est la version dite des LXX ou alexandrine. Cette version contenait les trois péricopes deutérocanoniques : prière d'Azarias et cantique des trois jeunes gens, iii, 24-90; histoire de Susanne, prologue du livre (Vulg., xiii); Bel, le dragon, conclusion (Vulg., xiv), que le traducteur aurait, selon Bludau, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 218, empruntées à une précédente version grecque des morceaux iii-vi et xiii-xiv, issue elle-même d'un original sémitique réduit à ces six chapitres. Nombre de critiques, protestants et catholiques, avaient nié l'existence d'un texte hébreu ou araméen pour ces parties deutérocanoniques et conclu à un original grec. Bludau, *op. cit.,* p. 157 sq., 182 sq., 201 sq. Après avoir été d'un usage courant dans les lectures des Églises jusque vers le iiie siècle, Bludau, *De alexandrinæ interpretationis libri Danielis indole critica et hermeneutica,* Munster, 1891, p. 12-20, la version alexandrine de Daniel y fut peu à peu supplantée par celle de Théodotion, dont il sera parlé plus loin. Saint Jérôme attribuait cet ostracisme dont elle fut frappée à une trop grande infidélité vis-à-vis du texte original. *Prol. in Dan.; Comment. in Dan.,* iv, 6, *P. L.,* t. xxv, col. 493, 514. Il est beaucoup plus probable que le texte nouveau de Théodotion fut préféré à celui des LXX parce qu'il comportait une interprétation plus nettement messianique de la prophétie des semaines dans ix, 24-27. Bludau, *De alexandrinæ interpretat.,* p. 33 sq.; *Die alex. Übersetzung,* p. 24. La version alexandrine disparut des mss. des LXX et ne fut plus retrouvée qu'au xviiie siècle dans un ms. cursif du xie, le *codex Chisianus,* de la bibliothèque du cardinal Chigi, à Rome, par J. Bianchini. Léon Allatius († 1669) l'avait déjà signalée un siècle auparavant.

Éditions : Simon de Magistris, Rome, 1772, d'après une copie de Vincent de Regibus; J. D. Michaelis, Gœttingue, 1773-1774; C. Segaar, Utrecht, 1775; Holmes-Parsons, dans *Vetus Test. græce,* Oxford, 1818, t. iv; 2e édit., 1848; A. Mai (Vercellone), dans *Vet. et Nov. Test. ex antiq. cod. Vaticano,* Rome, 1838 (1858), t. iv; H. A. Hahn, Leipzig, 1845; Tischendorf, dans *Vet. Test. græce juxta LXX Interpretes,* 2e édit., Leipzig, 1854, t. vi; en 1860, 1869, 1875, 1880, 1887, t. vii; Drach, 1863, *P. G.,* t. xvi, col. 2773 sq.; O. F. Fritzsch (parties deutérocanoniques), dans *Libri apocryphi Vet. Test.,* Leipzig, 1871, p. 79-91; Jos. Cozza (la meilleure), dans *Sacror. Biblior. vetustissima fragmenta græc. et lat.,* Rome, 1877, part. III; d'après cette dernière, H. B. Swete, *The Old Testament in Greek,* 1887-1894, t. iii, p. 498 sq.

2. *Version de Théodotion.* — Vers l'an 150 de notre ère, Théodotion revisa sur le texte hébreu-araméen du iie siècle la version alexandrine elle-même du livre de Daniel, ou, selon Bludau, *Die alex. Übersetzung,* p. 21-23; et *Tübinger theologische Quartalschrift,* 1897, p. 1-26; cf. pourtant Julius, *Die griechischen Daniel-zusätze,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 27, note 2, une autre version grecque un peu moins ancienne que celle-là. Son texte est encore le texte grec de Daniel officiellement reçu.

Toutes les éditions des LXX depuis la Polyglotte d'Alcala (1514-1517) jusqu'à l'édition de Field, Oxford, 1859, et celle de Swete qui reproduit le Daniel de Théodotion parallèlement à celui de la version alexandrine.

3. *Autres versions.* — Aquila et Symmaque traduisirent aussi le Daniel hébreu-araméen, mais apparemment sans les parties deutérocanoniques. Il ne nous reste de leur version que quelques fragments. Field, *Origenis Hexapla quæ supersunt,* Oxford, 1875, t. ii, p. 908-936. — Non plus que ceux d'Esdras et de Néhémie, le livre de Daniel n'eut fort probablement pas de targum. Voir pourtant Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de l'A. T.,* Paris, 1892, 1893, p. 202. — Au iie siècle, les Églises syriennes lurent Daniel dans la Peschito, mais sans les trois péricopes. Kaulen, *Einleitung in die heiligen Schriften,* Fribourg-en-Brisgau, 1898, § 139. — Enfin, « plusieurs années » avant 407, saint Jérôme « traduisit Daniel » en latin sur l'hébreu et l'araméen pour la partie protocanonique; sur Théodotion, pour le reste. *Comment. in Dan.,* prolog., *P. L.,* t. xxv, col. 492-493.

Pour le caractère et la valeur de ces versions immédiates dans leur rapport avec le texte original, voir, pour la version alexandrine, Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam,* Paris, 1891, p. 45 sq.; Bevan, *A short comm. on the Book of Dan.,* Cambridge, 1892, p. 43 sq.; P. Riessler, *Das Buch Daniel, textkritische Untersuchung,* Vienne, 1899; G. Jahn, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1904, p. vii sq. Pour l'ensemble : G. Behrmann, *Das Buch Daniel,* Gœttingue, 1894, p. xxix-xxxvii; K. Marti, *Das Buch Daniel,* Tubingue et Leipzig, 1901, p. xviii-xix; Preiswerk, *Der Sprachenwechsel im Buche Daniel,* Berne, 1903, p. 68-77, 88-91, 113-115.

2° *Versions dérivées.* — 1. *Anciennes latines.* — Dès le commencement du iiie siècle de notre ère, il y aurait eu en cours deux versions latines du livre de Daniel, exécutées, l'une sur le grec de l'alexandrine, l'autre sur celui de Théodotion, Bludau, *Die alex. Übersetzung,* p. 17-20; ou tout au moins usait-on, en Afrique, vers le milieu de ce même siècle, d'une antique version latine au texte mêlé de leçons se référant à l'une ou à l'autre des deux versions grecques. Julius, *Die griechischen Danielzusätze,* p. 45 sq.; Bludau, *De alex. interpret.,* p. 30 sq.; *Die alex. Übersetzung,* p. 20. Cette « africaine » aurait différé beaucoup, pour Daniel, de l'« italique » proprement dite — celle-ci « milanaise » et dérivée de Théodotion. Julius, *op. cit.,* p. 46.

Textes dans Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ,* Paris, 1751, t. ii, p. 860-887; Ranke, *Fragmenta versionis sacr. Script. latinæ ante-hieronymianæ,* Vienne, 1868, t. ii, p. 113-115; *Paar Palimpsest,* Wurzbourg et Vienne, 1871, p. 126-143, 374-401, etc.

2. *Syro-hexaplaire.* — L'an 617, Paul, évêque monophysite de Tella, traduisit en langue syriaque (écriture estranghélo) le Daniel alexandrin des Tétraples d'Origène. La version est littérale, esclave du texte grec dont elle traduit même les particules. A ce titre, elle est d'une importance capitale pour la critique du texte alexandrin. C. Bugati la découvrit dans un ms. du viiie siècle de la bibliothèque ambrosienne, à Milan, et la publia avec une traduction latine.

C. Bugati, *Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumptam,* Milan, 1788; réédition en photolithographie par A. M. Ceriani, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus,* Milan, 1874, dans *Monumenta sacra et profana bibliothecæ ambrosianæ,* part. VII.

3. *Autres versions.* — Arabe, Walton, Polyglotte, Londres, 1657, t. vi (affinités avec la version alexandrine, xe siècle); arménienne, par S. Mesrob, ve siècle, sur Théodotion : édit. Oscan d'Erivan, Amsterdam, 1666, et J. Zôhrab, Venise, 1789 et 1805, t. iii; coptes : la sahidique (thébaine), iiie siècle, sur Théodotion; fragments dans A. Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica Musæi Borgiani,* Rome, t. ii, 1889, et dans Maspero, *Mémoires de la mission archéologique française au Caire,* Paris, t. vi, 1892; la memphitique (bohairique), iiie siècle, sur Théodotion, édit. J. Bardelli, *Daniel copto-memphitice,* Pise, 1849; H. Tattam, dans *Prophetæ majores in dialec. ling. ægyp. memphitica seu coptica,* Oxford, 1852, t. i; éthiopienne, ive-ve siècle, sur Théodotion, non publiée; géorgienne, vie siècle, édit. Moscou, 1743; slavonne, ixe siècle, édit. Kiev, 1788, t. iv.

II. Canonicité. — *1. Protocanonique* (hébreu-ara-

méen). — Au commencement du IIe siècle avant notre ère, l'auteur de l'Ecclésiastique ne connaissait fort probablement pas encore le livre de Daniel, car il ne cite point ce nom parmi ceux des prophètes, grands et petits, dont il fait l'éloge, XLVIII-XLIX. Le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, le compta peut-être au nombre des « autres livres », Eccli., prologue, qui, au plus tôt vers l'époque de Judas Machabée (160 avant Jésus-Christ), formèrent la troisième collection de livres sacrés connue dans la Bible hébraïque sous le nom de *Ketoûbim*, « hagiographes. » Depuis son entrée dans ce recueil, le Daniel hébreu-araméen n'a été, dans les deux traditions juive et chrétienne, l'objet d'aucun doute relativement à sa canonicité. Indépendamment, les versions grecques des LXX et de Théodotion exécutées pour être lues officiellement dans la Synagogue ou dans l'assemblée des fidèles, attestent la vogue et le caractère sacré du livre.

1° Dès avant notre ère : I Mach., I, 54 (Dan., IX, 27; XI, 31; XII, 11); II, 59 (Dan., I, 6; III, 17), 60 (Dan., VI, 22); les apocryphes, Hénoch, XLVI, 1 bis (Dan., VII, 13); XL, 1; LX, 2 (Dan., VII, 10), etc., voir Behrmann, *op. cit.*, p. XXXVII-XXXVIII; Livres sybillins, III, 397 (Dan., VII, 7, 20); Assomption de Moïse, VI, 1 (Dan., XI, 21).

2° Aux temps apostoliques : les Évangiles, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14 (Dan., IX, 27, ou XI, 31; XII, 11), etc.; Joa., III, 14 (Dan., VII, 13); les Actes, VII, 56 (Dan., VII, 13); les Épîtres, I Cor., VI, 2 (Dan., VII, 22); II Thes., II, 3 sq. (Dan., XI, 36); Heb., XI, 33 (Dan., VI, 22); l'Apocalypse, I, 13-15 (Dan., VII, 13; X, 5-9), etc. Voir Bludau, *Die alex. Übersetzung*, p. 13-15. Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 7 : Daniel est l'un des grands (prophètes); *Cont. Apion.*, X, 4; échos du livre dans les écrits de Josèphe, voir Bludau, *op. cit.*, p. 12; *De alex. interpret.*, p. 15 sq.; les apocryphes, Test. des douze patriarches, Ruben, 1 (Dan., X, 2, 3); Lévi, 5 (Dan., XII, 1), 15 (Dan., IX, 27); IV Esd., III, 1 (Dan., IV, 2); XIII, 2-4 (Dan., VII, 13); XI, 1-12, 51 (Dan., VII); Apocalypse de Baruch, XXVIII, 1; XXXII, 3 sq. (Dan., IX, 25-27).

3° Dans la tradition ecclésiastique, les Pères apostoliques, Barnabé, IV, 5 (Dan., VII, 7, 8); IV, 4 (Dan., VII, 24); XVI, 6 (Dan., IX, 25, 26), Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 46, 86; S. Clément Romain, *Ad Cor.*, XLV, 6 (Dan., VI, 16), 7 (Dan., III, 24), Funk, *ibid.*, p. 158; Hermas, *Vis.*, I, 1, 3 (Dan., IX, 20); IV, II, 4 (Dan., VI, 22), Funk, *ibid.*, p. 416, 462. Les apologistes du IIe siècle, S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 31 (Dan., VII); *I Apol.*, LI (Dan., VII, 13) *P. G.*, t. VI, col. 540, 404; S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 25, 4 (Dan., IX, 24-27), *P. G.*, t. VII, col. 1191. Pères et autres écrivains grecs et latins du IIIe au VIIe siècle; les listes, de caractère privé ou officiel, des livres reçus dans le canon juif ou chrétien mentionnent toutes, jusqu'à celle du concile de Trente, le Daniel hébreu-araméen.

II. DEUTÉROCANONIQUES (*Péricopes*). — 1° *Canonicité chez les Juifs et les chrétiens jusqu'au IVe siècle.* — Bien que des exemplaires isolés du Daniel hébreu-araméen aient pu contenir dans l'un ou l'autre dialecte les péricopes d'Azarias et du cantique, de Susanne, de Bel et du dragon, il paraît bien que ces morceaux ne firent pas, originairement, partie intégrante du Daniel palestinien officiel et canonique. Julius, *Die griechischen Danielzusätze*, p. 4-15, et bibliographie. Cependant, les Juifs hellénistes d'Alexandrie les tinrent pour sacrés, témoin la version alexandrine qui les contint, et III Mach., VI, 6 (Dan., III, 46-50); et tandis que Josèphe, grec de langage et de culture, mais pharisien de cœur, Aquila et Symmaque excluaient ces péricopes, le premier du canon proprement dit, *Cont. Apion.*, I, 8, les autres de leur version, la première antiquité chrétienne les accueillait au contraire, soit dans l'alexandrine, soit dans le texte de Théodotion, avec la même faveur, et les mettait au même rang que le reste du livre.

1. *En Occident*, S. Clément Romain, *Ad Cor.*, LIX, 3 (Dan., III, 54), Funk, *ibid.*, p. 176; S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, 5, 2, *Daniel propheta* (XIV, 3, 24); XXV, 5, *a Daniele propheta voces* (XIII, 20, 52, 56), *P. G.*, t. VII, col. 984, 1192. Saint Hippolyte, dans son commentaire sur Daniel, édit. Bonwetsch, Leipzig, 1897, p. 94, 102, 41, 42, 43, tient les trois péricopes pour « Écriture », « sainte », « divine » : II, 28, 1, ἡ γραφή (Dan., III, 24); II, 31, 4, ὡς ἡ γραφὴ λέγει (Dan., III, 49); I, 29, 1, ἡ γραφή (Dan., XIII, 52); I, 30, 1, τὸ σεμνὸν τῶν ἁγίων γραφῶν, τὸ στόμα τῶν προφητῶν se reconnaissent en Dan., XIII, 38; I, 31, 3, ἡ θεία γραφὴ (Dan., XIII, 54, 58). Tertullien, *De orat.*, XXIX (prière d'Azarias); *Adv. Hermog.*, XLIV (cantique); *De coron. milit.*, IV (Susanne); *De idolol.*, XVIII; *De jejun.*, VII, IX (Bel, le dragon), *P. L.*, t. I, col. 1195; t. II, col. 236, 81; t. I, col. 688; t. II, col. 963, 964. Saint Cyprien, *Ad Quirin.*, III, 20, cite comme partie intégrante du livre canonique, *in Daniele*, Dan., III, 37-42; XIII, 1-3; *De lapsis*, XXXI, *Scriptura divina* (Dan., III, 25 sq.); *De dom. oratione*, VIII, *declarat Scripturæ divinæ fides* (Dan., III, 51 sq.); *Epist.*, LVI, 5 (Dan., III, 16-18; *Ad Fortun.*, XI, *Daniel Sancto Spiritu plenus* (Dan., XIV, 4), *P. L.*, t. IV, col. 748-749, 490, 524, 353, 667.

2. *En Orient.* — *a*) *Égypte.* — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, XXI (Dan., XIV, 22, 33, 40); *Eclog.*, I, αἱ γραφαὶ (Dan., III, 58-60), ἐπάγει Δανιὴλ (Dan., III, 61, 90 sq.); II, ὁ Δανιὴλ λέγει (Dan., III, 54), *P. G.*, t. VIII, col. 852; t. IX, col. 697, 700. Origène, *Epist. ad African.*, *P. G.*, t. IX, col. 48 sq., défend contre les objections de son ami palestinien, Jules Africain, le caractère prophétique (ἐκ τῆς προφητείας τοῦ Δανιὴλ) et scripturaire (παλαιὰ Διαθήκη) des histoires de Susanne, de Bel, du dragon; *In Joa.*, tom. XIII, 59 (Dan., XIII, 42), XX, 5, ὡς ὁ Δανιήλ φησι (Dan., XIII, 56), *P. G.*, t. XIV, col. 517, 584; *De orat.*, XIV, ἐν τῷ Δανιήλ (Dan., III, 25), *P. G.*, t. XI, col. 461; *Exhort. ad martyr.*, XXXIII (Bel, dragon), *ibid.*, col. 604-605, Ammonius d'Alexandrie commenta les trois péricopes avec le reste du livre. *P. G.*, t. LX XXV, col. 1363-1370 (Susanne), 1372 sq. (prière d'Azarias et cantique). Les versions sahidique et memphitique les contenaient. Fragments de la première dans Maspero, *Mémoires*, p. 266, 267, 269, et Ciasca, *Sacror. Biblior. fragm.*, p. 360. La traduction copte de l'Apocalypse d'Élie, IX, fait allusion aux histoires de Susanne, des trois jeunes gens. G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, dans *Texte und Unters.*, t. XVII, fasc. 3 *a*, Leipzig, 1899, p. 48-49. — *b*) *Asie.* — Docteurs et martyrs évoquent volontiers l'exemple de Susanne : Didascalie, dans Bunsen, *Analecta antenicæna*, Londres, 1874, t. II, p. 274. Martyre de saint Pionius, dans Ruinart, *Acta martyrum*, Ratisbonne, 1859, p. 193. Pseudo-Clément, *De virginitate*, II, XIII (Susanne), Funk, t. II, p. 23. Méthodius d'Olympe (ou de Tyr), *Symposium*, logos XI, 2 (Dan., XIII, 23), *P. G.*, t. XVIII, col. 212.

3. *Monuments des Catacombes romaines.* — Cimetière de Priscille, chapelle grecque : fresques de Susanne tentée (Dan., XIII, 19), accusée et vengée (Dan., XIII, 34, 63); des trois jeunes gens (Dan., III, 26, 93). Cimetière de Calliste, sur un arcosolium, jugement des vieillards (Dan., XIII, 52 sq.). Voir t. I, col. 2005.

Les seuls doutes sérieux élevés durant cette première période sur l'inspiration et la canonicité des parties deutérocanoniques du Daniel de la Bible grecque ou latine furent ceux de Jules Africain, dans *Epist. ad African.*, doutes isolés et restés sans écho dans le consensus unanime de la tradition. Si Méliton de Sardes, dans sa « liste des livres de l'Ancien Testament » (lettre à Onésime), dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*,

t. xx, col. 397, a omis tous les deutérocanoniques; c'est qu'il a emprunté cette liste aux Juifs de Palestine, lesquels lui ont fourni celle du Talmud, *Baba bathra*, 15 *a*. Si, de l'origine à la fin du IVe siècle, la Peschito ne contint pas Dan., III, 51-90 (Polychronius, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1825-1831, t. I *c*, p. 4) et probablement non plus les autres fragments, c'est que l'Ancien Testament ne vint d'abord aux Églises syriennes que par l'intermédiaire de la Synagogue attachée, en Asie, au seul canon hébreu. Si Origène et, à sa suite, « Eusèbe, Apollinaire, d'autres auteurs ecclésiastiques et docteurs de la Grèce » sont allégués par saint Jérôme, *In Dan.*, prolog., *P. L.*, t. XXV, col. 493, comme fauteurs de la non-canonicité de ces fragments, il faut observer que le grand docteur n'a bien compris ni Eusèbe, ni Apollinaire, ni les « auteurs et docteurs », qui, tous, acceptèrent en réalité, leurs écrits en font foi, les parties deutérocanoniques des livres telles que les leur offrait la Bible grecque, et qu'il prêta à l'auteur des Stromates, ouvrage maintenant perdu, quelques-unes de ses idées toutes personnelles sur la question. Julius, *op. cit.*, p. 36, 52 sq., 73 sq.

2° *Canonicité aux IVe et Ve siècles.* — A cette époque, tous les Pères grecs reçoivent comme canoniques les fragments de Daniel; ils les citent couramment dans leurs écrits; les listes qu'ils dressent des livres sacrés les mentionnent implicitement sous la rubrique Δανιήλ, titre de la version grecque qui les contint depuis l'origine : S. Athanase, *Epist. fest.*, XXXIX, 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 1176, 1436; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 33, 35, 36, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496 sq.; S. Épiphane, *De pond. et mens.*, XXII, XXIII, *P. G.*, t. XLIII, col. 277; et *Hær.*, VIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 413; S. Grégoire de Nazianze, *Carmen de gen. libror. inspir. Scripturæ*, I, 12, *P. G.*, t. XXXVII, col. 472 sq. : listes qu'il faut juger d'après la pratique des ouvrages de ces Pères. Voir Julius, p. 66-93. Les auteurs syriens, Aphraate, saint Éphrem, Cyrillonas, connaissent ces péricopes et les utilisent au même titre que tout passage de la Peschito officiellement canonique. Voir Julius, p. 94-98. Dans l'Église arménienne qui, au Ve siècle, possède dans sa Bible les trois péricopes daniéliques, le littérateur Mesrop, l'évêque de Bagrevand Eznick, le catholicos Jean Mantaguni en attestent aussi le caractère sacré. Voir Julius, p. 100-105. Par ses écrivains, les décrets de ses conciles, par quelques reliques de l'art qu'inspira sa doctrine, l'Église latine d'Italie, de Gaule, d'Espagne et d'Afrique accorde à ces morceaux le crédit d'Écriture inspirée. Voir Julius, p. 105-145.

Durant ces deux siècles, les seules voix discordantes furent celles de Polychronius, évêque d'Apamée et frère de Théodore de Mopsueste, et de saint Jérôme; et encore les doutes du premier n'eurent-ils pour objet que Dan., III, 24-90, voir Julius, p. 84, et le second ne commença-t-il à se poser en adversaire des trois péricopes que vers l'an 390, après avoir subi, relativement à la canonicité des livres, l'influence des rabbins, ses maîtres en hébreu. Dans le *Prologus galeatus* et le *Prologus* au *Comment. in Dan.*, saint Jérôme range implicitement ces fragments « parmi les apocryphes », et après les avoir « marqués d'un obèle » comme « n'étant pas dans l'hébreu », affirme qu'ils ne présentent nullement l'autorité d'Écriture sainte. Mais quoi qu'il puisse écrire ainsi de ces morceaux, le solitaire de Bethléhem ne peut éviter de les citer, dans ses ouvrages contemporains du *Prologus galeatus*, presque sur le même rang que les passages d'Écriture, tant est puissante autour de lui la tradition qu'il confirme de la sorte indirectement. Voir Julius, p. 112, et t. II, col. 1578.

3° *Canonicité à partir du VIe siècle jusqu'à nos jours.* — A partir du VIe siècle, la canonicité des parties deutérocanoniques du livre de Daniel, nettement et fermement affirmée au cours des siècles précédents, continue à être admise et appliquée jusqu'au concile de Trente et jusqu'à nos jours dans l'Église chrétienne et catholique. On n'ignore pas cependant, durant cette longue période, les objections de saint Jérôme; mais les auteurs qui les ont reproduites, le moine breton du *De mirabilibus Scripturæ sacræ*, *P. L.*, t. XXXV, col. 2191, 2192; Rupert de Deutz, *De div. officiis*, IV, 16; V, 5, *P. L.*, t. CLXX, col. 110 sq., 126; Hugues de Saint-Victor, *Erud. didasc.*, IV, 8, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 783; Pierre le Mangeur, *Hist. scholastica*, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1447, 1450, 1466; Albert le Grand, *Opera*, Lyon, 1651, t. VIII, p. 69; Nicolas de Lyre, *Postillæ perpetuæ*, Rome, 1471, 1472; Denys le Chartreux, *Enarratio in Dan.*, a. 14, Montreuil, 1900, t. X, p. 165; J. L. Vivès de Valence, édit. du *De civitate Dei* de saint Augustin, 1522, XVIII, 31; J. Driedoens, *De ecclesiast. Scripturis*, Louvain, 1550, l. I, 4; Cajetan (Thomas de Vio), *Commentarii*, préface, Esther, X, ou n'en ont pas saisi la portée, ou ont cherché à les expliquer dans un sens favorable, suivant dans la pratique le courant auquel obéit le saint docteur lui-même; ou enfin, si quelques-uns d'entre eux, comme le moine breton, Nicolas de Lyre, Vivès de Valence et Cajetan, les adoptent d'une façon plus ou moins catégorique, n'ont exercé autour d'eux aucune influence marquée ou décisive. Voir Julius, p. 149, 160-163, 166, 168, 172-174.

III. Mode de composition. — L'antiquité n'a pas élevé le moindre doute sur l'unité de composition du Daniel hébreu-araméen. Spinoza, le premier, distingua dans ce livre deux mains différentes, l'une dans les C. I-VII, l'autre dans VIII-XII. *Tractatus historicopoliticus*, X, 19, édit. Haag, 1882, t. I, p. 508. Newton tint le livre entier pour « une collection d'écrits d'époques diverses » (I, II-III, IV, V-VI, VII-XII). *Observations upon the prophecies of Dan. and the Apok. of St. John*, Londres, 1732, p. 10. Selon Beausobre, *Remarques sur le Nouveau Testament*, La Haye, 1742, p. 70, les C. I-VI sont des « histoires que les Juifs postérieurs ont jointes aux prophéties » de VII-XII. Bertholdt, *Daniel*, 1806, t. I, p. 49-84, rapporte le tout à neuf sources différentes (I, II, III, 1-30; III, 31-IV, 34; V-VI, VII, VIII, IX, X-XII). Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, 1824, t. IV, p. 515; Meinhold, *Die Komposit. des Buches Daniel*, 1884; *Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel*, 1885, I; *Das Buch Daniel*, 1889; Strack, *Handbuch der theolog. Wissenschaft*, 1885, t. I, p. 173, font composer d'abord II-VI, puis VII-XII; I s'est ensuite adjoint à la réunion de ces deux parties en manière d'introduction. Les raisons alléguées sont celles-ci : la dualité de langue (Spinoza, Newton); le changement de personne dans le récit (Beausobre, 3e personne dans I-VI; 1re personne dans VII-XII); les antinomies entre I, 21, et X, 1; I, 1, et II, 1; V et II, plus des divergences d'élocution et de style (Bertholdt). Néanmoins la critique, indépendante ou catholique, fait face à ces difficultés et maintient encore l'unité de composition du livre; elle dit celui-ci œuvre d'un seul jet, « hâtive » même, et d'un seul auteur : aussi bien l'araméen de la première partie déborde-t-il sur la seconde (VII); le changement de personne ne saurait prouver absolument; les antinomies reçoivent une solution dans les commentaires; des similitudes nombreuses et frappantes d'élocution et de style balancent les divergences. Au surplus, l'unité de la composition éclate par elle-même. Chacune des parties principales, I-VII et VIII-XII, forme bien à part soi un tout logique : suite historique, suite prophétique; mais elles se complètent aussi l'une l'autre, car tout le livre se développe d'après un plan très apparent et un : annoncer, préparer le royaume messianique, supputer l'heure de sa venue. Cette annonce se fait aux païens (II) comme aux enfants d'Abraham (VII-XII); pour la bien accueillir, les premiers doivent reconnaître par des preuves sensibles

la toute-puissance du vrai Dieu, du Dieu du royaume, qui sauve les siens et dispose à son gré des rois et des empires (I, III-VI). Puis, le royaume messianique annoncé, le tout-puissant reconnu de tous, Dieu révèle après quelle suite d'événements religieux et politiques se réalisera ledit royaume (II et VII-XII). Du reste, chacune des visions ou prophéties progresse sur la précédente en plus grande clarté. A peine la critique signale-t-elle comme pièces rapportées les passages, I, 20-21 (glose renchérissante); IX, 5-19 (interpolation que trahissent 5 et 20); XII, 11-12 (gloses successives voulant expliquer 7 et 9).

Sur l'unité de composition voir Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis,* Louvain, 1887, p. 8-23; Knabenbauer, *Comment. in Danielem prophetam,* Paris, 1891, p. 17-20; A. F. Gall, *Die Einheitlichkeit des Buches Daniel,* Giessen, 1895.

Cependant, l'unité d'esprit, de plan, de composition, même de style, n'exclut pas nécessairement la pluralité des sources, l'existence de documents antérieurs utilisés ou incorporés dans la trame générale de son récit par le définitif et véritable auteur du livre. Assurément, une dissection du livre de Daniel comme celle de Bertholdt enlève quelque signification à chacun des morceaux, surtout à chaque vision isolée; mais un classement des sources qui partirait des conclusions de Bludau et de Julius, lesquelles mettent en un relief accusé les c. III-VI et les deutérocanoniques XIII-XIV, reste possible. La question du mode de composition du livre de Daniel est donc ouverte encore.

Aux ouvrages cités de Bludau et de Julius, joindre les essais de Barton, *The composition of the Book of Daniel,* 1898, dans *Journal of biblical literature,* p. 62-86, qui distingue II et IV; V-VIII, III, X-XII, 4; VI et IX; I et XII, 5-13; P. Riessler, *Das Buch Daniel,* 1902, p. XI-XIII (division : VII-XII, I-V, VI et XIII-XIV); G. Jahn, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1904, p. VI, thèse V et commentaire, unit seulement X-XII.

IV. INTERPRÉTATION. — Le sens général du livre ressort premièrement et principalement de l'identification des quatre empires terrestres et païens figurés soit par les quatre parties de la statue vue en songe par Nabuchodonosor (c. II), soit par les quatre animaux sortis de la mer vus en songe également par Daniel (c. VII). Cette identification jette, en effet, une grande lumière sur les visions, claires seulement pour une partie, des c. VIII, IX et XI, relativement à un personnage d'importance capitale, persécuteur des « saints » et précurseur du « temps de la fin », qui a figuré déjà dans la vision du c. VII. Cf. VII, 21, 25; VIII, 23-26; IX, 26-27; XI, 30, 31, 36 sq. Il est admis par tous que le cinquième royaume dont il est question dans II, 44, et VII, 18, 22, ou qui est décrit au moins dans son commencement dans IX, 24, et XII, 2-3, est le royaume messianique, le royaume de Dieu dont parle encore l'Évangile. Le quatrième empire est-il alors celui de Rome, le quatrième roi est-il le César romain : le royaume où le peuple des saints débute ou se forme avec la prédication du Christ, et les passages II, 44; VII, 12 et 25; VIII, 24; IX, 24; XII, 1-3, le considèrent dans tout son développement jusqu'à la fin du monde; le persécuteur du « temps de la fin » est l'Antéchrist; tout le livre est messianique, doublement messianique même, car il vise le Messie à son premier avènement et à son dernier. Ce quatrième empire est-il au contraire l'empire grec ou l'ensemble des royaumes issus de lui, le quatrième roi est-il Alexandre le Grand ou sa royauté divisée entre ses généraux : le royaume messianique annoncé s'identifie d'abord avec le groupe juif resté fidèle à Dieu et à sa religion sous les successeurs syriens du conquérant macédonien; le persécuteur est Antiochus Épiphane; le « temps de la fin » est donc projeté en avant et vu sur une perspective très rapprochée de l'époque grecque; le livre met sur le même plan apparent premier et dernier avènement du Messie, et par un simple effet d'optique familier aux prophètes, le présente comme relativement imminent aux Juifs contemporains d'Antiochus IV.

1° *Interprétation traditionnelle.* — Jusqu'au XIX^e siècle, l'identification du quatrième empire daniélique avec l'empire romain fut la plus universellement reçue dans l'Église chrétienne, voire chez les Juifs et au sein des Églises protestantes. Qu'il suffise de citer Josèphe, *Ant. jud.,* X, X, 4; XI, 8, 5 (voir surtout Gerlach, *Die Weissagungen des A. T. in den Schriften des Flav. Josephus,* Berlin, 1863, p. 43 sq.); S. Irénée, *Cont. hær.,* V, 25, *P. G.,* t. VII, col. 1190; S. Hippolyte, Bardenhewer, dans *Des heiligen Hippolytus von Rom Commentar zum Buche Daniel,* Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 83-84; Eusèbe de Césarée, dans Mai, *Scriptor. vet. nova collectio,* Rome, 1825, 1831, t. I *c,* p. 33); S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* XV, 6, *P. G.,* t. XXXIII, col. 877; S. Jérôme, *P. L.,* t. XXV, col. 531; Théodoret, *In Dan., P. G., Comment. in Dan.,* t. LXXXI, col. 1472; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria, In Dan.* (IX^e siècle : pendant 700 ans le seul commentaire usuel, ou presque, des théologiens du moyen âge); les rabbins et les auteurs protestants du XVI^e au XVIII^e siècle, cf. Reinke, *Die messianischen Weissagungen,* Giessen, 1862, t. IV, p. 171 sq.; les théologiens commentateurs du XVII^e et du XVIII^e siècle (voir la liste des commentateurs); les commentateurs critiques protestants et catholiques du XIX^e siècle énumérés dans Düsterwald, *Die Weltreiche und das Gottesreich,* Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 31 sq. De nos jours, cette interprétation reste en faveur dans l'enseignement catholique. Le premier royaume serait celui des Chaldéens (Nabuchodonosor); le second, celui des Méd-Perses (Cyrus); le troisième, celui des Gréco-Macédoniens (Alexandre); le quatrième, l'empire romain qui, « fort comme le fer », « bête aux ongles, aux dents de fer », brise d'abord la résistance de tous les royaumes de l'ancien monde et les soumet à son joug (II, 40; VII, 19), mais qui se divise finalement en deux, empire d'Orient, empire d'Occident, puis s'émiette encore comme le « fer mêlé d'argile », II, 43, se partage entre dix rois comme la tête du monstre entre dix cornes, VII, 24. « Du temps de ces rois », II, 44, se développe un nouveau royaume, celui de Dieu, des saints, inauguré par le Christ (la pierre, II, 34, 35) et continué par l'Église, II, 44; VII, 27. Au sujet du « temps » qui doit s'écouler depuis l'annonce déjà faite avant Daniel du retour de la captivité et du relèvement de Jérusalem, jusqu'à l'époque où doit naître et se constituer ce nouveau royaume, il est fait au prophète une révélation spéciale, IX, 1-3, 20-27. Voir DANIEL (*Les soixante-dix semaines du prophète*). Enfin, aux approches de la fin du monde, surgit un « roi orgueilleux, impie, persécuteur », VII, 24, 25; XI, 21 sq., l'Antéchrist, figuré seulement dans VIII, 23, 25, par Antiochus Épiphane. Il opprime, dévaste l'Église un certain temps durant, trois ans et demi, VII, 21 (VIII, 24 sq.); IX, 27; XI, 36 sq.; XII, 7. Sa puissance est pourtant brisée par Dieu venant juger tous les royaumes de la terre, et un règne éternel est accordé au Christ « Fils de l'homme » ainsi qu'à son peuple fidèle d'élus, VII, 13, 26-27; XII, 2-3.

Quelques Pères et écrivains ecclésiastiques ont rapproché les « dix rois » de la fin du monde qu'ils pensaient alors devoir arriver dès la chute de l'empire romain, imminente à leur sentiment. Voir Knabenbauer, *Comment. in Daniel. proph.,* p. 202, 203. Selon Bellarmin, *De Romano pontifice,* l. III, c. V, dans *Controv.,* Paris, 1608, t. I, p. 717, le quatrième empire s'est continué dans le Saint-Empire romain d'Occident, et, comme celui-ci, a pris fin en l'année 1806. Rohling, *Das Buch des Propheten Daniel,* Mayence, 1876, p. 219, 224, nous fait vivre présentement au temps des dix rois tout proche du temps de l'Antéchrist.

2° *Interprétation critique.* — Pour saint Éphrem, *In Daniel, Opera syriaca,* Rome, 1740, t. II, p. 205-206, « quelques auteurs » anciens (Théodoret, *In Dan.,* II, 43, *P. G.,* t. LXXXI, col. 1306), Polychronius, évêque d'Apamée, dans A. Mai, *Scriptorum veter. nov. collectio,* t. I *c,* p. 1-27, et Cosmas Indicopleustès, *Christiana topographia,* l. II, dans B. de Montfaucon, *Collectio nova Patrum,* Paris, 1707, t. II, p. 144 sq., les quatre « royaumes » sont les empires chaldéen (Nabuchodonosor), mède (Darius), perse (Cyrus) et gréco-macédonien (Alexandre), et les « dix rois » sont les successeurs d'Alexandre, les Séleucides et les Lagides. Antiochus Épiphane remplace l'Antéchrist. Selon Porphyre, dans saint Jérôme, *Comment. in Dan.,* VII, 7, *P. L.,* t. XXV, col. 530, ces empires auraient été ceux des Chaldéens, des Médo-Perses, d'Alexandre, des successeurs d'Alexandre (Διάδοχοι); le roi persécuteur est aussi l'Épiphane. Bossuet, *Discours sur l'hist. univ.,* part. II, c. IX; Grotius, *Critici sacri,* Lyon, 1660, t. V, *In Dan.;* Houbigant, *Biblia hebraica,* Paris, 1753-1754, t. IV, p. 549; Calmet, *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1726, t. VI, p. 619, ont suivi cette opinion dans ses grandes lignes. La plupart des critiques modernes se sont partagés entre ce double système de saint Éphrem et de Porphyre. Pour séparer les empires mède et perse, les premiers s'appuient sur les passages Dan., V, 30; VI, 1, 8; IX, 1, et surtout VI, 29, où le texte fait « succéder » Cyrus le Perse à Darius le Mède. Les deux mêmes empires se distingueraient aussi, l'un venant « après » l'autre, dans Dan., VIII, 3, 20, et dans V, 31; VI, 28, où la « loi des Mèdes » précède celle des Perses. Le quatrième empire serait ainsi nécessairement l'empire grec et parce que, dans les c. II et VII, cet empire correspond exactement à celui de VIII, 21, lequel est d'Alexandre : empire divisé, II, 41, et VIII, 22; empire finissant avec un roi impie, VII, 8, 24, et VIII, 9, 23, Antiochus IV; le dernier empire ennemi, II, VII, et VIII, 17, aussi X-XI, où la naissance et le développement de l'empire grec sont relatés en détail, sans qu'il soit parlé d'un autre empire subséquent avant le « temps de la fin ». Les dix rois, VII, 24, représentés par les dix cornes sont : ou bien Séleucus Nicator, Antiochus Soter, Antiochus Théos, Séleucus Callinicus, Séleucus Céraunus, Antiochus le Grand, Séleucus Philopator, Héliodore, Ptolémée Philométor, Démétrius Soter; ou bien Alexandre lui-même et les suivants, moins Ptolémée Philométor. Auteurs, dans Düsterwald, *op. cit.,* p. 34. Unissant en un seul empire les Médo-Perses d'après V, 28, et contraints alors de voir l'empire gréco-macédonien d'Alexandre dans l'airain de la statue ou la troisième bête de la vision, les autres critiques identifient le quatrième empire avec le royaume syrien dont les dix rois, Alexandre y compris ou non, ainsi que Ptolémée Philométor, sont les dix prédécesseurs d'Antiochus Épiphane. Celui-ci, dans l'une et l'autre opinion, est figuré par la petite corne de VII, 8, 20 sq., et de VIII, 9; c'est le roi artificieux de VIII, 23 sq., roi de l'un des quatre royaumes : macédonien, thrace, syrien, égyptien, issus de l'empire d'Alexandre, VIII, 8, 9, 22; XI, 21 sq. Il persécute Israël ou « les saints » jusqu'à ce que la domination sur tous les royaumes du monde soit accordée à ses victimes dès aussitôt son jugement et sa ruine. Auteurs, dans Düsterwald, p. 35. Le « fils de l'homme » qui, dans VII, 13-14, reçoit aussi le royaume éternel, serait, suivant la plupart des critiques modernes, Israël lui-même : parallèle parfait de VII, 13-14, avec VII, 18, 22, 27; si les puissances terrestres et ennemies de Dieu sont bien symbolisées, dans ce c. VII, par des animaux, la forme humaine ne peut que symboliser le royaume spirituel des saints d'Israël, symbole à symbole; pareillement, s'oppose à ce qui sort de la mer, VII, 3, 17, ce qui vient sur les nuées des cieux, 13, un royaume à des royaumes; ni II, 44, ni XII, 3, qui traitent pourtant du royaume spirituel, ne parlent d'un roi futur, d'un Messie personnel. Cette interprétation du « fils de l'homme » fut connue de saint Éphrem et acceptée par Aben-Ezra. Quelques critiques protestants, tels que von Lengerke, Bleek, Ewald, et d'autres plus récents, Boehmer, *Reich Gottes und Menschensohn im Buche Daniel,* Leipzig, 1899; Grill, *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums,* Tubingue, 1902, Baldensperger, Bousset, Volz, reviennent cependant au roi Messie de la presque unanime tradition juive et catholique.

La thèse de l'interprétation critique du livre de Daniel a été acceptée par quelques écrivains catholiques contemporains. Turmel, *Étude sur le livre de Daniel* (extrait des *Annales de philosophie chrétienne*), Paris, 1902; Lagrange, *Revue biblique,* 1904, p. 494 sq., après d'autres appartenant à la première moitié du XIXe siècle. Voir Düsterwald, *op. cit.,* p. 34.

3° *Autres interprétations* (pour mémoire). — Le quatrième empire serait l'empire mahométan, les empires grec et romain étant réunis en un seul, le troisième. Rabbins du moyen âge. Voir Bevan, *op. cit.,* p. 63. — Hitzig, *Heidelberger Jahrbücher,* 1832, II, et Redepenning, *Studien und Kritiken,* 1833, p. 863 sq., identifient ainsi les quatre empires : 1. Nabuchodonosor; 2. les successeurs babyloniens de ce roi; 3. les Médo-Perses; 4. les Gréco-Macédoniens. — Pour quelques protestants du XVIIIe siècle, il ne s'agirait pas de quatre empires, mais seulement des règnes des rois babyloniens. Voir Düsterwald, p. 36. — Selon Ewald et Bunsen, Daniel n'ayant pas habité Babylone, mais Ninive, les empires seraient : 1. assyrien; 2. babylonien; 3. médo-perse; 4. grec. Voir Düsterwald, p. 36. — Pour Boehmer, *Reich Gottes und Menschensohn,* p. 82 sq., les quatre empires seraient moins quatre empires distincts que quatre phases du règne des hommes, après lesquelles doit arriver le règne de Dieu.

V. Caractère littéraire. — Le livre de Daniel est une apocalypse juive. S'il n'est pas tout à fait la première apocalypse (il y en a de petites dans Isaïe, XI; XXIV-XXVII; Zach., XII-XIV; Joel, Malachie, IV), il est du moins le premier livre apocalyptique connu de la littérature hébraïque. Étant le premier, il a donné le ton aux autres; et l'on a pu dégager d'eux tous, avec plus ou moins de bonheur, la caractéristique et comme la définition du genre. Cf. W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* Gœttingue, 1896, *Introduction,* I, p. 1 sq.; *Apocalyptik (jüdische),* dans *Realencyclopädie für protest. Theologie,* Leipzig, 1896, t. I, p. 612 sq.; *Die jüdische Apokalyptik,* Berlin, 1903; Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums,* Strasbourg, 1903; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba,* Leipzig, 1903, part. I, § 1, p. 4 sq. A ce point de vue, on peut considérer le livre de Daniel par rapport aux autres apocalypses et par rapport aux œuvres des prophètes parmi lesquelles on le range aujourd'hui.

1° *Daniel et les apocalypses.* — Ce que le livre de Daniel renferme de proprement apocalyptique parallèlement aux autres apocalypses, où tout, non plus, n'est pas nécessairement apocalyptique, c'est : 1. une *cosmologie,* une vue déterministe ou providentielle de l'histoire de l'humanité, présentée en manière de prophétie, et partant d'une certaine époque choisie par l'auteur jusqu'à un point d'arrivée considéré comme la fin d'un monde ancien. Cette vue porte sur un certain nombre de périodes successives, ici, concrétisées en quatre empires à partir du temps de l'exil : Dan., II, VII sq.; Apocalypse de Baruch, XXXVI-XL; IV Esd., XI-XII, là, figurées de façons différentes pour le même cycle restreint : Hénoch, LXXXV-XC, ou pour toute l'histoire du monde et de l'humanité : Jubilés, Oracles sibyllins, l. IV, 47 sq.; Apocalypse d'Abraham, XXIX; Apocalypse de Baruch, LIII sq.; Hénoch, XCIII et XCI, 12-17. Elle se résout souvent en

une computation numérique de la période embrassée par le regard prophétique réel ou feint : computation précise d'intention dans Dan., IX, 24 sq.; VII, 25; VIII, 13; XII, 7 (11, 12), vague, flottante et circonspecte dans les apocalypses apocryphes, *Vita Adæ*, 42; Secrets d'Hénoch, XXXI, 1; Assomption de Moïse, X, 12; Hénoch, X, 12; Apocalypse d'Abraham, XXIX (? Hénoch, XVIII, 16; XXI, 6; IV Esd., VII, 31). — C'est : 2. une *eschatologie*, sorte de drame final servant de transition, avec ses diverses péripéties, entre le règne du monde et le « règne de Dieu », unissant la fin de celui-là au commencement de celui-ci. Elle comprend : *a*) une période de tourments, d'épreuves, de tribulations endurés par le peuple de Dieu, Dan., VII, 21, 25; VIII, 24-25; IX, 26-27; XI, 30 sq., 40 sq.; cf. IV Esd., XI-XII; Jubilés, XXIII, 16 sq.; Apocalypse de Baruch, LXVIII, 2, voire par la terre entière, Dan., XII, 1; cf. IV Esd., V, 1-12; VI, 13-28; IX, 1-6; XIII, 16 sq.; Apocalypse de Baruch, XXV-XXIX, 2; XLVIII, 30-38; LXX; Apocalypse d'Abraham, 30; Hénoch, XCIX, 4-10; C, 1-6; *b*) un jugement exercé et rendu sur les peuples et sur le monde le plus souvent par Dieu lui-même, Dan., VII, 9 sq., 26; cf. Hénoch, I-XXXVI; Jubilés, IX, 15; X, 17; XXII, 11, et passim; Testament des douze patriarches, Lévi, 1; Secrets d'Hénoch, XXIX, 1; XLIV, 3, 5, et passim; IV Esd., XI, 46; Apocalypse de Baruch, XIX, 4; LXXXIII, 2 sq.; LXXXV; Apocalypse d'Abraham, 24-25; *Vita Adæ*, 49; Sibyllins, l. III, 53-62; l. IV, 152 sq.; l. V, 106-110; anéantissement de l'empire du monde et de ses maîtres, ennemis de Dieu, Dan., VII, 11; II, 44; cf. IV Esd., XI, XII, passim; Apocalypse de Baruch, XXXVI, 10; XXXIX, 7 sq.; LXVIII, 3, 7; Sibyllins, l. III, 303 sq.; l. V, 375 sq.; Assomption de Moïse, X, 7, damnation des impies et des criminels, Dan., XII, 2, cf. IV Esd., VII, 80 sq.; Hénoch, XC, 26; Apocalypse de Baruch, LI; fin, abolition du mal moral, du péché, Dan., IX, 24; cf. IV Esd., XII, 25; VI, 27 sq.; VII, 113 sq.; Apocalypse de Baruch, LXXIII, 4 sq.; Sibyllins, l. II, 33; l. III, 376 sq.; l. V, 429 sq.; surtout Hénoch, X, 16, 20; L, 4; C, 5, etc.; *c*) la manifestation du royaume de Dieu, des saints, Dan., II, 44; VII, 27; cf. Sibyllins, l. III, 47 sq.; Assomption de Moïse, X, 1; IV Esd., X, 46; Jubilés, I, 28; Apocalypse de Baruch, XXI, 23, 25; Hénoch, XXV, 3, 7, etc.; manifestation où interviennent principalement à titre de témoins, divers personnages tels que le « prophète », Hénoch, Moïse, Élie — ici l' « ange », Dan., VIII, 11 (LXX); XII, 1 (Michaël); cf. Assomption de Moïse, X, 2; Hénoch, XC, 20; le Messie-Roi, nommé « Fils de l'homme », Dan., VII, 13 (?); cf. IV Esd., XIII; Hénoch, XLVI, de nature plutôt céleste, préexistant, Dan., VII, 13 (?); cf. IV Esd., XIII, 26, 52; Hénoch, XLVIII, 3, 6; LXII, 7, dominateur, Dan., VII, 14(?), cf. Apocalypse de Baruch, XXXIX, 7; XL, 3; Testament, Lévi, 8, 18; Sibyllins, l. III, 49; l. V, 414; Hénoch, XLIX, 1, 2, etc.; recevant de Dieu même sa puissance dont la durée doit être éternelle, Dan., VII, 13, 14; cf. IV Esd., XII, 32; XIII, 26; Hénoch, LXII, 7, 14; XLIX, 1 sq.; Apocalypse d'Abraham, 31; Sibyllins, l. III, 49 sq., 652; l. V, 108; Testament, Lévi, 18; Joseph, 19; l'auteur du livre revenu ou ressuscité, Dan., XII, 13; cf. Hénoch, XC, 31; IV Esd., XIV, 9, 49; Apocalypse de Baruch, XIII, 3 sq.; les justes ressuscités pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre éternel, Dan., XII, 2, 3; cf. Hénoch, XCI sq.; XXII; LI, 1; IV Esd., IV, 35; VII, 28, 32; Apocalypse de Baruch, XXI, 24; XXX, 1 sq.; XXXVI, 10; Testament, Juda, 24, 25; Zabulon, 10; Benjamin, 10; Sibyllins, l. IV, 180. — C'est : 3. une *forme particulière* sous laquelle sont présentées ces deux vues générales cosmologique et eschatologique, forme qui achève de caractériser le genre dit apocalyptique par l'obscurité voulue dont elle enveloppe les données traditionnelles ou prophétiques du livre, avec toutefois l'intention avouée de ne faire de ces données qu'un secret relatif et pénétrable, à quelque époque, à l'intelligence du lecteur averti. Dan., XII, 4; VIII, 26; cf. Hénoch, I, 2; Assomption de Moïse, I, 16 sq.; X, 11 sq.; IV Esd., XIV, 46 sq. Cette obscurité est obtenue principalement par le moyen de visions, d'extases allégoriques, de prophéties pseudonymiques attribuées aux anciens personnages de l'histoire israélite dont le nom figure dans le titre du livre. A ce point de vue, les apocalypses apocryphes ont beaucoup emprunté à celle de Daniel.

2° *Daniel et les prophètes.* — Le livre de Daniel, en dépit de sa couleur apocalyptique si prononcée, ne diffère pas essentiellement des autres écrits prophétiques de l'Ancien Testament. Il les continue par un certain nombre de notions traditionnelles qu'il leur doit, et ne fait que développer sur une plus grande échelle la symbolique dont ils usaient déjà à l'occasion. Ainsi, les épreuves cruelles que devra subir Israël de la part du quatrième empire païen se réfèrent à Ézéchiel, XXXVIII, 16, 18, et à Joel, IV, 2, 9-14; l'idée du jugement de Dieu contre les nations ennemies est commune aux prophètes, cf. Amos, I-II; Isaïe, X; Sophonie, I-II; Jérémie, XII, 14; XXV, 15 sq.; Ézéchiel, XXV-XXXII; Joel, IV, 9 sq.; de même que celle du royaume final, cf. Nahum, II, 1-3; Sophonie, III, 9 sq.; Isaïe, LII, 7; le « Fils de l'homme » venant sur les nuées, s'il est bien ici une personnalité distincte, non symbolique, hérite de l'idéalité du « Roi » de Isaïe, IX, 5; XI, 1-5; Michée, V, 1 sq.; Aggée, II, 21 sq.; Zach., VI, 11 sq., avec, par rapport à Michée, V, 1, le concept de la préexistence. Ézéchiel, XXXVII, 11-14, et Isaïe, XXVI, 19, avaient entrevu la résurrection des morts. Avant Dan., VII, 4, 6; VIII, 5, les prophètes Osée, XII, 3; Isaïe, XIV, 9; Jérémie, V, 6; XLIX, 19; L, 17; Zacharie, X, 3, symbolisèrent sous la figure d'animaux féroces, lions, léopards, ou simplement robustes, béliers, boucs, les puissances brutales du monde païen; après Ézéchiel, XVII, 22 sq.; XIX, 10 sq.; XXXI, 3 sq., l'arbre vigoureux, aux branches magnifiques, abritant les bêtes de la terre et les oiseaux des cieux, signifie la pleine et tranquille domination sur tous les royaumes. Dan., IV, 7. Isaïe, VI; Jérémie, I; Ézéchiel, I, X, XI, XXXVII, XL; Zacharie, I, avaient eu aussi des visions allégoriques suivies de leur explication, et ces visions tirèrent leurs composants du milieu particulier où vivaient ces prophètes, comme Daniel emprunta peut-être au mythe indo-persan des quatre âges du monde, les quatre métaux symboliques, or, argent, airain et fer, par lesquels il figura ses quatre empires. Le « rocher » d'où se détache la pierre qui brise la statue, Dan., II, 44, 45, n'est pas autre que celui d'Isaïe, XVII, 10; XXVI, 4; XXXII, 2, après Deut., XXXII, 4, 15, lequel représente Jahvé lui-même; et la « montagne » que devient cette pierre, remplissant toute la terre, Dan., II, 35, paraît bien dépendre de la « sainte montagne de Dieu », séjour divin à l'Horeb ou au Sinaï, Exod., III, 1; IV, 27; XVIII, 5; XXIV, 13; Num., X, 33; I Reg., XIX, 8, au pôle, Ézech., I, 4, à Sion, Is., II, 2; LVI, 7; Jer., XXXI, 23; Joel, IV, 17; Abdias, 16; Psaumes. La mer, d'où sortent les quatre animaux fantastiques figures des empires, Dan., VII, 3, symbolise, après Isaïe, XVII, 12, 13, l'ensemble des nations conjurées contre Israël. La « corne », symbole de la puissance, Dan., VII, 7; VIII, 6, image bien orientale, et les « livres » produits au jugement, Dan., VII, 10, semblent toutefois appartenir en propre à l'auteur du livre de Daniel.

Si l'on veut donc relever en quelque point une différence réelle entre les livres des prophètes et le premier des livres apocalyptiques, et, en conséquence, serrer de plus près la définition du genre nouveau, sinon proprement inauguré, du moins arrêté par Daniel dans ses grandes lignes, on la trouvera en ceci que l'auteur d'apocalypse — Daniel — a une vue plus compréhensive de l'histoire du monde que le prophète. Ce dernier ne voit qu'une partie de cette histoire, la

future, et, si loin que se porte son regard, il la dépeint et l'idéalise toujours sur le canevas que lui fournissent les circonstances sociales, politiques, religieuses de son époque; ainsi Isaïe, XI, 1-5, pour la monarchie messianique, Ézéchiel, XL-XLVIII, pour la future communauté liturgique, Isaïe, XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9; LII, 13-LIII, 12, pour le serviteur souffrant de Jahvé, ou encore, XLI, 17-20; XLIII, 1-7, pour le rapatriement et la glorification d'Israël, idéalisent le présent acceptable ou non de la royauté davidique d'Achaz ou d'Ézéchias, des petits groupes fidèles des bords du fleuve Chobar, des maux de la captivité, du retour des captifs. Daniel, au contraire, et ses épigones : Hénoch, IV Esdras, etc., veulent embrasser cette histoire tout entière, et ils ne manquent pas d'adjoindre au tableau de l'avenir qu'ils conçoivent, du reste, de la même façon que les prophètes leurs prédécesseurs, celui du passé, montrant que les deux font, avec leurs successions multiples de rois, d'empires, d'événements remarquables, parties intégrantes d'un tout ordonné par Dieu et résolvant toujours sa complexité de la manière prédéterminée par lui. Ce n'est plus seulement une *prédiction* du futur; c'est, en plus, une *philosophie religieuse de l'histoire* universelle. Ainsi Daniel voit en réalité ou en figure, en vision ou strictement ou fictivement prophétique, selon les diverses interprétations, l'histoire d'Israël et du monde ancien depuis l'époque de Cyrus jusqu'aux temps messianiques premiers et derniers; et il voit briller ceux-ci à travers l'heureuse délivrance, soit du joug romain, soit des persécutions syriennes, continuation du joug et des persécutions babyloniennes; mais le regard du prophète s'est d'abord porté sur l'empire babylonien lui-même et ceux qui l'ont suivi, empires déjà disparus ou en train de disparaître, et par le moyen de quelques exemples bien choisis, sa plume a marqué, pour le passé, l'oppression qu'ils ont exercée toujours sur le peuple fidèle (jeunes gens dans la fournaise, III; Daniel dans la fosse aux lions, VI), comme aussi l'issue toujours favorable qu'a eue cette oppression, grâce à la providence de Dieu qui veillait : ainsi, dans l'angoisse ou présente ou future, l'histoire du passé est ou sera le gage précieux de l'infaillible délivrance; ces empires n'ont, du reste, pas été autrefois sans reconnaître l'existence et la puissance du vrai Dieu (éducation des jeunes Juifs, I; songe de la statue, II; songe de Nabuchodonosor, IV; festin de Balthasar, V), et cette reconnaissance forcée, amenée par une manifestation du pouvoir divin, assure pour l'avenir la glorification universelle de Jahvé et de son peuple, VII, 12-14, 22, 27; XII, 3; enfin, l'on remonte, en réalité, plus haut que le siècle chaldéen : les animaux fantastiques, figures des empires, sont les succédanés des monstres originels, images des puissances, soit naturelles, soit humaines, toujours insurgées contre le créateur et le régent du monde, Job, XXXVIII, 31-32; XXVI, 12-13; Is., LI, 9-10; XXX, 7; Ézech., XXIX, 3-6; XXXII, 28, etc.; mais Dieu qui les a vaincus toujours, les saura pour cela même réduire jusqu'à la fin. Dan., VII, 9 sq.

VI. Caractère historique. — Si le livre de Daniel peut, pris dans son ensemble, passer pour une apocalypse, il n'est pas moins vrai qu'il a, de plus, pour une bonne partie, l'allure d'un ouvrage qui demande et provoque même le contrôle historique. Les c. I, III-VI, XIII et XIV contiennent des récits qui n'ont par eux-mêmes rien d'allégorique. Ces chapitres, le songe du c. II et les visions des c. VII-XII sont encadrés de données chronologiques et dynastiques ayant rapport, soit au royaume hébreu de Juda, I, 1-2, soit au dernier empire chaldéen, II, 1; V, 1-2, 30; VI, 28; VII, 1; VIII, 1, soit aux empires mède, IX, 1, perse, X, 1; XI, 1-2, et grec, XI, 3 sq.; et l'explication des visions a pour objet au moins partiel, comme chacun l'admet, des événements qui se réfèrent à l'histoire de quelqu'un de ces plus récents empires.

Mais l'histoire daniélique est-elle, en substance, une véridique histoire? La prophétie apocalyptique du livre — s'il y eut pourtant prophétie proprement dite et non plutôt interprétation philosophico-religieuse d'événements passés — a-t-elle son objet au sein d'une réelle et véritable histoire? On ne peut assurément relever, sous ce double rapport, d'erreurs formelles dans le livre tout entier; les événements historiques annoncés au cours des derniers chapitres et qui concernent le développement des empires perse et gréco-macédonien y sont même revêtus d'une exactitude surprenante; mais il faut dire aussi que certaines assertions donnent lieu, dans la première moitié du livre, à de très graves difficultés : ainsi de la chronologie de Dan., I, 1-2, de la folie de Nabuchodonosor, IV, 28 sq., de la filiation de Balthasar au c. V, du personnage de Darius le Mède, de son accession au trône babylonien et de son règne antérieur à celui de Cyrus, V, 30; VI, 29; IX, 1. L'exégèse traditionnelle a de tout temps soupçonné ou éprouvé quelqu'une de ces difficultés, tout en s'essayant à les résoudre. Voir, dans l'antiquité juive et chrétienne, Josèphe, *Ant. jud.*, X, XI, 2, 4; *Cont. Apion.*, I, 20; Origène, dans S. Jérôme, *In Dan., P. L.*, t. XXV, col. 513 sq., 519, 523; S. Jean Chrysostome, *In Dan., P. G.*, t. LVI, col. 219; Théodoret, *In Dan., P. G.*, t. LXXXI, col. 1362 sq., 1378 sq.; S. Éphrem, *Opera syriaca*, Rome, 1740, t. II, p. 208, 209; au XVII^e siècle, les commentaires de J. Maldonat, Paris, 1610, de B. Pererius, Rome, 1587, de J. Tirin, Anvers, 1632, de Corneille de la Pierre, Anvers, 1681. Parallèlement, en dehors du christianisme ou de la foi romaine, quelques auteurs contestaient l'historicité du livre. Celse (II^e siècle), le premier, dans le *Discours véritable* (Λόγος ἀληθής), traita de « fable » le récit de Daniel dans la fosse aux lions (Dan., VI, ou XIV, 27 sq.), cf. Origène, *Cont. Cels.*, VII, 53, *P. G.*, t. XI, col. 1497; Porphyre (232-305), dans le l. XII^e des *Discours contre les chrétiens* (Κατὰ χριστιανῶν λόγοι), tint pour invraisemblable le détail de Dan., II, 46 — Nabuchodonosor « adorant » Daniel — et pour fictif tout le livre. Cf. S. Jérôme, *In Dan., P. L.*, t. XXV, col. 492, 504. Ces objections, ou plutôt ces allégations étaient et demeurèrent sans portée. Au commencement du XVIII^e siècle, A. Collins en particulier les reprit dans *The scheme of literal Prophecy*, Londres, 1726, p. 143. Enfin, au siècle dernier, les critiques, étudiant de près le livre de Daniel à l'instar de tous les livres bibliques, y relevèrent maint détail d'apparence inconciliable avec l'histoire de l'époque chaldéo-persane suffisamment connue par les monuments. Voir auteurs et ouvrages énumérés dans Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis*, Louvain, 1887, p. 35, note 2. Les réponses n'ont fait défaut d'aucun côté, catholique ou protestant. Cf. Hebbelynck, *ibid.*; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1890, t. IV, p. 310 sq.; Pilloud, *Daniel et le rationalisme biblique*, Chambéry, 1890. Depuis une quinzaine d'années, les critiques ont renforcé leurs objections dans leurs commentaires et autres ouvrages, et la tendance est aujourd'hui à trouver l'explication des anachronismes daniéliques dans une confusion faite par l'auteur du livre entre les traditions anciennes et véridiques dont il put avoir connaissance.

Meinhold, 1889; Bevan, 1892; Behrmann, 1894; Driver, *Introduction*, 1897; *The Book of Daniel*, 1900; Winckler, *Altorientalische Forschungen*, 2^e série, II, 1, p. 210 sq.; III, 2, p. 433 sq. (1899, 1901); Marti, 1901, fondent principalement leurs arguments sur une interprétation plus stricte des textes lapidaires chaldéo-persans. Le *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1897, t. I, col. 1260 sq., a répondu à ces arguments tels que les avait groupés Driver, *Introduction*, édit. de 1891;

mais des interprètes catholiques, tels que Riessler, *Das Buch Daniel,* Vienne, 1902, et le P. Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel,* dans la *Revue biblique,* 1904, p. 494 sq., préfèrent maintenant trouver la solution des antinomies historiques du livre de Daniel, en dernier ressort et comme en désespoir de cause, dans le mauvais état relatif du texte hébreu-araméen retouché par des éditeurs ou des copistes mal informés de l'histoire ancienne de l'Orient babylonien. Ainsi, dans Dan., I, 1-2, où les « années » du règne de Joakim paraissent confondues, cf. II Reg., XXIV, 7; Jer., XLVI, 2, Riessler propose de lire « le troisième *mois* de *Jéchonias* ». Cf. II Reg., XXIV, 8-16. Dans Dan., IV, 28 sq., où la maladie septennaire de Nabuchodonosor ne semble pouvoir, malgré l'allusion hypothétique de Bérose, dans Josèphe, *Cont. Apion.,* I, 20, et la relation d'Abydène, dans Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 41, 6, *P. G.,* t. XXI, col. 761, s'intercaler dans aucune des périodes de la vie de ce roi bien connue par ailleurs. Riessler, p. 42-44, 125-126, et Lagrange, *loc. cit.,* p. 500, liraient volontiers, au lieu de Nabuchodonosor, Nabonide, *Annales de Nabonide,* col. 2, lig. 5-23, dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, 2, p. 130-133, où le dernier roi de Babylone paraît dépouillé momentanément du pouvoir, enfermé « dans Témâ ». Il en serait de même dans Dan., V, où Balthasar est affirmé à plusieurs reprises « fils » et successeur de Nabuchodonosor, contrairement à II Reg., XXV, 27; Jer., LII, 31; Bérose, *Fragment* 14 (Müller-Didot, *Fragmenta historic. græcorum,* t. II, p. 507 sq.), où le successeur de Nabuchodonosor est Amêl-Mardouk (Evilmérodach), et à la petite inscription d'Our, col. II, lig. 14 sq., dans Schrader, *ibid.,* p. 97, où Belsharouzour (Balthasar) est fils de Nabonide. Cf. Riessler, p. 51 sq.; Lagrange, *loc. cit.,* p. 500. Dans Dan., V, 30; VI, 29; IX, 1, où un empire mède, ayant pour chef Darius le Mède, succède à l'empire chaldéen, ce qui se trouverait contredire le *Cylindre de Cyrus,* lig. 25-36, et les *Annales de Nabonide,* col. 3, lig. 18-28, cf. Schrader, *op. cit.,* t. III, p. 124-127, où Cyrus succède immédiatement, Riessler, p. 53, combinant une donnée des LXX (V, 30) avec la chronologie des contrats babyloniens datés du commencement du règne de Cyrus (Schrader, *Keil. Bibl.,* t. IV, p. 261 sq.) identifie Darius à Cambyse associé par son père au gouvernement, tandis que le P. Lagrange opine pour Darius, fils d'Hystaspe, introduit dans le texte hébreu par une « série d'altérations ». *Loc. cit.,* p. 501-502.

VII. Auteur. — L'auteur du livre de Daniel serait, ou bien le prophète de ce nom qui aurait vécu à Babylone depuis le début du règne de Nabuchodonosor II (605-562), sous Évilmérodach (562-560), Nériglissor (560-556), Laborosoarchod (556), Nabonide (556-539), jusqu'à la troisième année au moins de la prise de cette ville par Cyrus en 539, Dan., X, 1; ou bien un Juif du parti machabéen, écrivant vers l'année 168, sous le règne d'Antiochus IV Épiphane.

1° La première de ces deux opinions allègue en sa faveur, et comme les plus capables de convaincre, les raisons suivantes : 1. le témoignage du livre lui-même : *a*) ses affirmations touchant la mise par écrit des visions par le prophète qui en fut favorisé, VII, 1, voire de tout le livre, XII, 4; l'emploi continuel de la première personne dans les c. VII-XII, très souvent par la formule « moi, Daniel », et, pour la première partie, I-VI, la façon minutieuse dont les événements y sont rapportés, ainsi que les discours : souci du détail qui trahit, dit-on, le témoin contemporain, voir Hebbelynck, *De auctoritate,* p. 40 sq.; *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1257; — *b*) « la coïncidence merveilleusement exacte qui existe entre les données du livre, données historiques, archéologiques, orientales, et ce que nous savons sûrement d'ailleurs, » *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1257-1259, et les auteurs cités; — 2. les témoignages de la tradition juive et chrétienne : *a*) allusion de Zacharie (en 520-518), I, 18; VI, 1-7, aux quatre empires décrits dans Dan., II et VII; — *b*) emprunts faits à Dan., IX, 5-20, par Néhémie (vers 444-432) et les lévites ses contemporains dans les prières, Neh., I, 5-11; IX, 6-37; Hebbelynck, p. 44-46; cf. pourtant *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1259; — *c*) présence du livre dans le canon juif palestinien des Écritures que l'on dit, sur la foi du IV^e^ livre d'Esdras, XIV, et du Talmud, *Baba bathra,* 14 *a,* 15 *b,* clos par Esdras (vers 400), Hebbelynck, p. 55 sq.; — *d*) emprunt fait à ce livre par les oracles Sibyllins, l. III, 397, 400 (Dan., VII, 7, 8, 11, 20), vers l'an 170; — *e*) allusion de Mathathias, dans son discours, I Mach., II, 59, 60, aux faits concernant Daniel et ses compagnons (Dan., III, VI), comme à des exemples « anciens », Hebbelynck, p. 43 sq.; — *f*) conviction de Josèphe, *Ant. jud.,* X, XI, 7; *Bell. jud.,* l. IV, c. VI, 3; l. VI, c. II, 1, Hebbelynck, p. 50 sq.; des évangélistes, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14, Hebbelynck, p. 61 sq.; des réfutateurs de Porphyre : Méthodius, Apollinaire, Eusèbe, cf. S. Jérôme, *In Dan., P. L.,* t. XXV, col. 491 sq., 580; de Théodoret, *In Dan.,* VII, *P. G.,* t. LXXXI, col. 1411; de la tradition chrétienne jusqu'à nos jours. *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1260.

2° L'autre opinion, qui se rattache à Porphyre, critique d'abord ces témoignages, puis apporte ses raisons. — 1. *Critique.* — *a*) La mise par écrit des visions ou révélations, l'emploi de la première personne dans le récit, le rapport circonstancié des événements sont choses communes dans les apocalypses et ne les empêchent pas d'être pseudonymes, pseudépigraphes, apocryphes. — *b*) La coïncidence des données du livre avec nos connaissances archéologiques et historiques de l'époque chaldéo-persane est précisément sujette à caution. Bevan, p. 15-22; Driver, *Introduction,* p. 498 sq. — *c*) Les efforts des apologistes à trouver dans la littérature juive prémachabéenne « des traces du livre de Daniel » sont jugés « désespérés », et les résultats, de l'aveu de ces apologistes, n'en sont point concluants. Bevan, p. 13. Cf. Hengstenberg, *Die Authentie des Daniel,* 1831, p. 277; *Dictionnaire de la Bible,* t. I, col. 1259. — *d*) Le canon des écrits prophétiques n'ayant pu être clos qu'après l'exil, il est inexplicable que le livre de Daniel, s'il existait alors et devait être connu des Juifs, n'ait trouvé place que parmi les hagiographes et n'ait pas été mentionné par Eccli., XLIV-L, parmi les écrits des prophètes. Bevan, p. 11 sq.; Driver, p. 497 sq. — *e*) Le témoignage des oracles sibyllins, l. III, doit être descendu jusque vers l'an 140; la référence de I Mach., II, ne prouve pas que le *livre* de Daniel ait existé comme tel avant l'an 168, Mathathias invoquait plutôt des souvenirs traditionnels. Bevan, p. 14. — *f*) La tradition juive postmachabéenne et la tradition chrétienne ne firent pas plus de difficultés à croire le livre l'œuvre du prophète Daniel qu'elles n'en firent à croire les apocalypses apocryphes œuvres d'Hénoch, d'Adam, de Moïse, d'Abraham, etc.

2. A cette critique s'ajoutent les raisons suivantes : — *a*) Il serait surprenant que Daniel, avant la conquête de Cyrus, ait, pour décrire les institutions chaldéennes, fait usage de mots persans tels qu'il s'en trouve dans les livres d'Esdras et Néhémie, d'Esther, des Chroniques, et de mots grecs. Driver, *loc. cit.,* p. 501 sq. — *b*) L'araméen et l'hébreu du livre sont d'époque beaucoup plus récente que le VI^e^ siècle. Driver, p. 502 sq. — *c*) « Les doctrines du livre sur le Messie, les anges, la résurrection, le jugement du monde, » apparaissent par le « ton général » et surtout par la façon plus claire dont elles sont traitées — ce qui accuse, par rapport au temps de l'exil et à l'époque immédiatement antérieure, une période nécessaire de développe

ment — contemporaines du livre d'Hénoch (vers 100). — *d*) L'époque machabéenne, le règne d'Antiochus Épiphane, Antiochus lui-même et ses entreprises impies et tyranniques étant visés dans les principaux passages du livre, VII, 8 sq., 20 sq.; VIII, 9-14, 23-25; IX, 27; XI, 21-45; XII, 1, 7, 11-12, et décrits avec une précision remarquable inconnue jusqu'alors chez les prophètes; tout le livre lui-même, avec les consolations et les encouragements qu'il apportait aux Juifs malheureux de cette époque de trouble et d'épreuves, venant alors à son adresse avec un à propos admirable, on s'étonne qu'il ait été écrit à Babylone, quatre cents ans avant l'année où il pouvait seulement être lu et compris utilement, et qu'il ait été « caché » ce temps durant au peuple juif, pour n'être publié qu'au IIe siècle. Dan., XII, 4. Ne vaut-il pas mieux admettre qu'un écrivain, contemporain des Machabées, s'est mis, « par une fiction littéraire » propre aux auteurs d'apocalypses, « à la place d'un personnage célèbre » dans l'antiquité juive, de Daniel (Ezech., XIV, 14, 29; XXVIII, 3), et, groupant dans un livre d'anciens souvenirs traditionnels propres à inspirer confiance en la divine providence de Jahvé à l'égard des siens (Dan., I-VI), a voulu, pour relever le courage de ses compatriotes, joindre ces souvenirs consolants à un tableau — tracé dans le style et la manière prophétiques — de son temps si éprouvé? Le procédé serait identique à celui auquel nous devons, sous le nom de Salomon, la Sagesse et l'Ecclésiaste. Driver, *op. cit.*, p. 508 sq.; Turmel, *Étude sur le livre de Daniel*, Paris, 1902, p. 27 sq.

VIII. Enseignements doctrinaux. — *I. Dieu.* — La plupart des attributs divins sont affirmés ou enseignés dans le livre de Daniel, et Dieu y reçoit des noms variés et appropriés à ses attributs : Il est le Dieu éternel et immuable, IV, 3, 34; VI, 26; le « Dieu vivant », l' « ancien des jours », VII, 9, 13, 32, qui « subsiste à toujours »; le Dieu providentqui soutient et gouverne à son gré le monde, qui a tout « dans sa main », IV, 17, 35; V, 23; VI, 27, et que l'on nomme pour cela le Très-Haut, le Dieu suprême, le Seigneur des cieux, V, 18, 23; le Dieu sage et omniscient qui « connaît ce qui est dans les ténèbres, profond et caché », II, 20 sq.; le Dieu fort, omnipotent, qui « délivre et qui sauve », II, 21; III, 17, 29, qui fait des « signes et des prodiges », IV, 2, 3; VI, 27; le Dieu saint et juste, IV, 37; IX, 7, 14, bon et miséricordieux, IX, 5, 9, fidèle à sa parole, IX, 12. Sa transcendance y est surtout marquée : Dieu est au-dessus du monde créé et non compris en lui, puisqu'il est le « Dieu du ciel » et le « Dieu des dieux », II, 19, 28, 37, 44, 45, 47, le « prince de l'armée » (des cieux et de la terre, Gen., II, 1), le « prince des princes », VIII, 11, 25, et puisque cessant de gouverner immédiatement le monde et d'opérer directement par lui-même le salut de son peuple, il se remet de ces deux fonctions à des intermédiaires : anges, IV, 13 sq., 31; VI, 22; X, 13, 21; XII, 1; fils de l'homme, VII, 13-14; VIII, 15-16; X, 5, 13, 20-21; XII, 6 sq.

II. Anges. — L'angélologie du livre de Daniel n'est aucunement due à l'influence persane; car, outre qu'une influence de cette sorte sur l'Ancien Testament n'est pas prouvée, chacun des points de la doctrine du livre sur les anges a son précurseur dans quelque écrit biblique plus ancien. Ici, les anges ont leur personnalité distincte affirmée par des noms propres, VIII, 16; IX, 21; X, 13, 21; XII, 1; leur résidence habituelle est le « ciel », où ils forment assemblée autour du Très-Haut, IV, 13, 17; cf. Job, I, 6; XV, 8; Jer., XXIII, 18; Ps. LXXXIX, 8; ils sont hiérarchisés, ils ont des « chefs », X, 13; XII, 1 (cf. Jos., V, 13-15; Zach., I, 8 sq.; III, 1 sq.); leurs fonctions consistent à gouverner le monde sous la direction divine, et à exécuter les ordres de Dieu en messagers fidèles, IX, 21-23, ou en serviteurs obéissants, VIII, 16 sq.; nombre d'entre eux sont anges gardiens des peuples païens, X, 13, 20, et d'Israël, X, 21; XII, 1, combattant pour eux et les défendant. Cf. Jud., V, 20; Is., XXIV, 21; Exod., XIV, 19; Num., XX, 16.

III. Messie. — Suivant l'interprétation traditionnelle, sa nature divine et sa préexistence sont marquées par sa « venue sur les nuées du ciel », VII, 13; cf. Exod., XL, 34; Is., XIV, 1, 4, etc., et sa mission divine par son caractère de « oint », à l'instar des rois, des prêtres et des prophètes, IX, 26. L'objet de cette mission se définit par la rémission des péchés, la justification, la fondation de l'Église (onction du saint des saints), IX, 24, et la manière dont elle sera réalisée est indiquée dans la mort du Christ ou oint, IX, 26. L'époque de la réalisation est fixée, IX, 24-27. Le Messie est le chef du royaume de Dieu, VII, 14.

IV. Eschatologie. — Interprétation traditionnelle. — 1° *Antéchrist.* — Sa personne : un roi, VII, 20, 24; XI, 21; son caractère : orgueilleux, impie, VII, 20, 25; XI, 28, 30, 32, 36, pourtant idolâtre, XI, 38; son œuvre : persécution des saints, des justes, VII, 21, 25; XI, 33; séduction des faibles, des apostats, XI, 30, 32; destruction du culte sacré, profanation du sanctuaire, XI, 31; sa ruine finale, au jugement, VII, 26; XI, 45. — 2° *Jugement.* — Présidé par Dieu lui-même, VII, 9; instruit par des « juges » (?), VII, 10; rendu sur toutes les nations, VII, 11-12. — 3° *Second avènement du Christ* « sur les nuées du ciel », VII, 13-14. — 4° *Résurrection des morts,* bons et méchants, XII, 2, et séparation des uns et des autres. — 5° Vie éternelle et récompense des fidèles et des « docteurs en justice » par la lumière céleste, XII, 2-3; damnation et châtiment des pervers par la honte et l'opprobre éternels, XII, 2.

IX. Commentateurs. — 1° *Anciens.* — 1. *Dans l'antiquité chrétienne* (IIIe-VIIIe siècles). — Grecs : S. Hippolyte (Rome vers 202-204), fragments, *Hippolytus Werke*, t. I, *Exegetische Schriften*, édit. Bonwetsch et Achelis, Leipzig, 1897; cf. *P. G.*, t. X, col. 638-700; S. Jean Chrysostome (?), *P. G.*, t. LVI, col. 193 sq.; Polychronius d'Apamée (Ve siècle), fragments dans A. Mai, *Scriptor. vet. nova collectio*, Rome, 1825, t. I *b*, p. 137 sq.; Théodoret de Cyr (Ve siècle), *Commentarius* (ὑπόμνημα) *in visiones Daniel*, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1256-1549; Ammonius d'Alexandrie (III? Ve siècle), fragments dans A. Mai, *op. cit.*, t. I *b*, p. 212 sq.; cf. *P. G.*, t. LXXXV, col. 1364-1381. — Syrien : S. Éphrem, *Expositio in Daniel*, dans *Opera omnia syriaca*, Rome, 1740, t. II, p. 203-233. — Latin : S. Jérôme, *Commentariorum in Danielem liber unus*, *P. L.*, t. XXV, col. 513-610. — 2. *Au moyen âge* (IXe-XVe siècles), Walafrid Strabon (IXe siècle) emprunte au commentaire de saint Jérôme sa *Glossa ordinaria* sur Daniel; Albert le Grand (XIIIe siècle), *Expositio in Dan.*, dans *Opera*, Lyon, 1658, t. VIII; Nicolas de Lyre (XIVe siècle), *Postillæ perpetuæ sive prævia commentaria in universa Biblia*, Rome, 1471-1472; Thomas Vallensis (XVe siècle), *Expositio aurea in Danielem prophetam*, dans *S. Thomæ Aquinatis opera*, Paris, 1660, t. XIX, p. 5-57; Paul de Sainte-Marie de Burgos (XVe siècle), *Additiones* aux *Postillæ* de Nicolas de Lyre, dans *Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, Venise, 1603. — Commentateurs juifs : Saadia (Xe siècle), copie fragmentaire à la Bodléienne; Y. Ibn Ali (vers 1000), arabe, édit. et trad. Margoliouth, Oxford; Raschi (XIe siècle); Aben-Ezra (XIIe siècle); Abarbanel (XVe siècle).

2° *Modernes.* — A partir du XVIe siècle : J. Maldonat, *Comm. in Jer., Bar., Ezech., Danielem*, Paris, 1610; H. Pinto, *In divinum vatem Danielem commentarii*, Coïmbre, 1582; B. Pererius, *Commentaria in Danielem*, Rome, 1587; G. Sanctius, *Comm. in Dan. prophetam*, Lyon, 1612; Corneille de la Pierre, *Comm. in IV prophetas majores*, Anvers, 1664; J. Tirin, *Comm. in sacram Script.*, Lyon, 1678, t. III; Didacus de Celada, *Commentarius litteralis et moralis in Susannam Danie-*

licam, Lyon, 1656. — Protestants, aux XVI[e] et XVII[e] siècles : Luther (1530), Œcolampade (1530), Mélanchthon (1543), Calvin (1563), Draconites (1544), Strigel (1565), Wigand (1571), Polycarpe Leyser (1609), Martin Gezer (1667), Hugo Grotius (1664), Balthasar Bekker (1688). — Aug. Calmet, *Commentaire littéral*, 2[e] édit., Paris, 1726, t. VI, p. 689-691; L. de Carrières, *Traduction française de la Bible avec un commentaire littéral*, Paris, 1701-1716, dans *Sainte Bible et les commentaires de Jean Ménochius* (XVII[e] siècle, Paris, 1847, t. IV).

3° *Contemporains.* — 1. *Catholiques.* — Dereser, *Die Propheten Ezechiel und Daniel übersetzt und erklärt*, Francfort-sur-le-Mein, 1810; 2[e] édit., Scholz, 1835; Allioli, *Die heilige Schrift*, Nüremberg, 1834, t. IV; G. Palmer, *Commentatio in librum Danielis prophetæ*, Rome, 1874; Rohling, *Das Buch des Propheten Daniel*, Mayence, 1876; Trochon, *Daniel*, Paris, 1882; J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, 2 in-8°, Paris, 1889-1891; Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam*, Paris, 1891; Fr. S. Tiefenthal, *Daniel explicatus*, Paderborn, 1895; Riessler, *Das Buch Daniel erklärt*, Vienne, 1902. — 2. *Protestants.* — Harenberg, *Aufklärung des Buches Daniel*, Quedlinbourg, 1773; Zeise, *Übersetzung und Erklärung des Buches Daniel*, Dresde, 1777; Bertholdt, *Daniel übersetzt und erklärt*, Erlangen, 1806, 1808; Hävernick, *Commentar über das Buch Daniel*, Hambourg, 1832; Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.*, part. X, Leipzig, 1832; Von Lengerke, *Das Buch Daniel*, Kœnigsberg, 1835; Hitzig, *Das Buch Daniel*, Leipzig, 1850; M. Stuart, *Commentary on the book of Daniel*, Boston, 1850; Pusey, *Daniel the Prophet*, Oxford, 1865; Desprez, *Daniel or the Apocalypse of the Old Testament*, Londres, 1865; Füller, *Der Prophet Daniel*, Bâle, 1868; Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, Stuttgart, 1841-1868, t. III; Kliefoth, *Das Buch Daniels übersetzt und erklärt*, Schwerin, 1868; Kranichfeld, *Das Buch Daniel erklärt*, Berlin, 1868; Keil, *Biblischer Commentar über den Proph. Daniel*, Leipzig, 1869; Zöckler, *Der Prophet Daniel*, Leipzig, 1870; Fuller, *Daniel*, dans *Holy Bible*, Londres, 1882, t. VI; Meinhold, *Daniel*, dans *Commentar* de Strack et Zöckler, Munich, 1889, t. VIII; Bevan, *A short commentary on the Book of Daniel*, Cambridge, 1892; Behrmann, *Das Buch Daniel*, Gœttingue, 1894; Ferrar, *The book of Daniel*, 1895; Prince, *A critical commentary on the Book of Daniel*, Leipzig, 1899; Driver, *The Book of Daniel*, Cambridge, 1900; Marti, *Das Buch Daniel erklärt*, Tubingue, 1901; G. Jahn, *Das Buch Daniel nach der LXX hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt*, Leipzig, 1904; C. H. H. Weigh, *Daniel and its critics, critical and grammatical commentary*, Londres, 1906.

F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12[e] édit., Paris, 1906, t. II, p. 758-782; E. Philippe, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1247-1283; R. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1887, t. II, 2, p. 466-517; J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel*, Paris, 1888, t. I, *Introdution critique*; E. B. Pusey, *Daniel, the prophet, nine Lectures*, Londres, 1869; S. R. Driver, *Einleitung in die Literatur des alten Testaments*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 525-552; G. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2[e] édit., Gœttingue, 1905, p. 435-444; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 3[e] et 4[e] édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 210-216; H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, 6[e] édit., Munich, 1906, p. 158-161; C. H. H. Wright, *Daniel and his prophecies*, Londres, 1906; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. II, p. 260-305; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1366-1375; *Realencyclopädie*, t. IV, p. 445-457; *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1899, t. I, col. 1002-1015; *A Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1898, t. I, p. 551-567.

L. BIGOT.

II. DANIEL (Les soixante-dix semaines du prophète). — Cette prophétie des « semaines » suit, Dan., IX, 24-27, la prière où tout en implorant la divine merci pour Jérusalem détruite et pour son peuple captif, le voyant de Babylone a établi qu'Israël avait gravement offensé Dieu, 5, 7-8, 11-13, 15; qu'il avait toujours méprisé les remontrances de ses prophètes, 6, 9, 10, 14, et que pour cette raison il se trouvait présentement puni par l'esclavage et la ruine de son temple, 16-19. Elle répond à cette prière tripartite par la triple promesse du « pardon du péché » inaugurant le règne de la « justice éternelle », du « scel de la vision et du prophète », de l' « onction du saint des saints », 24. Elle paraît confirmer aussi une intuition du voyant sur « les soixante-dix ans » de la captivité alors près de leur fin, 2; par la fixation d'un délai de « soixante-dix semaines » pour l'accomplissement de cette promesse, 24. Elle divise enfin ce délai en périodes de longueur très inégale, marquées chacune par un ou plusieurs événements capitaux, 25-27. Selon que l'on ponctue différemment, dans le livre hébreu, le milieu du ℣. 25, ces périodes sont au nombre de deux ou de trois. De deux — soixante-neuf semaines (« sept *et* soixante-deux ») et « une semaine » : soixante-neuf jusqu'à l'avènement, ou l'apparition sur la scène de l'histoire, d'un « Oint-prince » ensuite « exterminé après les soixante-deux semaines »; une qui voit s'accomplir d'autres événements importants, d'un caractère plus général, en rapport avec la destinée du culte mosaïque et du peuple juif lui-même : division indiquée par les versions de Théodotion et de saint Jérôme. De trois — sept, soixante-deux, et une semaines : sept, après lesquelles apparaît l' « Oint-prince »; soixante-deux, au cours desquelles Jérusalem se trouve « rebâtie », et « après » lesquelles un « Oint est exterminé »; une, enfin, la dernière, déjà définie : division marquée par le texte hébreu massorétique. Il convient d'observer pourtant que ce texte peut encore, au début du ℣. 27, s'interpréter soit d'un seul sujet : « un prince qui vient » ou « son armée » (26), sujet agissant dans toute la série des événements rapportés à la dernière semaine; soit aussi de l' « oint exterminé » du ℣. 26, sujet d'une partie d'entre eux, de ceux qui concernent l' « alliance » et le « sacrifice » mosaïques.

Nous laissons de côté l'interprétation de cette prophétie que l'on appelle *eschatologique*, parce que ses fauteurs appliquèrent la chronologie des versets 24-27 à une période historique qui devait, ou qui doit même encore, se terminer à la fin du monde. Quelque forme particulière qu'elle ait revêtue, cette interprétation était ou est inadmissible, parce que invérifiée ou arbitraire. Ainsi l'exégèse d'Apollinaire de Laodicée, dans saint Jérôme, *Comm. in Dan., P. L.*, t. XXV, col. 548, d'Hésychius, dans saint Augustin, *Epist.*, CXCVII, 1; CXCVIII, 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 899, 903, comptait les soixante-dix semaines à partir de la naissance du Christ et plaçait la fin des temps vers l'an 490 de notre ère. Ainsi Ammonius d'Alexandrie, dans Mai, *Scriptor. vet. nova collectio*, t. I, *Catena in Danielem*, p. 212, et *P. G.*, t. LXXXV, col. 1377; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. XXV, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 1191; S. Hippolyte, *In Dan.*, IV, 34, Bonwetsch, *Hippolytus*, dans *Die griechischen christlichen Schrifsteller*, Leipzig, 1897, t. I, p. 278, 280; *In Dan. et Antichristo*, 43, Achelis, *Hippolytus, ibid.*, t. I, p. 27; Jules Africain (selon Apollinaire), cf. S. Jérôme, *loc. cit.*, col. 848; le pseudo-Cyprien, *De Pascha computus*, 13, 14, dans G. Hartel, *Cypriani opera omnia* (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*), Vienne, 1871, t. III *c*, p. 261-262; Victorin de Pettau, *Scholia in Apocalypsin, P. L.*, t. V, col. 339; S. Hilaire, *In Matth., P. L.*, t. IX, col. 1054; S. Ambroise, *Expositio Evang. sec. Lucam, P. L.*, t. XV, col. 1808, détachèrent, contrairement aux exigences du texte, la dernière semaine des soixante-neuf finissant au temps du Christ, pour la reporter à ceux de l'Antéchrist. Enfin, parmi les théologiens et critiques protestants modernes, Kliefoth, *Das Buch Daniels*, Schwerin, 1868, et Keil, *Comm. über den Proph. Daniel*, Leipzig, 1869, étendirent jusqu'à la fin du monde cette longue

période de semaines, idéalisant celles-ci en périodes indéterminées, ou les tenant pour des périodes jubilaires de cinquante années.

Nous écartons également de notre route les opinions aussi peu justifiées d'Origène, *In Matth., comment. series,* 40, *P. G.,* t. XIII, col. 1656, qui estime chaque « semaine » équivaloir à 70 ans; de Jules Africain, cité par Eusèbe de Césarée, *Eclogæ propheticæ,* l. III, c. XLVI, *P. G.,* t. XXII, col. 1177, lequel auteur donne à la soixante-dixième semaine la valeur de 70 ans et la place entre l'ascension du Christ et la mort de l'apôtre Jean; de Bruno d'Asti, *Homil.,* CXII, *P. L.,* t. CLXV, col. 832, qui vit dans la première septaine des semaines de jours et reporta au temps de l'Antéchrist, comme les eschatologues, la dernière semaine; du *quidam sapientissimus Judæorum,* que l'auteur anonyme du *Tractatus contra Judæum, P. L.,* t. CCXIII, col. 785-786, assure avoir compté 49 ans pour chaque semaine; de J. K. Hofmann, *Die 70 Jahre des Jerem. und des Dan.,* Nördlingen, 1836; de C. Wieseler, *Die 70 Wochen des Proph. Dan.,* 1839, et de Franz Delitzsch, *Realencyclopädie* de Herzog, édit. 1878, t. III, p. 477, qui intervertissent les séries : 62 + 1 + 7.

Les « semaines » du prophète Daniel doivent être tenues, d'après la logique du texte et selon la plupart des interprètes, pour des semaines d'années. Voir spécialement Hebbelynck, *De auctoritate historica lib. Dan.,* Louvain, 1887, Appendix, *Interpretatio vaticinii de LXX hebdomadis,* p. 320 sq.; Knabenbauer, *Comm. in Dan. proph.,* Paris, 1891, p. 231; Bevan, *A short comm. on the book of Dan.,* Cambridge, 1892, p. 141 sq. Pour les mêmes raisons, les promesses du ℣. 24 s'identifient aux biens messianiques; cette identification s'impose aussi comme résultant de la comparaison de ce verset avec d'autres prophéties incontestablement messianiques. Cf. Hebbelynck, *ibid.,* p. 328, 340 sq.; Knabenbauer, *ibid.,* p. 234 sq. On ne discute que la question du moment précis de l'histoire d'Israël où, dans le sens premier et direct de la prophétie, ces biens doivent se réaliser. Ici, deux interprétations. L'une traditionnelle et unanime, ou peu s'en faut, dans l'Église catholique : les biens messianiques seront apportés par Jésus-Christ venu à peu près exactement et mis à mort vers la fin des soixante-neuf premières semaines (II). L'autre, très ancienne aussi, sinon la plus ancienne, et critique : l'oracle daniélique situe la réalisation des biens à l'issue de la persécution exercée, au milieu du IIe siècle avant notre ère, contre les Juifs restés fidèles à la religion et aux coutumes de leurs ancêtres, par Antiochus Épiphane (III). A condition d'être entendue au sens spirituel et typique, cette interprétation demeure messianique et n'infirme nullement la preuve théologique de la divine mission du Christ que l'apologétique chrétienne et catholique a de tout temps instituée d'après cette prophétie, preuve dont nous voulons d'abord (I) retracer l'histoire.

I. Histoire théologique de la prophétie des LXX semaines. — 1° *L'antiquité chrétienne* appliqua de bonne heure au Christ et à l'instant de sa venue l'oracle divin communiqué au prophète par l'ange Gabriel. Elle en fit un usage heureux et constant dans ses œuvres, soit de pure édification, soit de controverse juive et païenne. A la fin du IIe siècle, Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 21, *P. G.,* t. VIII, col. 853, s'occupant de philosophie religieuse et non de polémique, et voulant néanmoins montrer l'accord de l'histoire biblique et de l'histoire profane, assure que l'oracle de Daniel « s'est accompli tel que l'avait énoncé le prophète » : « le Christ notre Seigneur est venu dans les soixante-deux semaines, oignant la chair » en sa personne « de l'Esprit de son Père ». La même doctrine est affirmée avec une intention directement apologétique par Tertullien, *Adv. Judæos,* c. VIII, *P. L.,* t. II, col. 612-616. Saint Hippolyte, *In Dan.,* IV, 32, Bonwetsch, *Hippolytus,* t. I, p. 270, compare la loi nouvelle inaugurée par le Christ à la loi ancienne ou « première » donnée par Moïse aux enfants d'Israël : celle-ci fut promulguée « après 434 ans » de servitude égyptienne; « pour que le peuple pût attendre celle-là et les croyants la reconnaître aisément, il fut nécessaire qu'elle s'établît après le même laps de temps » (soixante-deux semaines d'années) faisant suite à la captivité de Babylone. Avant de computer les semaines, Jules Africain, *Chronographia,* XV, *P. G.,* t. X, col. 80-81, harmonisant l'histoire judéo-chrétienne et les traditions des peuples païens, observe que « ces choses sont dites de l'apparition du Christ qui doit se manifester clairement après soixante-dix semaines »; ces choses sont les biens messianiques énumérés au ℣. 24 et « qui n'existèrent point avant qu'apparut notre Sauveur ». Origène, énumérant les prophéties accomplies en la personne de Jésus-Christ, n'oublie pas que « selon Daniel, soixante-dix semaines se sont écoulées jusqu'au Christ », *De principiis,* IV, n. 5, *P. G.,* t. XI, col. 349, « venu pour bâtir » son Église. *In Matth. comment. series,* 40, *P. G.,* t. XIII, col. 1656-1658. Bien que l'auteur du *De pascha computus,* n. 18, *loc. cit.,* p. 265, ne se fût proposé d'autre but que de fixer, ou mieux de rectifier, le canon pascal par de nouveaux calculs fondés sur la chronologie biblique, il marqua néanmoins que, « une fois complets les 434 ans contenus dans les soixante-deux semaines, il fallut que le Christ naquît selon la chair. » Eusèbe de Césarée a « établi la vérité en ce qui concerne la venue du Christ » par l'application d'« une prophétie réalisée lors de l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ » : ce que le « livre de Daniel » a annoncé « après avoir très clairement fixé le nombre exact des semaines qui devaient s'écouler jusqu'au Christ roi... s'est manifestement réalisé lors de la naissance de notre Sauveur ». *H. E.,* l. I, c. VI, *P. G.,* t. XX, col. 89. Cf. *Eclog. proph.,* l. III, c. XLVI, *P. G.,* t. XXII, col. 1184; *Demonstr. evang.,* l. VIII, c. II, *P. G., ibid.,* col. 601 sq. Dans son *Discours de l'incarnation du Verbe, P. G.,* t. XXV, col. 165, saint Athanase, pour convaincre les Juifs de la venue du Messie, cite la prophétie des semaines, et argue : Jérusalem ne subsiste plus, la prophétie juive est désormais muette; or, selon Daniel, ce dut arriver avant l'apparition du Messie; celui-ci est donc maintenant venu. Saint Cyrille de Jérusalem cherche à prouver aussi par la prophétie des semaines que le Messie est venu, *Cat.,* XII, 19, *P. G.,* t. XXXIII, col. 748 : « 483 ans se passent..., vient le chef étranger, au temps duquel est né le Christ. » Au l. II de son *Historica sacra* (*Chronicorum libri duo*), *P. L.,* t. XX, col. 132, Sulpice Sévère relève « les visions » de Daniel qui nous ont « révélé l'ordre des siècles futurs, ont embrassé le nombre des années au cours duquel le Christ devait descendre sur la terre, ce qui eut lieu en effet. »

Dans son 5e *Discours contre les Juifs,* n. 7, *P. G.,* t. XLVIII, col. 593, sq., saint Jean Chrysostome a fait usage de la prophétie des semaines surtout pour établir que Jérusalem ne serait jamais plus rebâtie; mais *In Matth.,* homil. IV, n. 2, *P. G.,* t. LVII, col. 42, il a parlé de « celui que le prophète Daniel avait annoncé devoir venir au monde après ces semaines si fameuses, au nombre précis... : que l'on compte, en effet, les années écoulées depuis le rétablissement de Jérusalem jusqu'à Jésus-Christ, et l'on trouvera que leur nombre concorde exactement avec le nombre révélé par l'ange à Daniel ». Répondant à l'évêque de Salone, Hésychius, qui l'interrogeait sur la portée des « semaines du bienheureux Daniel », *Epist.,* CXCVIII, 7, *P. L.,* t. XXXIII, col. 904 sq., saint Augustin, *Epist.,* CXCIX, 20, 21, col. 911-912, invoque le « sentiment de tant de commentateurs... qui démontrent, non seulement par le calcul des temps,

mais encore par les événements mêmes... que la prophétie a trouvé son accomplissement dans le premier avènement du Seigneur », et il conclut : « On ne doit pas attendre l'accomplissement de cette prophétie de Daniel comme si on ne croyait pas qu'elle fût alors accomplie. » Contemporain de l'évêque d'Hippone, l'auteur du *De promissionibus et prædictionibus Dei*, part. II, c. XXXV, *P. L.*, t. LI, col. 811, « n'attend plus » cet accomplissement : « l'erreur des Juifs est ainsi confondue. » Selon Maxime de Turin, *Serm.*, XXI, *P. L.*, t. LVII, col. 573, Daniel, « prophète manifeste de la ruine de Jérusalem, » ne fut pas moins « conscient de la venue du Christ ; » et pour clore cette liste des témoignages des Pères proprement dits, saint Isidore de Séville revient plusieurs fois sur cette idée que, dans l'oracle des semaines, le Christ « nous est montré à sa naissance et à sa mort. » *De fide cathol.*, l. I, c. V, n. 6-8, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 461-462. Cf. l. I, c. XLIV, n. 4 ; l. II, c. X, n. 4, col. 489, 516.

2° *Les écrivains du moyen âge,* chronographes, commentateurs, apologistes surtout, engagés dans la controverse juive, laquelle, de siècle en siècle, devient de plus en plus ardente, utilisent cette même prophétie en preuve de la mission divine du Christ. Au VII^e^ siècle, l'auteur du *Chronicon paschale,* Olymp. LXX, *P. G.*, t. XCII, col. 392, introduit le texte, Dan., IX, 25 : « Sache donc... 70 semaines, etc., » par ces mots : « Ainsi parle Daniel prophétisant à Babylone, lui qui fut jugé digne de prédire touchant le Seigneur Christ. » L'auteur anonyme des *Quæstiones theologicæ et philosophicæ,* interrog. XLV-XLVI, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 916, met en relief la prophétie dans les termes suivants : « Que si les anges ignorent l'avenir, comment Gabriel annonce-t-il la naissance du Christ après 483 ans...? » Les Juifs prétendaient que le Messie devait apparaître au sixième âge du monde (on était alors au cinquième), Julien de Tolède leur répond : « Veuillez compter les semaines, et vous verrez que la naissance, la mort du Christ... se sont trouvées accomplies dans leur cours, ainsi que l'avait prédit le prophète. » *De comprobatione VI^æ^ ætatis contra Judæos, P. L.*, t. XCVI, col. 538. Bède le Vénérable, *De temporum ratione,* c. IX, *P. L.*, t. XC, col. 334, écrit : le ℣. 24 « désigne l'incarnation du Christ... ce qu'insinuent les 70 semaines distribuées par septaines d'années en 490 ans. » La *Disputatio adversus Judæos* du faux Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1240, objurgue les adversaires : « Prouvez-nous donc sur l'heure quel Christ est venu (sinon le nôtre) ...après les 70 semaines, c'est-à-dire après 490 ans à partir de Daniel... » George le Syncelle affirme avec la tradition que « Daniel eut des visions au temps de Darius le Mède, et connut l'époque de l'apparition du Seigneur. » *Chronologie,* édit. G. Dindorf, Bonn, 1829, p. 439. Cf. aussi G. Hamartolos, *Chronique abrégée,* II, 91, *P. G.*, t. CX, col. 325 ; Amolon, évêque de Lyon, *Epistola contra Judæos ad Carolum regem, P. L.*, t. CXVI, col. 150. Paschase Radbert, *Expositio in Matth., P. L.*, t. CXX, col. 806, dit : « C'est au premier avènement du Christ qu'il faut rapporter la prophétie de Daniel, au moment où le nombre des semaines s'est trouvé accompli... » Cf. aussi Adon, évêque de Vienne, *Chronique, P. L.*, t. CXXIII, col. 50, 52, 72 ; le *Liber de computo, P. L.*, t. CXXIX, col. 1301 ; Théodose de Mélitène, *Chronique,* dans *Monumenta sæcularia,* Munich, 1859, t. III, p. 39 ; Fulbert de Chartres, *Tractatus contra Judæos, P. L.*, t. CXLI, col. 305 ; Pierre Damien, *Antilogus contra Judæos,* c. I, II, *P. L.*, t. CXLV, col. 46, 54. Un Juif converti, R. Samuel du Maroc, *De adventu Messiæ,* c. VIII, *P. L.*, t. CXLIX, col. 344, croit « accompli ce dont écrivit Daniel... ; ne voit aucune échappatoire possible à sa prophétie... ; les 62 semaines qui font 434 ans sont écoulées : le Christ est venu ». Cf. aussi Euthyme Zigabène, *Panoplia dogmatica,* t. VIII, *P. G.*, t. CXXX, col. 285. Au XII^e^ siècle particulièrement, la prophétie des semaines fournit de longs développements à la controverse juive : on utilise, comme, du reste, le firent les précédents à partir de la *Glossa ordinaria* de Walafrid Strabon (IX^e^ siècle), les premiers Pères : Tertullien, Jules Africain, Eusèbe, puis Bède le Vénérable. Il suffira de mentionner le juif espagnol baptisé sous les noms de Pierre Alphonse, *Dialogue* (entre juif et chrétien), dans *Maxim. biblioth. Patrum,* t. XXI, p. 172 ; Pierre Maurice, *Tractatus adv. Judæor. inveteratam duritiem,* c. IV, *P. L.*, t. CLXXXIX, col. 563 sq. ; Guillaume de Champeaux, *Dialogus inter christ. et Jud. de fide catholica, P. L.*, t. CLXIII, col. 1056 ; Pierre de Blois, *Tractatus cont. perfidiam Judæorum,* c. XIII, *P. L.*, t. CCVII, col. 842 ; le *Tractatus contra Judæum, P. L.*, t. CCXIII, col. 785 sq. ; Walter de Castellione, *Tractatus contra Judæos,* l. I, n. 10, *P. L.*, t. CCIX, col. 433 sq. ; et, parallèlement, les chronographes : George Cédrène, *P. G.*, t. CXXI, col. 285 sq. ; Jean Zonaras, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 249 sq. ; les historiens : Ordéric Vital, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 22 sq. ; Pierre le Mangeur, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1459 ; les glossateurs ou commentateurs : Anselme de Laon, *Glossa interlinearis ;* Rupert de Deutz, *P. L.*, t. CLVII, col. 1517 ; Hugues de Saint-Cher (XIII^e^ siècle), *Opera,* Venise, 1703, t. V, p. 159 ; Albert le Grand (XIII^e^ siècle), *Opera,* Lyon, 1651, t. VIII, p. 25 sq. ; les prédicateurs : Brunon d'Asti, *Homil.,* CXII, *P. L.*, t. CXLV, col. 832 ; Martin de Léon (XIII^e^ siècle), *Serm.* IV, *in natale Domini, P. L.*, t. CCVIII, col. 125 ; l'écrivain Honoré d'Autun, *De imagine mundi, P. L.*, t. CLXXII, col. 151. Au milieu du XIII^e^ siècle, Raymond Martin rajeunit la preuve tirée des prophéties en faveur de la divinité de la mission du Christ par l'emploi des traditions rabbiniques. *Pugio fidei adv. Mauros et Judæos,* édit. Carpzov, Francfort, 1687, part. II, c. III, *Probatio sumpta ex hebdomadibus Danielis, quod Messias jam venit.* Il cite *nostras glossas* pour les lecteurs chrétiens, et, pour les Juifs, les calculs du Talmud, *Tha 'anith,* IV. Ces derniers ont eux-mêmes reconnu que « le sacrifice avait cessé une fois pour toutes et que les 70 semaines s'étaient accomplies avant la destruction du Temple de Jérusalem » ; ils ont donc reconnu implicitement la venue du Messie. N'ont-ils pas, du reste, fait naître leur Messie lors de la ruine de la ville sainte ? Talmud, *Berachoth,* II. La computation des semaines de R. Martin suit en partie celle du *Seder Olam* (chronologie), attribué à Rabbi José (II^e^ siècle après Jésus-Christ), à laquelle les rabbins du moyen âge reconnaissaient la plus grande autorité. Nicolas de Lyre (XIII^e^-XIV^e^ siècle) dans ses *Postillæ,* Paul de Sainte-Marie de Burgos (XIV^e^-XV^e^ siècle) dans ses *Additiones,* Matthias Doring (XV^e^ siècle) dans ses *Replicæ,* voir *Biblia sacra cum glossa ordinaria,* Venise, 1603, exploitent ou acceptent les mêmes arguments et trahissent la même dépendance à l'égard de la chronologie juive et rabbinique. Cf. aussi Thomas Wallensis (XIV^e^-XV^e^ siècle), *Expositio in Dan.,* dans *S. Thomæ Aquin. Opera,* Paris, 1660, t. XIX, p. 5-57 ; Jérôme de Sainte-Foi (Juif converti, XV^e^ siècle), *Tractatus contra Judæor. perfidiam et Talmuth,* dans *Maxima Bibl. Patrum,* t. XXVI, p. 528-555 ; Denys le Chartreux (XV^e^ siècle), *Enarratio in Dan. prophetam,* dans *Opera omnia,* Montreuil, 1900, t. X, p. 130 sq. Sans préoccupation talmudique, les Grecs : Andronic de Constantinople (XIV^e^ siècle), *Dialogus contra Judæos,* XXXIX, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 861-862 ; Jean Cantacuzène (XIV^e^ siècle), *Apologia contra Mahumetum, P. G.*, t. CLIV, col. 392.

3° *Du XVI^e^ siècle à nos jours,* l'apologétique rompt encore quelques lances en faveur de la messianité de l'oracle des semaines et contre les Juifs talmudistes. Cf. Pierre Galatin (Galatinus), juif converti, *De arcanis*

catholicæ veritatis, l. IV, c. XIV sq. (1518), où les rabbins, tout en rapportant les 70 semaines à la durée du temple, confessent pourtant *uno ore* que le Messie devait venir à la fin de cette période, annoncé sous l'expression de « justice éternelle »; Corneille de la Pierre, *Commentaria in Scripturam sacram*, Paris, 1860, *In Dan.*, t. XIII, p. 118 : « passage célèbre où sont consignés la venue du Messie, son origine, son baptême, sa passion et sa mort, années par années : passage manifestement propre à convaincre les Juifs que le Messie est Jésus-Christ en qui se terminent les 70 semaines, » et il réfute surtout R. Salomon (Raschi, XI^e siècle); Denys Petau, *Dogmata theologica*, Anvers, 1700, *De incarnatione*, l. XVI, c. VIII, combat R. José, R. Saadias, R. Salomon, Aben-Ezra; Bossuet, *Discours sur l'hist. universelle*, part. II, c. IX, dont on connaît le texte impérieux; Louis Legrand, *Tractatus de incarnatione Verbi divini*, Paris, 1751, 1754, diss. II, c. I, a. 2, § 1, réfute encore longuement R. Salomon et le juif Orobio (Isaac de Castro), qui rapportait l'oracle aux grands-prêtres post-exiliens, dans Limborch, *De veritate religionis christianæ*, Gouda, 1687. Mais c'est l'époque aussi où théologiens et critiques commencent à entrevoir un rapport possible de la prophétie des semaines, dans son sens littéral, aux temps d'Antiochus Épiphane, et ne pensent plus pouvoir l'entendre, sinon au sens typique, de la mort du Christ. *La Sainte Bible en latin et en françois*, Paris, 1749, t. IX, p. 471, 489, répondit à Marsham, Hardouin, Calmet qui mirent cette idée en avant après Sixte de Sienne et Estius, voir col. 98-99, et Legrand, *op. cit.*, § 1, ne voulut pas moins s'élever contre « ces quelques chrétiens... qui suppriment ainsi ou ébranlent grandement l'argument tiré, contre les Juifs, de la prophétie. »

4° *Critique et conclusions.* — 1. Si l'interprétation des « événements » marqués dans l'oracle des semaines, interprétation réalisée par les écrivains dont l'ensemble constitue l'organe autorisé de la tradition, si les « calculs des temps » auxquels se sont livrés « tant de commentateurs » se sont trouvés, la première aussi unanime et les autres aussi « exacts » que le disent saint Jean Chrysostome et saint Augustin, cités plus haut, cet oracle pourra bien être réellement messianique au sens direct et littéral, et la preuve qu'on en tire encore aujourd'hui en faveur du fait de la mission divine du Christ pourra être alors formulée de la manière suivante : Les biens messianiques, dont il est parlé au ℣. 24, ont été prédits pour une date fixe, et, pour que leur survenue pût être rendue facilement reconnaissable à cette date, circonstanciés d'avance relativement à de certains personnages, dont le Messie lui-même, et de certains événements, dont la ruine de la cité sainte. Or, les circonstances personnelles et réelles annoncées comme devant signaler et conditionner les biens messianiques se sont réalisées, et principalement en Jésus-Christ, telles qu'elles avaient été prédites, à la date même marquée par la prophétie, sauf peut-être un écart négligeable, ladite prophétie ne comportant nullement, en dépit de ses chiffres précis, un caractère strictement mathématique; et ces biens eux-mêmes sont acquis désormais. L'oracle de Daniel a donc toute la valeur probante qu'un exact accomplissement communique à une prophétie d'origine divine : Jésus de Nazareth est bien le Messie que cet oracle annonçait. — 2. Mais les calculs des écrivains de la tradition, calculs basés sur les chiffres de la prophétie, ont-ils bien toute l'exactitude que l'on dit, et, en tout cas, comparés les uns aux autres, n'ont-ils pas abouti à la plus grande diversité, de sorte qu'il n'y eut point ici de calcul vraiment traditionnel, voir col. 95; mais l'exégèse des circonstances personnelles et réelles, instituée par les organes de la tradition, ne s'est-elle pas non plus résolue, pour de très importantes et même essentielles identifications, en un défaut non moins accusé d'entente et d'unanimité relatives, de sorte qu'il n'y eut point ici d'exégèse proprement traditionnelle, voir col. 83-88; mais la définition des biens messianiques, par le caractère flottant de son expression et de son objet dans tel et tel cas, n'a-t-elle pas laissé, à côté de l'enseignement de la tradition, la porte ouverte à d'autres hypothèses, de sorte que, sur la question, non assurément de leur caractère toujours essentiellement messianique, mais bien du degré, du processus de leur réalisation, il n'y aurait point, même ici, d'interprétation traditionnelle, voir col. 95 sq.; mais enfin, repris, renoulevés, non plus, il est vrai, dans un but immédiat de controverse, mais avec un louable souci d'exactitude critique non moins profitable cependant à l'apologétique, ces calculs des dates fixées, cette exégèse des faits prophétisés, cette interprétation des biens attendus ne peuvent-ils être considérés comme ayant, cette fois, abouti à des résultats plus satisfaisants et, malgré la divergence de leurs conclusions d'avec les conclusions traditionnelles, nullement en contradiction avec celles-ci que ne doit recommander point, du reste, leur instabilité? Voir plus loin les remarques critiques. — 3. Que si la réponse à ces questions allait à faire droit aux conjectures de Sixte de Sienne, d'Estius, de Hardouin et de Calmet, il resterait néanmoins à la tradition catholique et théologique véritable le mérite essentiel d'avoir rapporté l'oracle daniélique à la personne, à l'œuvre et aux temps du Christ; et il y aurait à reconnaître que ce rapport ne fut point tout à fait le résultat de calculs incertains, d'une exégèse verbale quelque peu arbitraire, d'une interprétation simplement approximative, mais fut basé, au contraire, et premièrement, sur le principe, aussi ancien que l'Église, de l'interprétation mystique des Écritures. Les évangélistes se firent-ils scrupule, dès l'abord, d'entendre en un sens prophétique, plus exactement en un sens typique, de telles circonstances de la vie et de la mort du Messie, d'antiques passages des prophètes ou des Psaumes dont le sens propre et direct allait à signifier de tous autres objets? Comparer, par exemple, Matth., II, 15, et Ose., XI, 1; II, 17, et Jer., XXXI, 14; II, 23, et Is., XI, 1; Matth., XXVII, 35, et Ps. XXII, 19; Marc., XV, 28, et Is., LIII, 12, etc. Il n'est même pas certain que le Christ, Marc., XIII, 14; Luc., XXI, 20, n'ait pas cité Daniel, IX, 27, ou XI, 31, ou XII, 11, dans un sens typique, puisque « l'abomination de la désolation », interprétée par saint Luc de la « désolation » de Jérusalem « cernée de campements » romains, sert, dans le long discours apocalyptique du Seigneur, Matth., XXIV sq., de premier plan à la perspective, plus profonde que la ruine de Jérusalem, de la fin du monde. C'est, du reste, ainsi que le dit Calmet, « l'usage des prophètes de proposer ordinairement le type et la figure du Messie dans quelque sujet, ou dans quelque événement de l'Ancien Testament, afin que l'exécution littérale de leur prophétie, en ce premier sens, serve de preuve et d'assurance à ce qui doit s'exécuter plus parfaitement en un autre sens, dans la personne et dans la vie du Messie. » Ainsi le prince idéal de la lignée de David, désiré par Isaïe, XI, 1-5, après l'abaissement de l'Assyrie « verge de la colère de Dieu » pour Israël, ne se retrouvera pleinement que dans Jésus, roi spirituel; ainsi la nouvelle Jérusalem et la nouvelle Terre promise rendues aux captifs de Babylone selon Ézéchiel, XL-XLVIII, n'auront leur pleine réalité que dans l'Église chrétienne. Ainsi la prophétie des semaines s'appliquant littéralement, par exemple, à l'avènement de Cyrus, à la mort du grand-prêtre Onias III, aux persécutions d'Antiochus Épiphane, à la paix et au relèvement machabéens, garderait pour la foi vivante et docile toute sa force persuasive sous le couvert de la tradition qui en aurait défini le sens typique, croyant bien en discuter le

sens littéral. Cyrus, roi des Perses, « oint » par les prophéties d'Isaïe, XLIV, 26; XLV, 1-5, et de Daniel, IX, 25, pour délivrer le peuple juif de la captivité babylonienne, annoncerait la personnalité divinement supérieure du Christ sauvant l'humanité de l'éternel esclavage. Le prêtre Onias III et le peuple juif lui-même, le premier par sa mort tragique, Dan., IX, 26; II Mach., IV, 33-38, l'autre par ses tribulations et ses souffrances sous l'impie roi de Syrie, Dan., IX, 26-27; I et II Mach., préluderaient au grand sacrifice de la croix et aux épreuves incessantes que l'Église chrétienne doit subir de la part de ses ennemis, avant d'obtenir la possession entière et parfaite du « royaume des cieux ». Cf. cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, Paris, 1894, p. 134-135.

II. INTERPRÉTATION TRADITIONNELLE. — 1° *Biens messianiques du ℣. 24.* — Traduction du ℣. 24 selon l'hébreu massorétique : *Soixante-dix semaines ont été fixées sur ton peuple et sur ta ville sainte pour mettre fin à la transgression, pour abolir le péché, pour expier l'iniquité et pour amener la justice éternelle, pour sceller la vision et le prophète et pour oindre le saint des saints.* — 1. Des trois propositions concernant le péché (transgression, iniquité) et qui semblent toutes trois traduire la même idée, la troisième seule a été unanimement entendue de la « rémission des péchés » opérée par le Christ mort en croix pour nous. Quelques Pères et écrivains ont expliqué les deux premières du « comble de l'iniquité », réalisé par les Juifs meurtriers du Messie, et du « scellé mis sur leurs péchés » jusqu'au jour du jugement. Ainsi avec quelques nuances inévitables, S. Hippolyte, *In Dan.;* Origène, *In Matth.;* Eusèbe de Césarée, *Dem. ev.;* S. Chrysostome, *Adv. Judæos,* homil. IV; Euthyme Zigabène, *Panopl. dogm.* Théodoret, *In Dan., P. G.,* t. LXXXI, col. 1469, suit Eusèbe pour la première proposition, mais se range pour la seconde au sentiment de la tradition. Pour les variantes du texte et des versions, voir Knabenbauer, *Comm. in Dan. proph.,* p. 235 sq. — 2. Sur dix-neuf auteurs anciens ou du moyen âge qui ont explicitement traité de la « justice éternelle », douze ont compris cette expression de la personne même du Christ. Tertullien, *Adv. Judæos;* Eusèbe, *op. cit.;* S. Athanase, *De incarnatione;* S. Éphrem, *In Dan.,* dans *Opera,* Rome, 1740, t. II, p. 221; Théodoret, *op. cit.;* Pierre Alphonse, *Dialog.;* Pierre Maurice, *Adv. Judæor. durit.; Tractat. cont. Judæum;* Albert le Grand, *In Dan.;* Raymond Martin (avec les rabbins), *Pugio fidei;* Andronic de Constantinople, *Dialog.;* Jérôme de Sainte-Foi, *Cont. Judæor. perfid.,* cités précédemment; cinq lui font signifier les biens éternels apportés par Jésus-Christ : Jules Africain, *Chronogr.;* Origène, S. Chrysostome, Basile de Séleucie, *Orat.,* XXXVIII, *P. G.,* t. LXXXV, col. 401; Nicolas de Lyre; deux y ont vu spécialement la grâce de la justification : Polychronius, *In Dan.,* dans Mai, *Scriptor. veter. coll.,* t. I, p. 137 sq., et Ammonius, *In Dan., ibid.,* p. 212. — 3. Le « scel de la vision et du prophète » a, pour la même période, signifié ou bien que les prophéties de l'Ancien Testament devaient être (et ont été) accomplies dans la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ : Clément d'Alexandrie, S. Hippolyte, Eusèbe, S. Éphrem, S. Jérôme (Vulgate : *et impleatur visio et prophetia*), Bède, *De temp. ratione;* Pierre Maurice, Pierre de Blois, *Tract. cont. perfid. Judæor.;* Raymond Martin, Nicolas de Lyre; ou bien que ces prophéties ont cessé par l'effet de la venue du Christ : Jules Africain, Origène, S. Chrysostome, Basile de Séleucie, Ammonius, Euthyme Zigabène, l'anonyme du *Tract. cont. Jud.;* Andronicus, Thomas Vallensis; les autres réunissent les deux acceptions : Tertullien, S. Athanase, Théodoret, la Glose interlinéaire, Albert le Grand. — 4. Tous les écrivains qui ont parlé de « l'onction du saint des saints » y ont vu Jésus-Christ lui-même oint de l'Esprit-Saint, sauf le pseudo-Cyprien, *De pascha computus,* qui l'entendit du temple de Jérusalem rebâti et reconsacré.

Remarques critiques. — Tous ces auteurs et les commentateurs modernes qui les ont suivis dans quelqu'une de ces diverses interprétations ont manifestement, encore que inconsciemment, pris au sens figuré (devenu figuratif) des expressions qui, au sens propre, s'appliquaient au « peuple » juif et à sa « ville sainte », ℣. 24, tels qu'ils se trouvaient conditionnés à l'époque de la communication de l'oracle. Le « péché », la « transgression », l' « iniquité » sont ici directement le fait des Israélites châtiés par Dieu et captifs. Dan., IX, 5, 7, 8, etc. La « justice éternelle » traduit ici, en langage spirituel, mais cependant concret, le symbolisme de la « fertilité du sol » et du parfait « bonheur » terrestre dont parlèrent souvent les prophètes, symbolisme que beaucoup de Juifs assurément n'entendaient point. Cf. Ose., I, 10; Amos, IX, 13; Is., IV, 2; XXX, 23, 24; Jer., XXXI, 5-12; Ezech., XXXI, 30-35; Ps. CXLIV, 12-15, etc. Le « scel de la vision et du prophète » pourrait aussi bien désigner une ou des visions particulières à Daniel que celui-ci devait avoir besoin de « comprendre » mieux, ℣. 21-23, ainsi que la parole prophétique adressée à Jérémie au sujet des soixante-dix ans de la captivité et corrélative à l'oracle des soixante-dix semaines, ℣. 2 : vision et parole dont le sens aurait été destiné à demeurer, 490 ans durant, « scellé, » c'est-à-dire caché. Cf. Dan., XII, 4, 9; Is., VIII, 16; Jer., XXXII, 10, 14; Deut., XXXII, 34. L' « onction du saint des saints » répondrait non moins directement à la plainte formulée par Daniel dans sa prière au sujet de « Jérusalem en opprobre » et du « sanctuaire dévasté », ℣. 16, 17 : elle marquerait la reconsécration de l'autel des holocaustes ruiné par les Chaldéens. Cf. Exod., XXIX, 36, 37; XXX, 29; XL, 10. Des modernes ont suivi pour cette dernière proposition la voie ouverte par le pseudo-Cyprien qui figurait par le « temple... oint de l'huile du Saint-Esprit », ce temple « que le Christ Jésus a formé de ses mains..., qu'il a oint, non d'huile, mais de l'Esprit de Dieu..., et cette cité, à savoir l'Église, qu'il a édifiée de pierres sanctifiées ». Cf. Knabenbauer, *op. cit.,* p. 241 sq.

2° *Exégèse des versets 25-27.* — Traduction de l'hébreu massorétique, ℣. 25 : *Sache donc et comprends! Depuis la sortie de la parole pour que Jérusalem soit rebâtie jusqu'à un oint-prince, sept semaines* (ou bien, *sept semaines et soixante-deux semaines*). *Et dans soixante-deux semaines elle sera rebâtie* (ou simplement : *elle sera rebâtie*), *place et vallée* (rue?). 26. *Et dans l'angoisse* (ou *à la fin*) *des temps, après soixante-deux semaines, un oint sera extirpé...* (?) *Et le peuple d'un chef qui vient détruira la ville et le sanctuaire; mais il finira par la vengeance divine; et la guerre durera jusqu'à la fin...* (?). 27. *Et il fera une alliance avec plusieurs pendant une semaine; et pendant une demi-semaine il fera cesser le sacrifice et l'offrande; et à leur place* [au lieu de : *sur l'aile* (?)] *l'abomination de la désolation, jusqu'à ce que la ruine frappe le dévastateur.* Pour les variantes, voir Knabenbauer, *op. cit.,* p. 244 sq. Laissant provisoirement de côté les détails qui marquent directement le point de départ, le développement, le point d'arrivée des 70 semaines, à savoir, la « sortie de la parole », le relèvement de Jérusalem, la destruction finale, nous fixons seulement, d'après la tradition, les personnalités tenues pour certaines ou hypothétiques de l' « oint-prince », ℣. 25, de l' « oint extirpé », ℣. 26, du « chef » du « peuple » destructeur, *ibid.,* du sujet du ℣. 27. — L'*oint-prince* a été identifié par beaucoup à Jésus-Christ : Tertullien, pseudo-Cyprien, Origène, Jules Africain, S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* XII, S. Chrysos-

tome, Polychronius, Basile de Séleucie, Théodoret réfutant l'opinion d'Eusèbe, le *Chronicon paschale,* Bède et la plupart des interprètes postérieurs qui, se rangeant à la traduction de saint Jérôme, ne firent intervenir le personnage qu'après la soixante-neuvième semaine. Mais la coupe de phrase fixée par la ponctuation massorétique se trahit aussi dans les opinions d'un certain nombre. Situant l'oint-prince après les sept premières semaines, Clément d'Alexandrie (plus probablement), Quintus Julius Hilarianus, évêque dans l'Afrique proconsulaire, *De mundi duratione libellus,* n. 12, *P. L.,* t. XIII, col. 1103, l'identifièrent au Davidide Zorobabel; saint Hippolyte, (Rabbi Lévi ben Gerson), au grand-prêtre Josué, fils de Josédek, I Esd., III, 2 sq.; Eusèbe de Césarée, à toute la série des grands-prêtres qui devaient se succéder encore jusqu'à la venue du Christ, mais interprétant : « tant qu'il y aura un oint légitime, un grand-prêtre consacré à Jérusalem, 7 et 62 semaines s'écouleront; » Pierre l'archidiacre, *Quæstiones in Danielem,* n. 64, *P. L.,* t. XCVI, col. 1357, comme Eusèbe; Pierre Alphonse, Pierre de Blois (Rabbi Saadia le Gaon, *Com. in Dan.;* Rabbi Salomon Jarchi, *Com. in Dan.*), à Cyrus, roi des Perses, conquérant de Babylone et libérateur des Juifs (Aben-Ezra, *Com. in Dan.,* à Néhémie; Abarbanel, *Com. in Dan.,* n'a pu se résoudre à choisir entre les trois : Zorobabel, le grand-prêtre, Néhémie). — 2. *L'oint extirpé* du ℣. 26 a reçu une double signification générale selon que les interprètes de la tradition suivaient le texte de Théodotion ou celui de l'hébreu que représentèrent la Peschito et la Vulgate hiéronymienne. Selon Théodotion, ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα (cf. Italique : *interibit chrisma;* Tertullien : *exterminabitur unctio*). Tertullien rapporta l'expression χρίσμα à l'onction royale, *Adv. Jud.,* c. XIII, et sacerdotale, c. VIII, tout à la fois : Jérusalem et le temple détruits par les Romains, l' « ampoule » perdue ou brisée, les Juifs n'auront plus ni rois ni prêtres. Pareillement, Origène, *In Matth.,* XXIV : « l'onction, qui fut dans le temple, est ravie au peuple. » Le pseudo-Cyprien paraît entendre *disperibit unctio* de la ruine du sanctuaire, *in imaginem hominis unctum.* Le poète Commodien, *Carmen apologeticum,* 266-267, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense,* Paris, 1852, t. I, p. 28, entend aussi d'une onction le « chrisme royal exterminé ». Pour Eusèbe, χρίσμα est le grand-prêtre dépossédé Hyrcan II, mis à mort par l'ordre d'Hérode le Grand et terminant en sa personne la succession des grands-prêtres légitimes. Pour saint Chrysostome, c'est vraisemblablement la dignité du suprême sacerdoce opposée au pouvoir politique, κρῖμα. *Démonstr. de la divinité de J.-C., P. G.,* t. XLVIII, col. 836. Polychronius voit dans l'expression l'annonce de la fin de l'autonomie juive, spirituelle et royale. Même interprétation dans une lettre d'Isidore de Péluse au diacre Isidore. *Epist.,* CCXLIX, *P. G.,* t. LXXVIII, col. 928. Basile de Séleucie reproduit l'explication de Tertullien, en étendant l' « onction » aux « prophètes » et aux « juges du peuple ». Spiritualisant encore davantage la notion, Théodoret y voit « la grâce » (χάρις) brillant dans les grands-prêtres; Ammonius (eschatologue), « le baptême » interdit par l'Antéchrist. Jacques d'Édesse s'élève même contre l'interprétation que suggérait à ses contemporains la Peschito: pour lui, le « chrisme » demeure la dignité que l'onction conférait au prêtre-roi; il suit, du reste, une version syriaque faite sur le texte théodotien. Dans S. Éphrem, *Opera,* t. II, p. 221. Euthyme Zigabène adopte l'exégèse de saint Chrysostome; Jean Zonaras, celle de Théodoret. Guillaume de Champeaux, *cessabit unctio.* Andronic de Constantinople réunit à nouveau dans χρίσμα le sacerdoce et la royauté.

Ainsi, jusqu'au milieu du moyen âge, ce trait de la prophétie est rapporté par beaucoup de Pères et d'écrivains ecclésiastiques à la chute de la dynastie, sacerdotale et royale à la fois, des Hasmonéens; quelques-uns même y voient un rappel direct à la prophétie de Jacob touchant le « sceptre » maintenu dans Juda, Gen., XLIX, 10 (LXX : οὐκ ἐκλείπσει ἄρχων ἐξ Ἰούδα, καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως, etc.) : Tertullien et Origène, Andronic. Les Juifs du moyen âge entendirent en général le passage de la mort de leur dernier roi et protecteur vis-à-vis des Romains, Hérode Agrippa II : R. Saadia, R. Salomon, Aben-Ezra, Joseph ben Gorion (ou l'Hébreu), Abarbanel. Les théologiens modernes se sont ralliés à l'autre interprétation fille du texte hébreu par la Peschito (*néṭ'keṭél M'šiḥo'*) et la Vulgate (*occidetur Christus*) : l' « oint » est le Christ mort sur la croix. Auteurs syriens : S. Éphrem, les contemporains de Jacques d'Édesse, Ebed-Jesu, métropolite arménien (XIIIe siècle), *Liber margaritæ, De veritate christianæ religionis,* dans Mai, *Script. vet. nov. coll.,* t. X, p. 342 sq. Tous les auteurs latins depuis saint Jérôme. Saint Augustin pourtant, *Epist.,* CXCIX, et Pierre Damien surtout, *Antilogus contra Judæos,* c. I, *cessabit unctio;* c. II, *occidetur Christus,* utilisent les deux interprétations. — 3. Le *chef* et son *peuple* qui viennent détruire « la ville et le sanctuaire » avaient été déjà identifiés à Titus et aux Romains par Josèphe, *Ant. jud.,* X, X; XI, VII; *De bell. jud.,* IV, VI, 3; cf. Fraidl, *Die Exegese der 70 Wochen,* Graz, 1883, p. 18-22; et s'il faut en croire saint Jérôme, *In Dan., P. L.,* t. XXV, col. 552, les Juifs du Ve siècle partageaient la même opinion : le « chef » était Vespasien. Fraidl, *ibid.,* p. 122. C'est aussi l'avis des Juifs du moyen âge, sauf R. Saadia qui recule l'accomplissement de la prophétie jusqu'à l'empereur Adrien. Cette identification du « chef » à Vespasien ou à Titus fera fortune dans la tradition. Mais dès les premiers temps il se trouve quelqu'un pour appliquer le vocable au Christ même « exterminant la cité et le sanctuaire » par l'intermédiaire des Romains : Tertullien, *Adversus Judæos,* c. XIII, *exterminabit cum duce adveniente,* le *dux* qui *de tribu Juda esset processurus.* Cf. Gen., XLIX, 10. Origène le réfute, *In Matth.,* ce *dux* ne peut être Jésus-Christ, parce que le prophète aurait dû écrire : *cum duce* CHRISTO *adveniente,* comme au ℣. 25, et que, du reste, après le Christ ayant accompli la prophétie de Jacob, *defecit dux (judaicus) et dux de femoribus ejus;* cependant, pour Origène, le « chef n'est pas Vespasien, ou Titus, mais Hérode Agrippa II, qui accompagna Titus au siège de Jérusalem, cf. Tacite, *Hist.,* V, 1; Josèphe, *Vita,* 65, à moins que ce ne soit Hérode le Grand, *sive Herode, sive Agrippa,* comme pour Eusèbe. Celui-ci, en effet, sous la formule de Théodotion : καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ, combinée avec celle d'Aquila : διαφθερεῖ λαός ἡγουμένου ἐρχομένου, plus conforme à l'hébreu, a vu Hérode et les Hérodiens « corrompant » (moralement) le peuple et le sacerdoce. Il est vrai que l'évêque de Césarée admet aussi l'explication « le général des Romains » et son armée. Le pseudo-Cyprien interprète à la façon de Tertullien : *Sanctum... ab ipso Domino nostro... temporibus Vespasiani est exterminatum.* Selon saint Éphrem, le « chef » n'est autre que le « Messie-Roi crucifié »; la ville périra « avec » lui qu'elle a fait périr, la Peschito, de même que Théodotion (σὺν) ayant pris le mot hébreu *'am,* « peuple, » pour la préposition *'im,* « avec », *lam malkô' d'ôṯê', cum rege veniente.* Saint Isidore de Péluse, *Epist.,* CCLVII, *P. G.,* t. LXXVIII, col. 936, définit ainsi cette expression complexe : « C'est le Père (ὁ Πατὴρ) qui détruit le peuple et la ville » (par les Romains); autrement : « Dieu (ὁ θεὸς) et le chef, c'est-à-dire le Christ. » Puis il cite des passages bibliques où le Messie est appelé soit ἡγούμενος, Mich., V, 2; Matth., II, 6, soit ἐρχόμενος. Ps. CXVII, 26; Matth., XI, 3. Curieuse est l'interprétation de Basile de Séleucie : Ce sont les Juifs

qui en faisant mourir le « Christ à venir », détruiront (διαφθεροῦσι) — seront cause que les Romains détruiront — le sanctuaire et la cité. Euthyme : L'armée romaine détruira la ville... « avec l'aide » du Christ, le « chef » de ceux qui croient en lui, qui « reviendra » pour son deuxième avènement. Andronic : *urbem et sacrum una cum principe delebit ;* le *princeps* est Aristobule II roi et pontife, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, III ; XX, X, renversé par Pompée. Incertaine dans Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XV, dans Athanase, dans Chrysostome, dans Augustin, l'identification du « chef » à Titus n'est affirmée clairement qu'au moyen âge par Bède, R. Samuel du Maroc, Pierre Alphonse, les Gloses, Raymond Martin, qui pourtant indique aussi la traduction : *populus principalis venturus,* Nicolas de Lyre. Les théologiens modernes l'ont adoptée. — Le *sujet agissant* dans la 70e et dernière semaine, c'est, pour Clément d'Alexandrie, Néron, qui « installa dans la ville sainte, ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλήμ, l'abomination » — il ne dit pas laquelle — et qui mourut « au milieu de la semaine ». Cette incomplète et obscure interprétation a pour pendant au moyen âge celle de R. Salomon (Raschi), d'Aben-Ezra, d'Arbarbanel : Titus « conclut une alliance » avec les Juifs « au cours de » cette dernière semaine. Saint Éphrem (et les auteurs syriens), conformément au texte de la Peschito, ont maintenu aux deux premières propositions du ℣. 27 un sujet actif et personnel indiqué au ℣. 26 : c'est le Christ, *Rex-Messias,* qui « lui-même affermit l'alliance *in sanguine suo,* » et qui par sa mort en croix « abolit le sacrifice et l'offrande » juifs. De même l'eschatologue Bruno d'Asti, pour la première proposition : *Confirmabit autem dux ille malignus* (l'Antéchrist) *pactum,* c'est-à-dire qu'il imposera sa domination — contrairement à la tradition de son école qui entendait le passage de l'affermissement des saints aux derniers jours (Apollinaire). Se rangeant à la suite de Théodotion et de saint Jérôme dans leur traduction, toute la tradition, pour ainsi dire, a trouvé le sujet de *confirmabit* (Théodotion : δυναμώσει), non dans le *Christus occisus* ou le *dux venturus* du ℣. 26, mais dans *hebdomada una* (Théodotion : ἑβδομάς μία), et entendu au sens passif la seconde proposition : *deficiet hostia...* (Théodotion : ἀρθήσεται...) ; elle ne varie guère non plus dans l'interprétation qu'elle donne de l' « alliance », de la « cessation » du sacrifice, de l' « abomination » dans le temple (Théodotion : ἐπὶ τὸ ἱερὸν ; S. Jérôme : *in templo*). L' « alliance » que la dernière semaine voit s'affermir « en beaucoup », c'est la doctrine de l'Évangile annoncée par le Christ et ses apôtres : Jules Africain, d'après le *Chronicon paschale, P. G.*, t. XCII, col. 404 ; Origène, *In Matth.;* Eusèbe (la nouvelle alliance fondée sur les miracles) ; S. Éphrem ; S. Chrysostome, *In Dan., P. G.*, t. LVI, col. 240 ; Polychronius (réellement accomplies, les promesses de l'ancienne alliance affermissent la nouvelle) ; Basile de Séleucie ; Théodoret (le Christ remplit de toute puissance, δυνάμεως ἁπάσης... πληρώσει, ceux qui croient en lui) ; Bède et les auteurs du moyen âge qui le suivent constamment : les Gloses, Rupert de Deutz, Pierre le Mangeur, Alain de Lille (le faux), Hugues de Saint-Cher, Thomas Vallensis, Denys le Chartreux ; autres auteurs : Fréculph, évêque de Lisieux (IXe siècle), *Chronicon, P. L.*, t. CVI, col. 1100 ; Albert le Grand, R. Martin, Nicolas de Lyre, Jérôme de Sainte-Foi ; les commentateurs et théologiens modernes. La « cessation » ou l' « abolition » du sacrifice et de l'offrande (Théodotion : μου θυσία καὶ σπονδή ; Tertullien : *MEUM sacrificium et libatio*) s'est opérée par « l'offrande du sacrifice de la croix » : Jules Africain ; Eusèbe (par l'institution du sacrifice eucharistique) ; S. Éphrem ; S. Chrysostome, *Serm.*, V, *adv. Judæos ;* Polychronius, Basile de Séleucie, Théodoret, Anastase le Sinaïte (le faux) (qui lit σπουδή, « zèle, » et ajoute νομική : l'observance de la loi mosaïque prend fin comme le sacrifice cultuel) ; Bède et ses suivants ; Fréculph, R. Martin, Nicolas de Lyre, Jérôme de Sainte-Foi ; les modernes. Fulbert de Chartres entend un peu différemment l'expression du *vetus sacerdotium defecturum.* Pierre Alphonse attribue purement au dénuement des Juifs après la ruine la cessation du sacrifice : *non haberent unde sacrificium facere possent.* L' « abomination » a reçu des interprétations plus diverses. Pour Tertullien, c'est la destruction même du temple, *exsecratio vastationis ;* pour Origène et saint Augustin, *Ad Hesych.*, l'armée romaine assiégeante ; pour Eusèbe, *Dem. ev.*, l'efficacité du sacrifice perdue, la statue de Tibère érigée dans le temple par Ponce-Pilate (d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 1 ; *Bell. jud.*, II, IX, 2), la ruine de l'édifice sacré, la statue d'Adrien élevée à sa place (*In Luc.*, fragment dans la *Catena* de Nicétas, Mai, *Script. vet. nov. coll.*, t. I, p. 158) ; pour saint Éphrem, les enseignes romaines (images de l'aigle impériale et de l'empereur) profanant le lieu saint ; S. Chrysostome, *Serm.*, V, *adv. Judæos ; Comm. in Dan. ; Homil. LXXV in Matth.*, n. 2, *P. G.*, t. LVIII, col. 689, la statue d'Adrien ; de même Basile de Séleucie ; Théodoret suit Eusèbe ; Sévère d'Antioche, fragment dans Mai, *op. cit.*, t. I, p. 213, opine pour la statue d'Adrien ; Bède reste vague ; Fréculph choisit la première interprétation d'Eusèbe : *non fuit sacrificium Dei, sed cultus diaboli ;* Chrétien Druthmar (moine de Corbie, IXe siècle), *In Matth., P. L.*, t. CVI, col. 1456, hésite entre les statues de Tibère, d'Adrien, l'Antéchrist ; Paschase Radbert ne se prononce pas : ... *alio quolibet modo queat intelligi ;* Pierre de Blois se prononce pour l'*imago Cæsaris ;* Albert le Grand, pour les sacrifices anciens rejetés et devenus ainsi *abominata ;* Nicolas de Lyre, pour la statue d'Adrien. Les modernes ont fait leur choix parmi ces diverses acceptions et d'aucuns en ont proposé une autre : la profanation du temple par les zélotes homicides qui avaient fait de cet édifice une forteresse depuis la 12e année de Néron. Sébast. Barradas (1542-1615), C. Jansen, évêque de Gand (1510-1576), Jean Hessels (1522-1566), *In Matth.*, XXIV ; Baronius, *Annal. eccles.*, Rome, 1688, t. I, an. 68. Une interprétation parfaite, selon Corneille de la Pierre, *In Dan.*, joindra cette explication à celle d'Origène et d'Augustin.

Remarques critiques. — Il est clair que dans les ouvrages des Pères, l'exégèse des versets 25-27 n'a pas un caractère moins verbal que celle du ℣. 24, étant fondée, non sur les rapports du contenu de ces versets avec leur contexte, mais d'abord sur la pure apparence des mots qui, dans les versions théodotienne et hiéronymienne, voire dans la version syriaque, sollicitaient à l'application messianique littérale de la prophétie, et ensuite, chez beaucoup, sur la relation que quelques-uns de ces mots établissaient alors aussitôt entre l'oracle de Daniel et celui de Jacob, Gen., XLIX, 10, jugé également messianique au sens direct et littéral. Par l'effet de cette double influence et de la suggestion opérée par le ℣. 24, les 62 semaines se trouvant, de plus, ajoutées aux 7 premières sous la rubrique « jusqu'à... », ἕως, *usque ad,* des expressions comme Χριστοῦ ἡγουμένου, *Christum ducem,* ne pouvaient plus signifier que Jésus-Christ pour le grand nombre, ℣. 25. Et ce caractère verbal de l'interprétation traditionnelle est si réel que le même vocable hébraïque *mašiaḥ* ayant été rendu, au ℣. 26, ici non plus par χριστὸς, mais par χρίσμα, là encore par *Christus,* l'exégèse se partage immédiatement et suit docilement cette double piste. Chez les Grecs, ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα annoncera la fin du sacerdoce juif et aaronique pour un demi-siècle soit avant, soit après le Christ. Chez les Latins, *occidetur Christus* aura prédit la passion du Sauveur ; et alors qu'Augustin, à l'aurore du Ve siècle, n'aura point voulu, ni dans sa réponse à Hésychius, ni

dans la *Cité de Dieu,* l. XVIII, c. XXXIV, *P. L.,* t. XLI, col. 593, harmoniser ce trait avec une computation des semaines, ce n'est qu'au VIIIe siècle que Bède le Vénérable pensera, dans une explication suivie et cohérente de la prophétie, en utiliser la force probante pour la messianité de celle-ci. Et Origène n'avouait-il pas la méthode en exigeant le mot *Christo* dans l'expression *cum duce venturo,* si on voulait la rapporter à Jésus-Christ? Car cette dernière aussi, par le mot *venturo,* ἐρχομένῳ, rapproché avec son socius *duce...,* ἡγουμένῳ, du *Christum ducem,* du Χριστοῦ ἡγουμένου du ℣. 25, attira fortement la tradition. Ce « chef à venir », qui pouvait-il être sinon le Christ que beaucoup déjà trouvaient dans le *dux de femore* de la Vulgate, Gen., XLIX, 10, et des LXX, ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν, dont Jacob avait dit : *donec* VENIAT *qui* MITTENDUS *est?* higoumène divin. que, ne le trouvant pas cette fois signalé par son caractère d'ἐρχόμενος dans la Genèse, Isidore de Péluse cherche ailleurs et trouve dans les Psaumes et dans Michée. Dans ces conditions, c'est-à-dire le *dux* signifiant le Christ et, de plus, le mouvement du texte allant, même à travers les versions, à faire du personnage signalé dans ce mot le sujet réel du ℣. 27, ce sujet devait encore être principalement le Christ. Bien peu, avant le Ve siècle, sauf les eschatologues, y ont vu un persécuteur des saints et un profanateur. Donc, exégèse verbale qu'acceptent encore les modernes. Les propositions du ℣. 24 ne pouvant convenir qu'au Messie, selon Corneille de la Pierre, *loc. cit.,* t. XIII, p. 117; Legrand, *loc. cit.,* col. 195; Knabenbauer, p. 233 sq. — la division faisant bloc, « 7 et 62 » considérée comme un hébraïsme, cf. Corneille de la Pierre, t. XIII, p. 126; Legrand, col. 192-193, *Christum ducem* doit être le Messie *ex illo ipso* CHRISTI DUCIS *nomine,* parce que ce nom, ou ces noms (*Christus, dux*) lui sont donnés ici *sine addito,* Legrand, col. 197-198; ou encore parce que le premier et le principal, *Christus,* se retrouve au ℣. 26, accompagné du mot *occidetur,* et que, chez les prophètes, Is., LIII; Lam., IV, 3, le Messie *prædicitur occidendus. Ibid.,* col. 198. Mais sur quoi fonder ici l'antonomase? Et le rappel des prophètes Isaïe et Jérémie a-t-il plus de valeur réelle que celui des Psaumes et de Michée dans Isidore de Péluse? Que si les passages scripturaires, Jer., XXXI, 31; Mal., I, 10, paraissent répondre à *confirmabit pactum* et à *deficiet hostia* de la prophétie daniélique, Legrand, col. 198-199, n'est-ce pas que, Titus ou Vespasien étant le *dux* du ℣. 26, et ces personnages ne pouvant, en tant que païens, rien de positif au *fœdus novum,* non plus qu'au nouveau sacrifice offert *ab ortu solis usque ad occasum,* on soit contraint de revenir au Christ du ℣. 26 (*redit Gabriel ad Christum de quo egit ℣. 25 et 26,* Corneille de la Pierre, t. XIII, p. 128), par l'effet d'une pure attirance verbale? En réalité, et en bonne critique, l'exégèse des versets 25 et 27 peut être tout autre. Il suffit pour cela que l'on ait confiance dans la coupe du ℣. 25 dans le texte hébreu et que l'auteur du livre de Daniel ait justement consacré un chapitre ou deux de son ouvrage à une explication authentique de la prophétie, différente, au sens premier, de celle qui prévaut encore aujourd'hui. Que l'oint-prince du ℣. 25 doive apparaître après les 7 premières semaines, il ne peut plus être le Christ, et déjà disparaît ou se rompt le fil important qui, par une longue série d'années, nous conduisait dès l'abord et comme préventivement aux temps messianiques. Que l'auteur ait manifesté clairement au c. X son intention d'expliquer au lecteur, au c. XI, les obscurités voulues des c. VIII et IX, celui-ci contenant notre prophétie, immédiatement il faut laisser tomber, au moins à titre provisoire, les rapports plus éloignés de ces personnages avec leurs homonymes des autres livres bibliques, pour les chercher eux-mêmes, leurs noms, leur caractère et leurs gestes, parmi les réalités que signale à l'attention le développement explicatif des visions et des oracles. Supposons ladite intention clairement manifestée, voir col. 96 sq., il est impossible de ne point voir une équation parfaite entre « les troupes » qui, « sur l'ordre » d'Antiochus Épiphane, « profanent », XI, 31, « le sanctuaire..., y font cesser le sacrifice perpétuel, et y dressent l'abomination, » et le *populus cum duce venturo* qui, IX, 26, 27, *dissipabit sanctuarium* et, selon l'hébreu, « fera cesser le sacrifice et l'offrande, » ce qui amènera « l'abomination » dans le temple. Au c. XI encore, il est dit qu'Antiochus sera « hostile à l'alliance sainte », ℣. 28, qu'il sera « furieux contre elle », ℣. 30, qu'il « séduira » les transfuges de cette alliance et s'en fera des partisans, ℣. 30, 32 : nouvelle équivalence du « chef » qui, IX, 27, « fait alliance avec plusieurs, » ou, suivant une meilleure interprétation de l'hébreu, « fait trahir l'alliance (sainte) à plusieurs. » Un « oint est extirpé, » IX, 26, et « l'oint » pour les temps qui suivent la captivité de Babylone c'est, dans l'idéal, la dynastie davidique revêtue d'un caractère messianique, Ps. CXXXII, 10; LXXXIX, 39-52; CXXXII, 17, etc., dans la réalité le grand-prêtre, Ps. LXXXIV, 10; cf. Lev., IV, 3 sq.; VI, 15, héritier des prérogatives honorifiques et effectives de la royauté, Zach., IV, 14; actions de Simon I, Eccli., L, 1-23; il est ici ou détrôné, ou mis à mort. Or, l'explication de la prophétie nous signale encore, XI, 22, « un chef de l'alliance (sainte) » brisé par Antiochus, chef en qui beaucoup reconnaissent avec raison le grand-prêtre Onias III, dépossédé de sa charge, exilé, assassiné. II Mach., IV, 33-36. Enfin, reporté par la division du ℣. 25 aux temps daniéliques ou de peu postérieurs à l'époque présumée du prophète, à savoir à l'époque de « Cyrus le Perse » conquérant de Babylone où des « deux oints », Zach., IV, 14, Josué fils de Josédec et Zorobabel fils de Salathiel : le premier, grand-prêtre, le second, gouverneur de Juda, les deux sous Cyrus déjà peut-être, sous Cambyse et Darius fils d'Hystaspe certainement, Agg., I, 1, 12, 14; II, 2, 10, 21; Zach., I, 1, 7; III, IV, l' « Oint- prince », IX, 25, doit osciller, ainsi que l'ont bien compris Clément d'Alexandrie, J. Hilarianus, saint Hippolyte et d'autres, entre ces trois personnages : Cyrus, prince et roi des Perses, oint par le Seigneur pour « rebâtir Jérusalem », Is., XLV, 1, 4, 5. 13; Josué, oint « prince de l'alliance » en qualité de grand-prêtre; Zorobabel, prince de la lignée davidique I Par., III, 17-19, oint idéalement dans le groupe messianique constitué par cette lignée. Que si l'on ne veut diviser l'hébreu au ℣. 25, ou si l'on s'étonne de ne point trouver au c. XI de passage corrélatif à ce verset, ou si l'on juge trop verbale encore la relation de l' « Oint » avec des personnages bibliques comme Cyrus, Josué, Zorobabel pris en dehors du livre de Daniel, il reste que l'Oint ou sera le même personnage aux versets 25 et 26, ou n'aura pas eu besoin d'explication, au jugement de l'auteur, parce qu'il indiquait pour l'époque, ou voisine, ou contemporaine de la prophétie, un homme, roi, prince ou prêtre, bien connu du lecteur et auquel revenait de droit divin, liturgique ou dynastique, la principauté.

3° *Computation des semaines.* — 1. Depuis le IIe siècle de l'ère chrétienne jusqu'à la fin du moyen âge, les écrivains patristiques ou ecclésiastiques qui se sont occupés de la question n'ont pas érigé moins de vingt-deux systèmes plus ou moins différents les uns des autres sur la manière de compter les années figurées par les 70 semaines daniéliques, pour en faire cadrer le déclin avec les temps du Christ. Sont exclus de ce relevé général : Origène, qui allégorise et choisit comme point de départ de toute la série la création d'Adam et comme point d'arrivée l'an 35 environ de la ruine de Jérusalem; Julius Hilarianus, dont il sera

parlé col. 98, les eschatologues, les Juifs et les auteurs qui exposent bien différents systèmes, mais sans se prononcer en faveur d'aucun, tels G. le Syncelle, Hamartolos, Adon, G. Cédrène. On peut néanmoins ramener ces computations diverses à deux grandes catégories : celles qui font aboutir les semaines à la ruine de Jérusalem, celles qui les arrêtent d'une façon générale à la mort du Christ. Chacune de ces catégories aura naturellement ses subdivisions. — *a*) Dans la première, il convient de signaler d'abord, à cause de son caractère original, la computation de Tertullien qu'ont suivie Jules de Tolède, Pierre Damien, Pierre Maurice, Jérôme de Sainte-Foi. Le prêtre de Carthage compte les 70 semaines d'années à partir de « la première année de Darius » le Mède, IX, 1, confondu avec Darius Nothus; il partage la série, non en 7, 62 et 1, mais en 7 1/2 et 62 1/2, suivant un texte arbitrairement retouché au ŷ. 25 : *usque ad Christum ducem hebdomadas septem et* LXII *ET* DIMIDIAM; il place les 62 semaines et demie avant les 7 semaines et demie, leur point de jonction coïncidant avec la naissance du Christ (an 41 du règne d'Auguste); la demi-semaine finale s'achève pour lui l'an 1er de Vespasien par la ruine de Jérusalem; enfin il additionne la semaine, *hebdomada* UNA, et la demi-semaine, DIMIDIA *hebdomadis* (non : IN DIMIDIO *hebdomadis*), dont parle le ŷ. 27, et applique ces dix ans et demi sur la partie finale de toute la série pour aboutir également à la ruine de Jérusalem. On peut résumer ainsi toute l'interprétation : 70 semaines (62 1/2 et 7 1/2) sont accordées au peuple juif pour se refaire et attendre des temps plus heureux, s'il veut bien toutefois croire au Messie qui apparaîtra à cette époque. Mais Dieu savait bien que les Juifs ne croiraient point au Messie, mais le mettraient à mort. Il veut alors néanmoins l'annoncer, et il reprend : A la fin des 62 *semaines* 1/2 que j'ai dites, le Saint des Saints naîtra et sera oint; durant les 7 *semaines* 1/2 il souffrira et mourra; en punition du crime commis, la ville et le temple seront détruits à la fin des 7 semaines 1/2. — Peu d'écrivains ont, avec Tertullien et ses suivants, terminé exactement les semaines à la ruine de la ville sainte : nous comptons seulement, parmi les Pères, Clément d'Alexandrie et Isidore de Péluse, au moyen âge, Pierre Alphonse et Pierre de Blois. Pour Isidore, le point de départ est constitué par l'autorisation donnée à Néhémie de relever les murailles de Jérusalem la 20e année du règne d'Artaxerxès Ier. Les trois autres ont fixé ce point au début du règne de Darius le Mède (P. Alphonse, P. de Blois) ou de Cyrus (Clément). Le célèbre prêtre alexandrin fait coïncider probablement la fin des 69 premières semaines avec le baptême du Christ; Isidore, P. Alphonse et P. de Blois avec le commencement de la guerre juive, que celui-là date la 7e année de l'empereur Claude, ceux-ci la 1re de Vespasien au moment où Titus apparut devant Jérusalem avec l'armée romaine. Ces auteurs (sauf Clément) ne détaillent pas autrement les semaines, même la dernière; mais ils entendent que le Christ a paru au cours de ces semaines, comme l'a montré leur exégèse. On peut réunir à ce premier groupe les demi-eschatologues, Hippolyte, Ammonius, le pseudo-Cyprien, parallèles à Clément pour les 69 semaines; Brunon d'Asti (20e année d'Artaxerxès [II?] à la mort de Jésus). — *b*) Le second groupe ou catégorie qui renvoie la ruine de Jérusalem à quelque quarante (Titus) ou même cent ans (Adrien) après la clôture de la période des semaines et qui ferme à peu près exactement cette période sur le Messie, voir col. 86-88, comprend d'abord un bloc d'écrivains traditionnels dont le système de computation offre comme principale originalité d'avoir à sa base des années lunaires. Les 70 semaines ne font plus 490 ans, mais seulement 475. Pour tous, sans exception, la série s'ouvre à la 20e année du règne d'Artaxerxès Longuemain; mais pour les uns elle se clôt à la mort du Christ (16e ou 18e année de Tibère), pour les autres une « demi-semaine », à savoir 3 ans 1/2 après. Jules Africain, que suivent exactement Théodose de Mélitène et l'auteur anonyme du *Tractatus contra Judæum*, opine pour la 16e année de Tibère et compute sans se mettre en peine d'expliquer le pourquoi des divisions 7, 62 et 1. Bède le Vénérable et à sa suite les Gloses, Raban Maur, Bridfert, Rupert, le Mangeur, le faux Alain, H. de Saint-Cher, Thomas Vallensis, ont poussé jusqu'à la 18e année du successeur d'Auguste. Selon Bède, les années sont lunaires, parce que ABBREVIATÆ *sunt;* le baptême du Christ coïncide avec le « milieu de la (dernière) semaine », an 15 de Tibère. Sauf ce dernier détail, le petit groupe bédan se désintéresse également de la division 7, 62, 1. — Il n'en est plus ainsi pour Théodoret, que suit Zonaras, Albert le Grand et Denys le Chartreux. Celui-ci, cf. Jules Africain, *Chron. paschale,* se contente, il est vrai, de marquer le point d'arrivée des 69 premières semaines au baptême du Christ, le milieu de la 70e à la mort de Jésus, et la fin de toute la série à trois ans et demi après le crucifiement; mais l'évêque de Cyr et Albert intervertissent ainsi l'ordre des nombres : 62, 7 et 1. De la 20e année d'Artaxerxès à Hyrcan II, le dernier grand-prêtre asmonéen (Théodoret), ou jusqu'à la 19e année avant la naissance de Jésus-Christ (Albert), 62 semaines; de ce double point au baptême dans le Jourdain (15e année de Tibère), 7 semaines; la dernière comme Denys. Théodoret donne la raison de cette interversion : Gabriel place le Christ immédiatement après les 7 semaines (ἕως Χριστοῦ... ἑβδομάδες ἑπτὰ, ponctuation de l'hébreu), voilà le fait; mais si, partant du Christ, l'on remonte l'ordre des temps, *après* les 7 semaines (*avant,* chronologiquement) on trouve les 62; puis la subtilité : ὡς εἶναι δῆλον (!), ὅτι τὰς ἑξήκοντα δύο ἑβδομάδας πρωτέρας τέταχε (ἄγγελος), celui-ci a dit : μετὰ τὰς ἑβδομάδας τὰς ἑξήκοντα δύο ἐξολοθρευθήσεται χρίσμα; sinon il aurait dû dire μετὰ τὰς 7 καὶ μετὰ τὰς 62. — *c*) Un groupe qui aboutit de même à 3 ans 1/2 après la mort du Christ, qui dispose et compute de façon identique la dernière semaine, a comme chef de file Eusèbe de Césarée. Mais pour les 69 semaines Eusèbe compte de deux manières assez différentes. Dans la première, où le suivent un auteur africain du Ve siècle, *Libellus de genealogiis patriarcharum, P. L.,* t. LIX, col. 514, et Andronicus, le savant apologiste de la *Demonstratio evangelica* ayant compris sous l'expression χριστὸς ἡγούμενος toute la série des grands-prêtres juifs depuis l'exil babylonien jusqu'à la venue du Sauveur, part de Josué, fils de Josédec, lequel « la première année de Cyrus » inaugura ses fonctions de souverain sacrificateur par le rétablissement de l'autel des holocaustes. I Esd., III, 2. La liste des grands-prêtres lui fournit les éléments de sa chronologie avec le synchronisme de la mort d'Alexandre le Grand, contemporain de Jaddée, et les dates données par I Mach., XVI, 14, et Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, VII, 4; X, 7; XV, 5; XX, X. Il arrive ainsi à la mort d'Alexandre Jannée et au règne de la veuve de ce dernier, Alexandra, changement qui eut pour effet d'accomplir la prophétie incluse dans le ŷ. 25, voir col. 85, en divisant le sacerdoce et la royauté entre Hyrcan II et Aristobule, fils de Jannée, et en préparant ainsi par les rivalités de ces deux princes l'intrusion, sous Hérode, de grands-prêtres illégitimes. Dans sa seconde manière, l'évêque de Césarée, se basant sur les textes de Zacharie, I, 7, et 12, qui marqueraient la 2e année de Darius fils d'Hystaspe comme la dernière des 70 années pendant lesquelles Jérusalem devait rester en ruines, et rapprochant ces textes de Dan., IX, 2, où le voyant de Babylone aurait eu l'intelligence de cette date et de IX, 25, où Gabriel indique dans la reconstruction de la ville sainte le *terminus a quo* des

70 semaines, choisit pour son point de départ la 6e année de Darius, voir sa *Chronique,* l. I, c. XVIII, 4, et atteint, de la 66e Olympiade à la 186e, an 4, la première année du règne d'Hérode, le πρῶτος ἀλλοφύλος (βασιλεύς) sous lequel la prophétie de Jacob, Gen., XLIX, 10, plaçait la naissance du Messie. Ont suivi cette deuxième computation d'Eusèbe : Cyrille de Jérusalem, Prosper d'Aquitaine, Isidore de Séville, Fréculph et Sicard de Crémone, *Chronique, P. L.,* t. CCXIII, col. 442. — *d)* Autres systèmes. Sulpice Sévère place le commencement des 69 semaines à la reconstruction du temple, 2e année de Darius fils d'Hystaspe, confondu, lui aussi, avec Darius Nothus ou Ochus, et la fin à la ruine de Jérusalem par Titus sous Vespasien. Il ne dit rien de la dernière semaine. Polychronius fait courir 7 semaines de la 1re année de Darius le Mède à la 2e de Darius fils d'Hystaspe; 62 de la 32e d'Artaxerxès Longuemain à la naissance de Jésus (32e d'Hérode); la dernière de l'an 15 de Tibère à 3 ans 1/2 après la mort du Christ. Basile de Séleucie fixe le début des 69 semaines à l'an 28 de Xerxès, la fin à l'ascension de J.-C., 19e année de Tibère; la dernière s'achève l'an 3 de Caius Caligula. Raymond Martin, que suit Paul de Burgos, remonte à la 4e année de Sédécias, Jer., XXIX, 10, 14; XXX, 18, voit de grands mystères dans la division 7, 62, 1, et finit, avec les Gloses, à la mort du Christ, 18e de Tibère. Après avoir admis une computation parallèle à celles de Théodoret et d'Albert le Grand, sauf l'interversion 62, 7, Nicolas de Lyre revint à celle de Raymond, mais seulement quant à ses points extrêmes. Toute la série, ou plutôt la somme des 70 semaines commence bien la 5e année de Sédécias, six ans avant la destruction de Jérusalem par les Chaldéens; mais les 7 semaines dont l'ange parle d'abord ne commencent que l'année de la destruction, six ans donc après le point de départ de la somme totale. Ces six années forment le début des 62 semaines interrompues alors entre leurs 6e et 7e années par l'intercalation des 7 semaines.

2. Ainsi que les anciens et les écrivains du moyen âge, les modernes qui rapportèrent la fin des 70 semaines d'une façon générale au temps du Christ, en firent coïncider le début avec un *décret* (ou des lettres royales) émanant d'un monarque perse (la Bible mentionne quatre de ces édits : celui de Cyrus, I Esd., I, 2 sq.; celui de Darius, fils d'Hystaspe, I Esd., VI, 1 sq.; celui d'Artaxerxès Longuemain, I Esd., VII, 11 sq.; celui du même Artaxerxès, II Esd., II, confirmé, VI, 15) touchant la reconstruction de la ville ou du temple de Jérusalem, de préférence à une *prophétie* antérieure au temps du retour ayant le même objet (la Bible mentionne sept de ces prophéties : Is., XLIV, 28; XLV, 13; Jer., XXVII, 16 sq.; XXIX, 14; XXX, 18; Bar., II, 34; IV, 23 sq.). Quelques catholiques, Calvin, *Prælectiones in Dan.,* et l'anglais Jean Lightfoot, *Chronique,* ont fixé le *terminus a quo* des semaines, comme Clément d'Alexandrie et Eusèbe (première computation), à la 2e ou à la 1re année de Cyrus. I Esd., I, 2 sq. Les protestants Scaliger, *De emendatione temporum, Epilogism. hebdom. Danielis,* et Jean Driesche (Drusius), XVIe-XVIIe siècle, *Notæ in Sulpitium,* se sont prononcés pour la 2e année de Darius Nothus, mais sans partager l'erreur de Sulpice Sévère. La 2e ou la 6e année de Darius, fils d'Hystaspe, I Esd., VI, 1 sq., seconde manière d'Eusèbe, a eu ses partisans dans Corn. Jansen (Jansenius) de Gand, XVIe siècle, *Concorde des évangélistes,* et Jean Driedoens (Driedo), XVe-XVIe siècle, *De Scripturis et dogmatibus.* Une computation, qui pouvait passer pour « nouvelle » au XVIIe siècle et qui est acceptée par Corneille de la Pierre, *In Dan.,* IX, 25, bien qu'elle ait eu pour auteurs des « chronologues hétérodoxes », dont Louis Cappel, *Chronologia sacra,* Paris, 1655, se fondait sur le décret mentionné, I Esd., VII, 11 sq., et rapporté à la 7e année du règne d'Artaxerxès, à dater de la mort de Xerxès. Cf. Jacques Ayrault (Ayrolus), XVIIe siècle, *Lib. 70 hebdomadum resignatus,* l'anglais Humphrey Prideaux (Pridæus), *Historia Judæorum,* l. V. Mais la 20e année d'Artaxerxès Longuemain, II Esd., II, devait surtout retenir l'attention des modernes comme elle avait fait celle des anciens. Entre cette date (à première vue 445 avant Jésus-Christ) et celle de la mort du Sauveur considérée comme la dernière année de la série des semaines (la 490e) ou la 4e de la 70e semaine (*in dimidio hebdomadis,* la 487e), la somme des années prédites se trouvait contenir un excès variable d'au moins huit années. Afin de restreindre l'intervalle aux limites nécessitées par la croyance, on remet en avant les années lunaires. Cf. Pereira, *In Dan.;* Augustin Torniel (Torniellus), *Annales sacri et profani,* Anvers, 1620; Huet, *Demonstratio evangelica,* Paris, 1679, prop. IX, c. VIII, n. 9. Ou bien, si l'on tient aux années solaires, on relève la 20e année d'Artaxerxès, soit en augmentant arbitrairement la chronologie des successeurs de ce prince, Galatinus, *De arcanis catholicæ veritatis,* l. IV, c. XIV, Orthonæ-Maris, 1518; soit en le faisant régner huit ans plus tôt, Jacques Usher (Usserius), *Annales V. et N. Test.,* Londres, 1650-1654, an. 474 et 454 avant Jésus-Christ; Claude Lancelot, *Chronologie sacrée,* dans la *Bible* de Vitré, Paris, 1662, c. XX; Bossuet, *Discours sur l'hist. universelle,* Ire partie, 8e époque. D'autres, se fondant sur le témoignage d'historiens anciens, Thucydide, *De bello pelop.,* l. I; Plutarque, *Vitæ* (Thémistocle); Corn. Nepos, *Vitæ* (Thémistocle); Diodore de Sicile, *Biblioth. historica,* part. II, associent Artaxerxès au gouvernement de Xerxès son père la 5e année de celui-ci, soit l'an 480 avant Jésus-Christ, et comptent à partir de cette date sa 20e année, qui tombe alors l'an 460; mais comme les paroles de l'ange *ab exitu sermonis* doivent, pense-t-on, s'entendre de la reconstruction effective de Jérusalem et qu'il a fallu trois ans pour qu'elle fut opérée, Josèphe, *Ant. jud.,* l. XI, c. V, les semaines d'années ne commencent à courir que l'an 23 d'Artaxerxès, soit l'an 457 avant Jésus-Christ, et se terminent exactement l'an 33 de notre ère, une « demi-semaine » après la mort du Christ. Cf. Jacques Tirin, *Chron. sacra,* c. XXXVIII; Nicolas Abram, *Pharus Vet. Test.,* dans Menochius, *Commentarii,* édit. Tournemine. Tournemine a légèrement corrigé ce système en faisant associer Artaxerxès au gouvernement la 7e année de Xerxès; les semaines commencent vingt ans après. Mais Petau, *Opus de doctrina temporum,* l. X, c. XXV; *Rationarium temporum,* part. II, l. III, c. X; *Dogmata, De incarnatione,* l. XVI, c. VIII, et Pierre Poussines (Possinus), *Dissertatio,* dans *Menochii suppl.* de Tournemine, avec ou après eux beaucoup d'autres, Noël Alexandre, *Hist. eccl.,* Paris, 1730, t. II, diss. II; Louis Legrand, *De incarnatione,* 1754, diss. II, c. I, a. 2, § 2, etc., ont descendu encore jusqu'à la 10e ou même la 12e année de Xerxès l'accession au pouvoir de son fils Artaxerxès; la première semaine s'ouvre l'an 454 avant Jésus-Christ, la dernière finit l'an 37 de notre ère, le Christ étant mort l'an 33. Très peu d'auteurs catholiques modernes ont suivi R. Martin ou Nicolas de Lyre (seconde manière) en fixant le *terminus a quo* des semaines à quelque prophétie antérieure à la captivité. Citons seulement, d'après Corneille de la Pierre, Vatable, *Annotationes,* et Galatinus, *op. cit.,* l. IV, c. XVI, contrairement à l'opinion formulée au c. XIV.

3. Les contemporains laissant également de côté les décrets de Cyrus et de Darius, fils d'Hystaspe, se sont prononcés en général pour l'un ou l'autre édit d'Artaxerxès. Pour l'édit rendu en faveur d'Esdras, I Esd., VII, c'est-à-dire pour la 7e année d'Artaxerxès, soit, non plus l'an 457 (Cappel, Corneille de la Pierre, Ayrault, Prideaux), mais l'an 454 après rectification, la 69e semaine finissant l'an 29 de notre ère au baptême du

Christ, et la mort de Jésus tombant l'an 33 : Delattre, *De l'authenticité du livre de Daniel,* dans la *Revue catholique de Louvain,* 1875; Neteler, *Die Zeit der 70 Jahreswochen Daniels,* dans *Tübinger Quartalschrift,* 1875, p. 133 sq.; Palmer, *Commentatio in Dan.,* Rome, 1874; Rohling, *Das Buch des Proph. Dan.,* Mayence, 1876, p. 270 sq.; Corluy, *Spicilegium,* Gand, 1884, t. I, p. 498 sq.; chez les protestants conservateurs, Auberlen, *Der Prophet Daniel,* Bâle, 1874, p. 123, et autres. Cf. Zöckler, *Der Prop. Dan.,* Leipzig, 1870, p. 189. Pour l'édit rendu en faveur de Néhémie la 20e année d'Artaxerxès, associé au gouvernement de son père l'an 480 avant Jésus-Christ, mais à partir toutefois de la reconstruction effective de Jérusalem (an 458/457, cf. Tirin, Abram, Tournemine) : Stavvars, *Die Weissagung Daniels,* dans *Tübinger Quartalschrift,* 1868, p. 416 sq. Pour la 20e année coïncidant avec l'an 454 avant Jésus-Christ (cf. Petau, etc.) : Dereser, Allioli, Trochon dans leurs commentaires de Daniel; Bade, *Christologie des alten Test.,* Munster, 1862, t. III, fasc. 2; Reinke, *Die messian. Weissagungen,* Giessen, 1862, t. IV, fasc. 1; G. K. Mayer, *Die messian. Prophezien des Daniels,* Vienne, 1866; Palmieri, *De veritate historica libri Judith aliisque SS. loois,* Appendix, Gulpen, 1886; Hebbelynck, *De auctoritate historica libri Danielis,* Appendix, Louvain, 1887, p. 347 sq.; chez les protestants, Hengstenberg, *Die Authentie des Daniel,* Berlin, 1831.

Remarques critiques. — Tous les systèmes traditionnels de computation des semaines daniéliques ci-dessus énumérés semblent reposer en dernière analyse sur la présomption antécédente que la prophétie se rapporte directement au Messie, présomption dont ils paraissent bien être l'inférence plutôt que les prémisses. On part sans doute de la « *parole* pour rebâtir Jérusalem », ℣. 25; mais on s'étudie à faire aboutir au Christ, parce qu'on y doit aboutir sur les données verbales des versets 24-27, voir col. 81, 84-86, la computation que l'on est censé avoir érigée sur la date présupposée de cette parole. Quelle qu'ait été la date choisie, 4e ou 5e année de Sédécias, 1re de Darius le Mède, 1re ou 2e de Cyrus, 6e de Darius, fils d'Hystaspe, 7e ou 20e d'Artaxerxès, voire 1re ou 2e de Darius Nothus, les interprètes ont toujours conduit leurs calculs au temps de la mort de Jésus, encore qu'ils aient dû, pour y parvenir, user d'arbitraire comme Tertullien, Théodoret, Albert le Grand et Nicolas de Lyre, dans la disposition des séries de semaines, ou comme Galatin, Usher et Bossuet, dans la chronologie des rois de Perse; recourir à l'hypothèse certainement erronée d'une computation juive par années lunaires, comme tous les suivants de Jules Africain et de Bède; admettre surtout entre les séries 7 et 62, ou principalement entre la 69e et la 70e semaines, des intervalles parfois fort longs que ne suppose nullement le discours de l'ange, ainsi particulièrement Polychronius et Eusèbe avec son école dans ses deux manières, sans parler de la confusion toujours latente entre les Darius. L'opinion maintenant la plus accréditée chez les théologiens catholiques depuis les travaux de Petau, et qui semble si bien assise, du moins au premier regard, ne paraît pas échapper plus que ses aînées au grave soupçon de la pétition de principe : on continuera à refuser toute considération à l'hypothèse d'un *terminus a quo* des semaines coïncidant avec la date d'une *parole prophétique* antérieure au temps du retour, parce qu'on voit immédiatement l'impossibilité d'atteindre ainsi l'époque contemporaine de Notre-Seigneur. Que si l'on fait abstraction de cette époque et si l'on veut s'en tenir d'abord aux simples et tout objectives données des textes, la solution rejetée paraît de suite gagner beaucoup en probabilité. L'annonce des 70 semaines, ℣. 24 sq., est, sans que le moindre doute puisse être élevé sur la question, étroitement liée aux méditations de Daniel sur une « *parole* » du Seigneur à *Jérémie le prophète* relativement au nombre des années de la captivité, lequel « nombre » était de « soixante-dix », ℣. 2; car c'est à ce sujet que le voyant de Babylone va recevoir communication d'une nouvelle « parole », parole « *sortie* » de la bouche divine précisément durant la prière qu'il fit à la suite de ses méditations, ℣. 23. Et la pointe du discours aussi est en ceci : la *parole* dite à Jérémie faisait savoir que Jérusalem « resterait en ruines 70 ans durant », ℣. 2 : la *parole* dite à Daniel apprend à celui-ci que les « soixante-dix ans » sont devenus « soixante-dix semaines » d'années, non plus « de ruines » assurément, mais de relèvement, mais de pardon. Or, de quel moment ces semaines commencent-elles à courir? « Du moment où il « *est sorti* » une « parole que Jérusalem serait rebâtie », ℣. 25. Et que peut être maintenant cette « parole » dans un tel contexte, sinon une autre prophétie « *sortie* » également de la bouche divine et à chercher dans le passé, là même où Daniel avait déjà trouvé la « parole des soixante-dix années », dans « les livres », dans la collection des « paroles de Jahvé » qu'est en réalité le livre de Jérémie, livre presque entièrement composé, on le sait, de morceaux prophétiques à l'en-tête desquels on trouve plus de quarante fois en manière de titre la formule presque invariable : « *Parole* de Jahvé à *Jérémie le prophète.* » Le passage, Jer., XXX, 18; XXXI, 38, remplit toutes ces conditions.

Si maintenant l'oracle des semaines est déjà un développement greffé sur la « vision » du c. VIII, comme il paraît bien aux paroles de l'ange, IX, 24 : « Sois attentif à la parole et *comprends la vision,* » paroles manifestement concordantes à la réflexion de Daniel parlant à la première personne, VIII, 27 : « Je restais bien étonné de la *vision,* » de cette vision du c. VIII qui « se rapportait *à des temps éloignés* », ℣. 26; si cet oracle a, par une conséquence obligée, pour objet propre et premier de fixer et de détailler ces *temps éloignés;* si les c. X et XI sont, à leur tour, une nouvelle satisfaction donnée à la légitime curiosité du voyant, qui « dès le premier jour avait eu à cœur de comprendre », X, 12, et s'était « humilié » devant Dieu, cf. IX, 3-20; si, au cours des nouvelles visions mentionnées dans ces c. X et XI, Daniel eut précisément « l'intelligence », entière cette fois, de la *vision,* X, 1, de celle du c. VIII et déjà mesurée, supputée en semaines d'années, vu qu'elle « concernait *la suite des temps* » où il « devait arriver » quelque chose de remarquable « à son *peuple* », X, 14; cf. IX, 24 : « 70 semaines ont été fixées sur ton *peuple...* »; si les événements marqués au c. XI ont bien donné au prophète cette pleine « intelligence » qu'on lui avait promise, X, 14, 21; XI, 2, comme l'expression de la « vérité » même; si enfin, quelques détails de ces événements vont s'appliquant, par la force des choses, par l'effet de ce mouvement des paroles et des visions progressant en plus grande clarté, sur les traits historiques servant au c. IX, 25-27, de points d'articulation aux séries de semaines, 7, 62, 1, une demi-semaine, voir col. 89-90, et si ces détails se réfèrent à des temps antérieurs à ceux du Sauveur, aux temps enfermés par l'interlocuteur de Daniel, X, 16 sq., entre la 3e année de Cyrus, cf. X, 1, avec XI, 2, et la mort d'Antiochus IV Épiphane, il est clair que les soixante-dix semaines d'années sont elles-mêmes à enfermer, dans leur total et leurs subdivisions, entre la « parole » adressée à Jérémie sur la fin du règne de Sédécias et la « ruine » du prince syrien persécuteur des Juifs sortis depuis longtemps de captivité. Ainsi apparaissent moins probables, dépourvus qu'ils sont de références réelles avec le contexte de l'oracle des semaines, les deux terminus de ces semaines, préférés par la tradition : la 20e année d'Artaxerxès, la mort du Christ. Du reste, il est beaucoup plus logique d'admettre que, à l'annonce des semaines, à l'exposé de leur distribution, l'esprit du

voyant de Babylone s'attacha de préférence, pour en bien saisir les rapports avec l'histoire de son époque, à des notions déjà familières telles que les paroles dites à Jérémie le prophète, plutôt qu'à de futurs édits dont il ne pouvait avoir à ce moment aucune connaissance naturelle, et dont l'ange Gabriel ne lui a donné ou le « fils de l'homme » du c. x, 16 sq., ne lui donnera aucune connaissance prophétique. De même pour les rapports de l'oracle avec l'histoire de l'avenir, Daniel dut « avoir à cœur de la comprendre », cette histoire encadrée qu'elle était maintenant par la chronologie desdites semaines, en se référant d'abord à la *vision* du c. VIII dont cette chronologie devait lui préparer l'intelligence, IX, 22, 24; X, 1, etc., et dont une explication sommaire lui avait déjà été donnée, III, 13 sq., et en des termes que tous les interprètes, sans exception, reconnaissent viser spécialement l'époque d'Antiochus Épiphane. Car, aussi bien, s'unissent, se compénètrent, s'identifient, du c. VII au c. XII du livre, dans un ordre à peu près constant, pour définir à chaque nouvelle fois un seul et même objet prophétique, à savoir les événements fâcheux qui doivent signaler à Jérusalem et dans toute la Judée les dernières années du prince syrien, nombre de traits qui ne peuvent raisonnablement, à si peu de distance les uns des autres, signifier des choses différentes. Ainsi la *guerre* et la *dévastation* qui fondent sur le peuple des saints et sur la cité, cf. VII, 21; VIII, 24, 25; IX, 26; XI, 31, 33-34; l'*hostilité* du *prince* étranger à l'égard de l'*alliance* d'Israël avec Jahvé, cf. IX, 27*a*; XI, 28, 30, 32; la *cessation* ou plutôt l'*abolition* du *thâmid* ou sacrifice perpétuel, cf. VIII, 11, 13; IX, 27*b*; XI, 31; XII, 11, et aussi Exod., XXIX, 38-42; l'*abomination* du prince *dévastateur* substituée, dans le temple, à l'*offrande* quotidienne, cf. VIII, 13; IX, 27*c*; XI, 31; XII, 11; la *durée* de ces épreuves, évaluée à trois ans et demi environ, cf. VII, 25; VIII, 14; IX, 27*b*; XII, 7, 11-12; la *chute* lamentable du persécuteur, cf. VII, 26; VIII, 26; IX, 26*c*, 27*d*; XI, 45; l'*arrêté* ou *décret* divin par l'effet duquel sont arrivées et la guerre faite aux saints et la ruine du prince, cf. IX, 26*d*, 27*d*; XI, 36; le *temps de la fin* où doit cesser la persécution et commencer le règne de la justice éternelle, cf. VIII, 17-19; IX, 26*d*; XI, 27, 35-36, 40; XII, 4, 9, 13. Il est vrai que l'intervalle compris entre les dernières années de Sédécias et la mort d'Antiochus devient alors trop court et ne peut que laisser déborder d'au moins soixante-cinq les 490 années des semaines (589, 10e année de Sédécias — 164, mort d'Antiochus = 425). Mais il n'est pas bien sûr que ces 490 années doivent être prises, non plus que leurs subdivisions 49 (sept semaines), 434 (soixante-deux semaines) et 7 (une semaine), pour autre chose que des nombres ronds, approximatifs. Les soixante-dix ans de Jérémie, XXV, 12, dépassent aussi de vingt ans la période réelle de la captivité (586, prise de Jérusalem — 536, édit du retour = 50). Les nombres 7, 70 sont, dans les textes bibliques, plutôt symboliques; cf. seulement Lev., XXVI, 27-39, passage auquel se réfèrent, du reste, les versets 11 et 13 de la prière de Daniel, comme pour faire pressentir la conversion des 70 ans de Jérémie en 70 années sabbatiques ou semaines d'années; puis Matth., XVIII, 32, etc. Dans l'explication de la prophétie des semaines donnée au c. XI, le « fils de l'homme », enfin, laisse de côté toute chronologie précise et se contente de rattacher les événements à la série des principaux rois étrangers qui doivent occuper la scène de l'histoire, de Cyrus à Antiochus IV.

III. Interprétation critique. — 1° *Son histoire.* — 1. *Dans l'antiquité.* — Dès avant Jésus-Christ, l'oracle des semaines fut rapporté aux temps d'Antiochus Épiphane indépendamment de l'explication qui paraît bien en avoir été donnée aux c. X-XII du livre. Voir plus haut. Peut-être l'auteur de la section IV du livre d'Hénoch, LXXXV-XC, n'a-t-il partagé en 70 périodes le temps écoulé depuis la captivité jusqu'au soulèvement machabéen, LXXXIX, 59; XC, 14, que pour se mettre à l'unisson d'une tradition juive qui enfermait les 70 semaines dans le même espace de temps. Voir F. Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien*, Paris, 1906, p. 218. Mais un document de première valeur qui accuse sûrement cette tradition, c'est la version alexandrine des versets 24-27 du c. IX, bien qu'elle présente une grande divergence dans les indications chronologiques de ces versets par rapport au texte hébreu. Dans celui-ci, il est constamment question de semaines d'années, tandis que, dans la traduction grecque, l'expression de « semaine » d'abord n'est conservée qu'aux versets 24 et 27 et ensuite doit s'entendre, en ces deux passages, de semaine de jours, à côté d'autres données chronologiques ayant gardé, 25, 26, la signification première d'années. D'après ce complexus nouveau, l'exil doit durer 70 semaines encore, soit un an et quatre mois à partir de la première année du règne de Darius le Mède; puis s'accompliront tous les oracles antérieurs, et celui de Jérémie en particulier, par le rachat spirituel du péché et le relèvement de la ville sainte. Daniel lui-même contribuera à ce relèvement (οἰκοδομήσεις, 25). Cependant il y aura dans l'avenir une autre reconstruction après une autre dévastation, à savoir dans 139 ans (μετὰ 77 καιροὺς καὶ 62 ἔτη), que l'on doit compter très probablement de l'an 312 avant notre ère, soit de l'an 1er de l'ère des Séleucides. Ainsi nous tombons en pleine persécution religieuse organisée dès l'an 170 contre les Juifs par Antiochus IV. Aussi le Daniel alexandrin voit-il successivement l'onction sacerdotale légitime disparaître (ἀποσταθήσεται χρίσμα) avec Onias III, l'armée syrienne saccager la ville et le sanctuaire, l'autel des holocaustes profané, le sacrifice quotidien interrompu, puis enfin l'alliance rétablie pour longtemps (κατισχύσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας). V. Fraidl, *Die Exegese der 70 Wochen*, p. 4-21; Bludau, *Die alex. Uebersetzung des B. Daniel*, p. 104-130.

Dans l'antiquité chrétienne, seuls Julius Hilarianus (fin du IVe siècle) et quelques exégètes contemporains de Théodoret, *In Dan., P. G.*, t. LXXXI, col. 1256 sq., ont émis sur Dan., IX, 24-27, des conclusions semblables à celles des critiques modernes. Hilarianus, *De duratione mundi, P. L.*, t. XIII, col. 1097 sq., compte les 7 premières semaines de l'an 1er de Darius le Mède (la 21e de la captivité) jusqu'à l'an 1er de Cyrus le Perse (la 70e de la captivité); le *Christum ducem* du ℣. 25 est Zorobabel, qui « ramène le peuple juif de Babylonie » en Judée. Les 62 semaines finissent l'an 141 de l'ère des Séleucides (171 avant Jésus-Christ; l'*unctio* ou χρίσμα du ℣. 26 est ou bien le sacerdoce, ou bien l'ensemble du culte du vrai Dieu. Au milieu de la dernière semaine qui se termine l'an 148 (164 avant Jésus-Christ), Antiochus interrompt le sacrifice et dresse sur l'autel la statue de Jupiter Olympien (l'abomination). Selon l'évêque africain, Darius le Mède aurait donc régné 49 ans, et la première année de Cyrus serait non pas l'an 1er de la prise de Babylone, mais de son élévation au trône des Perses : les 30 années du règne total de Cyrus seraient à compter dans les 62 semaines. Pour atteindre l'an 141 des Séleucides, Hilarianus augmente de 33 années la réelle durée de l'empire perse, et de 11 à 12 celle de la période gréco-syrienne.

2. Le XVIe siècle vit renaître le système dans les ouvrages des théologiens Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, l. VIII, hær. XII, Venise, 1556, p. 1040, et de William Hessels, van Est (Guill. Estius), *Annotationes in præcipua ac difficiliora sac. Script. loca*, Anvers, 1699, p. 374-375. Au XVIIe, le chevalier Jean Marsham, *Chronicus canon ægyptiacus*, etc., Londres, 1672, sæc. XVIII, le reconstruisit sur le plan que lui avait donné J. Hilarianus; sauf que les 62 semaines com-

mencent à la ruine de Jérusalem, 21 ans avant le point initial des 7 premières semaines (an 21 de la captivité) qui leur sont alors parallèles. Jean Hardouin, *De LXX hebdomadibus Danielis,* dans *Opera selecta,* Amsterdam, 1705, p. 880-903, fit partir du même point la 4e année de Jojakim, Jer., XXV, les deux séries 7 et 62; la première finit en 557 lorsque Cyrus accède au trône des Mèdes conquis, la seconde en 172 lorsque Judas Machabée (autre *Christum ducem,* ℣. 25, commence à faire parler de lui; le *Christus occisus* du ℣. 26 est bien le Messie, mais figuré dans Onias III mis à mort l'an 171, au cours de la 63e semaine, laquelle se trouve être aussi la 70e; les ravages d'Antiochus Épiphane sont également figuratifs : ils annoncent ceux de Titus. Au XVIIIe siècle, dom Augustin Calmet, *Dissertation sur les 70 semaines de Daniel,* dans *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1726, t. IV, p. 614-621, rejette les systèmes de Marsham et de Hardouin. Les 70 semaines commencent l'an de la ruine de Jérusalem prise par les Chaldéens, et le *Christum ducem* des 7 premières semaines est Cyrus; Cyrus renvoie les captifs, et c'est alors que se réalisent les biens promis au ℣. 24 : les Juifs désormais n'adoreront plus les idoles, Dieu oubliera leurs infidélités passées, le temple est reconstruit et reconsacré. Les 62 semaines courent de cette époque au meurtre d'Onias III. Le reste de l'oracle s'applique au temps d'Antiochus IV. Et c'est Calmet qui reconnaît et affirme que les c. VII-XII du livre de Daniel n'ont au fond qu'un seul grand objet : faire savoir au prophète ce qui devait arriver au peuple juif et aux nations de l'Orient depuis le règne de Cyrus jusqu'à celui d'Antiochus Épiphane.

Les critiques protestants modernes et contemporains se tiendront généralement dans le cadre tracé par Marsham, Hardouin, Calmet, insuffisant à contenir les 490 ans des 70 semaines si l'on ne rabat les sept premières sur les 62. Seul Bœhmer, *Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft,* 1857, p. 39 sq., a voulu compter ce total et en a reculé l'année initiale jusqu'en 654 avant Jésus-Christ, date supposée du retour du roi Manassé, II Par., XXXIII, 13 : cette date est arbitrairement choisie; les deux autres sont 605 et 171, la série finit l'an 164. Beaucoup supposent parallèles et partant du même point les deux séries 7 et 62, quoique ce point de départ ne soit point, chez tous, uniforme, et que l'on trouve d'étranges computations qui prennent à rebours les 7 premières semaines, et placent l'Oint du ℣. 25 en arrière, avant le temps de la captivité. Comptent les 62 semaines et les 7 semaines, dans le sens parallèle et convergent, de la « parole » de Jérémie, XXV, aux temps d'Antiochus : C. Wieseler, *Gött. gel. Anzeigen,* 1846, p. 43 (an 606-172 ou 175; l'Oint des versets 25 et 26 est Onias III); Hitzig (définitivement), *Das Buch Daniel,* 1850 (606-172; Oint du ℣. 25 = Cyrus (536); Oint du ℣. 26 = Onias); Meinhold, *Das Buch Daniel,* 1889, et Behrmann, *Das Buch Daniel,* 1894 (comme Hitzig), de la ruine de Jérusalem contemporaine de la « parole de Jérémie, XXXII; Henri Corrodi, *Kritische Geschichte des Chiliasmus,* 1781, t. III, p. 253 sq. (an. 588-170; l'Oint du ℣. 25 était bien le Messie qui n'est pas venu au temps fixé, celui du ℣. 26 est Onias); von Lengerke, *Das Buch Daniel,* 1835 (588-536, Oint = Cyrus; 588-220, Oint = Séleucus Philopator (!) empoisonné par Héliodore l'an 175 avant Jésus-Christ; la 70e semaine avait commencé en 178). Comptent les 62 semaines et les 7 semaines dans le sens parallèle mais divergent : G. Eichhorn, *Die hebr. Propheten,* 1816-1819, t. III, p. 47 (les 62 semaines courent de l'an 606, Jer., XXV, à l'an 165, purification du temple par Judas Machabée, les 7 semaines partent de l'an 536, édit de Cyrus, et remontent en arrière jusque vers l'an 588, l'Oint du ℣. 25 étant Nabuchodonosor (!); la 70e semaine est comprise entre les dates 170-165, avec l'Oint du ℣. 26 identifié à Onias III); Ammon et le docteur Paulus (comme Eichhorn), sauf que Paulus date ainsi les 62 semaines : 588-154, identifie l'Oint du ℣. 25 avec Sédécias, celui du ℣. 26 avec la souveraine sacrificature entre Onias et Jonathan, et fait commencer la 70e semaine l'an 175 avant Jésus-Christ. Beaucoup aussi, reportant à l'époque machabéenne la composition du livre de Daniel, gardent l'ordre continu 7 + 62 + 1, et attribuent simplement à un calcul inexact de l'auteur mal renseigné sur le temps écoulé depuis l'exil l'écart si considérable de la computation daniélique d'avec la chronologie réelle. Bleek, *Theologische Zeitschrift* de Schleiermacher, t. III, p. 292 (an. 588-536, Oint = Cyrus; 536-175, Oint = Séleucus Philopator; 175 sq.); Graf, art. *Daniel,* dans *Bibel-Lexicon* de Schenkel, 1869; Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad. franç., Paris, 1873, p. 328-330; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. C.,* 3e édit., 1898, Leipzig, t. III, p. 189-190; Cornill, *Die 70 Jahrwochen Daniels,* 1889; G. Wildeboer, *Die Literatur des Alten Testaments,* 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 438 (selon ceux-ci l'Oint du ℣. 26 est plutôt Onias); Bevan, *A short comm. on the Book of Dan.,* 1892 (℣. 25, an. 588-536, Oint = Josué fils de Josédec; ℣. 26, 536-171, Oint = Onias III, le prince qui vient = Jason, frère et successeur d'Onias, cf. II Mach., V, 7-10; ℣. 27, Antiochus); Marti, *Das Buch Daniel,* 1901 (℣. 25, an. 586-538, Oint = Josué; ℣. 26, 538-171, Oint = Onias III, le prince qui vient est encore Onias III renversé « avec » la ville, voir col. 98; ℣. 27, Antiochus); Driver, *The Book of Daniel,* 1900 (℣. 25, an. 586-538, Cyrus; ℣. 26, 538-171, Onias III; ℣. 27, persécution d'Antiochus). Bertholdt, *Daniel übersetzt und erklärt,* 1806-1808, et Ewald, *Jahrbücher für deutsche Theologie,* t. VI, p. 194, ont exposé des systèmes assez peu clairs et trop arbitraires sans arriver à résoudre la difficulté.

2° *Bases de la théorie.* — Abstraction faite des tendances rationalistes qui ont pu inspirer et guider ses fauteurs protestants, surtout dans les commencements, voir Rohling, *Das Buch des Propheten Daniel,* 1876, p. 283 sq., l'interprétation critique des 70 semaines peut être comparée à l'interprétation ecclésiastique traditionnelle, à la fois pour la fermeté de son principe fondamental et pour la variété des opinions émises sur ses points secondaires. Comme les auteurs catholiques, exégètes ou théologiens, rapportent unanimement l'oracle au temps du Christ, sans avoir pu s'entendre sur tout autre aspect de la question, ainsi les critiques sont unanimes à le rapporter au temps d'Antiochus IV Épiphane, sans avoir pourtant réalisé l'identité des opinions sur la date précise du *terminus a quo* des semaines, sur l'arrangement des trois fractions entre lesquelles elles se trouvent partagées, sur l'identification des personnes ou des événements qui les déterminent. N'y aurait-il pas dans cet état de choses que l'on peut dire général comme une invitation tacite à ne considérer, dans la prophétie, que le point d'arrivée pour lequel principalement elle fut émise, avec licence de ne se point mettre trop en peine d'expliquer à fond tous ses moindres détails? Quelle prophétie, du reste, prise dans son sens premier, direct et littéral, est si précise qu'il ne nous reste plus maintenant d'autre soin que d'en transporter sur elle l'accomplissement historique pour admirer la parfaite coïncidence de toutes les parties, de même que l'on transporte par la pensée un triangle sur un autre triangle en vue d'en démontrer la mutuelle et parfaite égalité? — *a*) Les critiques ont fini par saisir cette nuance, et rejetant peut-être à tort les conjectures d'Eichhorn, *op. cit.,* de Bertholdt, *op. cit.,* et de Rosenmüller, *Scholia in Vet. Test.,* 1832, qui trouvaient dans les nombres de la prophétie une certaine « poésie », ou mieux encore un « symbolisme sacré et prophétique » s'exprimant en «chiffres ronds », ils ont, en tout cas, définitivement posé en principe

l' « erreur » commise par l'auteur du livre dans l'appréciation du temps écoulé entre la chute de l'empire chaldéen et la mort du grand-prêtre Onias III. Bevan, *op. cit.*, p. 148-149; Marti, *op. cit.*, p. 72-73. Le mot dépasse assurément la mesure; aussi, dans l'hypothèse critique, la seule base acceptable pour la computation des semaines serait-elle le symbolisme du schéma de « soixante-dix » imposé en quelque sorte par les 70 ans de Jérémie, partageable par à peu près en schémas secondaires de 7, 62 et 1, selon la situation chronologique approximativement appréciée par le prophète écrivain, et sans que celui-ci se fût autrement soucié de la faire matériellement exacte, des jalons posés par l'histoire : Cyrus, reconstruction de Jérusalem, Onias III, Antiochus, etc., sur la route à parcourir à partir des temps daniéliques. Driver, *op. cit.*, c. IX, dissertation appendiculaire. — *b*) Un autre fondement du système et qui, une fois bien assis, cadrerait fort à la symbolisation des semaines, c'est la thèse critique de la composition du livre au temps d'Antiochus IV par un écrivain juif machabéen. Voir col. 72-73. Abstraction faite de la vision du c. IX, toutes les visions paraissent aboutir à l'impie Antiochus dont l'auteur nous fait connaître la vie en détail jusqu'en 168, spécialement au c. XI, ainsi que les démêlés et les alliances des Séleucides et des Lagides au début du IIe siècle avant notre ère; mais l'abondance et la précision des détails historiques sont restreintes à cette seule période gréco-syrienne, les quatre empires sont à peine esquissés et l'écrivain en déroule l'histoire comme si elle appartenait à un passé déjà éloigné; d'autre part, le vague du détail recommence justement lorsqu'il s'agit de prédire la mort d'Antiochus et les événements qui la devaient circonstancier et conditionner. Or, la prophétie des semaines coïncide dans toute hypothèse, pour une bonne part, à savoir pour les semaines correspondantes aux IVe et IIIe siècles avant notre ère, avec l'époque imprécise et obscure des autres visions; elle n'indique même aucun événement pour cette période; elle détaille pourtant avec complaisance et clarté suffisante la dernière semaine, où les faits et les temps vont d'eux-mêmes à s'identifier aux faits et aux temps de la persécution de l'Épiphane marqués dans les autres visions; elle se garde enfin de rien dire de précis sur la ruine du persécuteur. L'auteur agirait donc en tout comme s'il écrivait en l'année 168; et l'oracle des semaines ne serait, lui aussi, qu'une vue rétrospective des temps écoulés depuis la captivité, un cadre chronologique ou approximatif, ou symbolique, donné aux événements intéressant particulièrement la nation juive durant les siècles compris entre la date du retour et les jours d'épreuves amenés par l'oppression syrienne sous Antiochus IV. Le pseudo-Daniel aurait esquissé ce cadre en style prophétique, ou mieux apocalyptique, dans l'intention de mettre en relief, par une fiction dont usèrent dans une si large mesure les auteurs d'apocalypses juives, l'action de la providence divine sur la suite heureuse ou malheureuse pour le peuple choisi des rapports de ce dernier avec les autres nations : Dieu qui a tiré de peine « les saints de son royaume » lors de Cyrus et de la reconstruction de Jérusalem après le retour, ne saurait manquer de les sauver aussi lors des attentats commis contre eux, contre le temple et le sacerdoce, contre la ville, par le plus cruel et le plus implacable des rois païens, par l'impie et l'artificieux Épiphane. — *c*) Le sectionnement du ℣. 25 dans le texte massorétique a eu aussi sa part d'influence dans l'œuvre de l'interprétation critique. Un « oint », gratifié par surcroît du titre de « prince », se trouvant placé à la fin des sept premières semaines, il devenait impossible d'attribuer cette double qualification à quelque important personnage que ce fût sur la lisière commune des Ve et IVe siècles, 49 ans (7×7) environ après l'édit d'Artaxerxès (soit 454). Et encore que les 62 semaines fussent peut-être à considérer comme un chiffre rond, approximatif, symbolique, attendu qu'elles ne pouvaient plus être rétrécies, il fallait en faire remonter le point de départ beaucoup plus haut qu'Artaxerxès, jusqu'à l'édit de Cyrus, sinon jusqu'à l'avènement de ce prince au trône des Perses, moments indiqués par Isaïe, XLIV, XLV. Le point initial des 70 semaines reculait encore de 49 ans en arrière et atteignait les temps des plus ardentes prédications de Jérémie, XXV, XXX-XXXI.

A condition qu'on dût la dépouiller de toute nuance rationaliste et de tout caractère d'hostilité à la véracité de l'auteur sacré, l'interprétation critique pourrait être acceptée par le catholique le plus sincère, soit que celui-ci considérât l'oracle des semaines comme une véritable prophétie, soit qu'il le voulût composé au temps d'Antiochus : annonce prophétique de l'avenir, ou histoire sainte du passé et du présent, mais type historique, Dan., IX, 24-27, garderait également bien dans son objet direct le sens messianique que lui a reconnu ou attribué la tradition chrétienne depuis l'origine jusqu'à nos jours. Cf. cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, p. 136-165.

Tous les commentaires et les monographies : 1° Catholiques : Hardouin, *De LXX hebdomadibus Danielis*, dans *Opera selecta*, Amsterdam, 1705, p. 880-903; Calmet, *Dissertation sur les 70 semaines de Daniel*, dans *Commentaire littéral*, 2e édit., Paris, 1726, t. VI, p. 614-621; Scholl, *Comment. exeget. de septuaginta hebdomadibus Danielis*, 1829; Bade, *Christologie des Alten Testament*, t. III, fasc. 2, Munster, 1852, p. 75-134; Reinke, *Die messianischen Weissagungen*, Giessen, 1862, t. IV, p. 167-440; Mayer, *Die mess. Prophezien des Daniel*, Vienne, 1866, p. 158 sq.; Stavvars, *Die Weissagung Daniels in Beziehung auf das Taufjahr Christi*, dans *Tübing. Quartalschrift*, 1868, p. 416 sq.; Reusch, *Patristische Berechnung der 70 Jahreswochen, ibid.*, 1868, p. 536 sq.; Neteler, *Die Zeit der 70 Jahreswochen Daniels, ibid.*, 1875, p. 133 sq.; Fraidl, *Die Exegese der Siebzig Wochen Daniels*, Graz, 1883; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 474-515; Lamy, *La prophétie de Daniel*, dans *La controverse*, Lyon, février 1886; et dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, s. d. (1889), col. 698-721; Palmieri, *Vaticinium Danielis*, dans *De veritate historica libri Judith*, Gulpen, 1886, p. 61-112; Hebbelynck, *Interpretatio vaticinii de septuaginta hebdomadis*, dans *De auctoritate historica libri Danielis*, Louvain, 1887, p. 281 sq.; cardinal Meignan, *Les derniers prophètes d'Israël*, Paris, 1894, p. 85-135; G. Toby (L. Bigot), *Les soixante-dix semaines du prophète Daniel*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Lille, 1900, t. II, p. 148-169, 193-216, 289-305, 495-508; Van Etten, *Expositio prædictionum Danielis prophetæ circa tempus quo Jesus Christus exspectandus erat et mortuus est*, Rome, 1901; Turmel, *Prophétie des soixante-dix semaines*, dans *Étude sur le livre de Daniel*, Paris, 1902, p. 13-27; Lagrange, *Les prophéties messianiques de Daniel, La prophétie des semaines*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 509-514; Mémain, *Les 70 semaines de la prophétie de Daniel*, 2e édit., Paris, 1904; Tostivint, *Les 70 ans de Jérémie et les 70 semaines de Daniel, Interprétation nouvelle*, Rennes, 1906; J. van Bebber, *Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. IV, p. 119-141; J. Hontheim, *Das Todesjahr Christi und die Danielische Wochenprophezie*, dans *Der Katholik*, 1907.

2° Protestantes : Ch. Wagenseil, *Mantissa de LXX hedomadibus Danielis* (contre Marsham), in-4°, s. l. n. d.; Hengstenberg, *Die siebenzig Wochen Daniels*, dans *Christologie*, Berlin, 1832, t. II, p. 401-581; Wieseler, *Die 70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel*, Gœttingue, 1839; J. K. Hofmann, *Die siebenzig Jahre des Jeremias und die siebenzig Jahrwochen des Daniel*, dans *Weissagung und Erfüllung*, Nordlingen, 1841, t. I, p. 296-311; Reichel, *Die 70 Jahrwochen Daniels*, IX, 24-27, dans les *Theol. Studien und Kritiken*, 1858, p. 735-752; Fries, *Versuch über die Weissagung von den 70 Jahreswochen*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1859, p. 254-270; Van Lennep, *De zeventig Jaarweeken van Daniel*, Utrecht, 1888; Cornill, *Die siebzig Jarwochen Daniels*, dans *Theologischen Studien und Shizzen aus Ostpreussen*, 1889, t. II, p. 1 sq.; R. Wolf, *Die siebzig Wochen Daniels*, 1889; Fell, *Ein exegetisches Rätsel des Alten Test.* (Dan., IX, 26), dans *Theol.*

Quartalschrift, 1892, p. 355-395; Vuilleumier, *Les septante semaines d'années de Dan.* IX, dans la *Revue de théologie et de philosophie,* 1892, p. 197-202; M. Löhr, *Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniels,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1895, t. XV, p. 75 sq., 193 sq.; 1896, t. XVI, p. 17 sq.

L. BIGOT.

2. DANIEL, métropolite de Moscou et de toute la Russie (1522-1539). Les historiens de l'Église russe tracent de lui un portrait peu flatteur. A peine âgé de 30 ans, il réussit à se faire élire higoumène du monastère Volokolamsky (de Volokolamsk, ville du gouvernement de Moscou), fondé par Joseph Volotzky († 1515). Le 27 février 1522, il succéda au métropolite Barlaam sur le siège métropolitain de Moscou. Il poursuivit d'une haine acharnée les moines Maxime le Grec et Bassien Cosoï, qui soutenaient, contre les moines du monastère Volokolamsky, que la vie monastique implique le renoncement absolu au droit de propriété des biens immeubles. Daniel les fit condamner par un concile tenu à Moscou en 1525, et livra Maxime aux moines de son monastère, qui pendant six ans lui infligèrent les plus mauvais traitements. Il donna un exemple frappant de son servilisme à l'égard du pouvoir civil. Le grand prince de Moscou, Basile Ivanovitch, avait épousé en 1505 Solomonia Iourevna Sabourov. Après vingt ans de mariage, n'ayant pas eu d'enfants, il décida de répudier sa femme pour en épouser une autre. Le métropolite Daniel se prêta au désir du grand prince; il força Solomonia à prendre l'habit monastique le 28 novembre 1525, et le 21 janvier 1526, il bénit le nouveau mariage de Basile avec Hélène Vasilevna Glinska. Mais après la mort de Basile et d'Hélène, il fut chassé de son siège par le prince Ivan Fédorovitch Bielsky (2 février 1539) et enfermé au monastère Volokolamsky, où il mourut le 22 mai 1547.

Les écrits de Daniel sont de trois sortes. Ses écrits dogmatiques forment un recueil de 16 sermons sur l'Écriture sainte, l'incarnation, l'obéissance à l'autorité établie par Dieu, le divorce, la providence, etc. Le plus important est le sermon sur l'incarnation, dirigé contre Bassien Cosoï, à qui on reprochait de soutenir que le corps du Christ différait du corps humain, et avait été incorruptible avant sa résurrection. Le sixième et le septième discours réfutent l'hérésie des judaïsants russes. Ses œuvres morales consistent en une série de quatorze lettres adressées à divers personnages ou à des moines sur la vie commune dans les monastères, le jugement universel, la brièveté de la vie, etc. Il a dirigé encore la publication d'un recueil de pièces et documents relatifs à la métropole de Moscou. Les écrits du métropolite Daniel renseignent sur les conditions morales et les doctrines de l'Église russe au XVIe siècle. Les *raskolniki* russes les ont en grande estime, parce qu'ils y trouvent des arguments à l'appui de leurs croyances. D'après le métropolite Macaire, Daniel posséda toute la culture théologique de son temps, et Maxime le Grec, sa victime, l'appela le docteur de la loi de Dieu, t. VII, p. 395-396.

Le meilleur ouvrage sur la vie et l'œuvre littéraire du métropolite Daniel est celui du protoiereus Basile Ivanovitch Ijmakine († 8 juin 1907), inséré dans les *Tchteniia* de la Société des amateurs de l'histoire et des antiquités russes de Moscou : *Mitropolit Daniel, ego sotchineniia,* Moscou, 1881. Les écrits de Daniel y sont longuement analysés, p. 257-750, et édités d'une façon critique à la fin du volume. Voir aussi Eugène (métropolite), *Slovar o pisateliakh dukhovnago tchina,* Saint-Pétersbourg, 1827, t. I, p. 114-115; Biéliaev, *Daniel, mitropolit Moskovskii,* dans les *Izviestiia* de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg (section de langue et littérature russe), 1856, t. V, p. 194-209, et dans les *Istoritcheskiia Tchteniia o yazykie i slovesnosti* de la même Académie, 1857, p. 96-118; Gorsky Nevostruev, *Opisanie rukopisei Moskovskoi sinodalnoibibliotheki,* Moscou, 1862, t. II, p. 111, 147-164; Nikolaevsky, *Russkaia propo vied v XV i XVI viekakh,* dans *Journal du ministère de l'instruction publique,* 1868, t. CXXXVII, p. 299-389; t. CXXXVIII, p. 12-177; Ikonnikov, *Opyt izsliedovanii o kulturnom znatchenii Vizantii v russkoi istorii,* Kiev, 1869, p. 352-359, 439-441; Macaire, *Sotchineniia moskovskago mitropolita Daniila, Kloistianskoe Tchtenie,* Saint-Pétersbourg, 1875, t. III, p. 181-275; Id., *Istoriia russkoi tzerkvi,* Saint-Pétersbourg, 1874, t. VII, p. 309-398; Kataev, *Otcherk istorii russkoi tzerkovoni propoviedi,* Odessa, 1874, p. 90-101; Potorjitzky, *Istoriche skaia kristomatiia dlia izutcheniia russkoi tzerkovnoi propoviedi,* Kiev, 1879, p. 138-151; Gliebov, *Daniel, moskovskii mitropolit, kak propoviednik, Riazanskiia eparkhialnyia Viedomosti,* 1874, n. 6, p. 132-139; *Entziklopeditcheskii Slovar,* t. X, p. 88-90; *Pravoslavnaia bogoslovskaia Entziklopediia,* t. IV, col. 922-928; *Russkii biographitcheskii Slovar,* lett. D, p. 84-92.

A. PALMIERI.

3. DANIEL Gabriel, né à Rouen le 8 février 1649, admis dans la Compagnie de Jésus le 16 septembre 1667, professa plusieurs années la rhétorique, la philosophie et la théologie, et mourut à Paris le 23 juin 1728. Il est plus généralement connu par son *Histoire de France* et son *Histoire de la milice française,* mais il s'est aussi montré habile et fécond polémiste dans les controverses philosophiques et théologiques de son temps. Le premier ouvrage qu'il publia fut le *Voyage du monde de M. Descartes,* spirituelle critique du système du monde de Descartes, qui parut d'abord en 1690, à Paris, et eut plusieurs éditions successivement augmentées. La réponse aux *Lettres provinciales* de Pascal, intitulée : *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres au provincial,* in-12, Cologne (Rouen), 1694, et plusieurs fois rééditée avec additions, eut également un succès considérable et mérité; mais, naturellement, cette réfutation, toute solide qu'elle était dans l'ensemble, et même bien écrite, ne pouvait empêcher le chef-d'œuvre littéraire de Pascal de se faire lire et de rester pour la masse des lecteurs superficiels l'expression de la vérité. La mention faite dans ces *Entretiens* d'une interprétation singulière du P. Noël Alexandre, dominicain, provoqua une vive attaque de celui-ci contre le P. Daniel. Il en résulta, entre les deux théologiens, un échange de lettres publiques; il y en eut dix du côté du second et autant ou plus du côté du premier, roulant principalement sur le parallèle de la doctrine des thomistes avec celle des jésuites, par rapport à la morale, en particulier le probabilisme, et à la grâce. La controverse, commencée en 1696, fut arrêtée en 1697, sans être terminée, par l'autorité du chancelier. En 1704, il publia : *Défense de saint Augustin contre un livre qui paroit depuis peu sous le nom de M. de Launoy, où l'on veut faire passer ce saint Père pour un novateur,* in-12, Paris, 1704. L'ouvrage dont il s'agit était intitulé : *La véritable tradition de l'Église sur la prédestination et la grâce,* Liége, 1702. Dans une critique du même ouvrage, le P. Hyacinthe Serry, dominicain, ayant avancé que ce que Launoy avait dit de plus violent contre saint Augustin était tiré des théologiens jésuites, le P. Daniel prit encore la défense de ses confrères, d'abord dans une lettre au P. Cloche, général des dominicains, publiée en 1705, puis dans trois lettres adressées au P. Serry, Paris, 1705 et 1706. En outre, il consacra à la question principale agitée dans ces polémiques un *Traité théologique touchant l'efficacité de la grâce, où l'on examine ce qui est de foy sur ce sujet et ce qui n'en est pas; ce qui est de saint Augustin et ce qui n'en est pas,* in-12, Paris, 1705; nouvelle édition augmentée en deux tomes in-12, Paris, 1706. Il publia aussi trois dissertations théologiques sur *la nécessité morale et l'impuissance morale par rapport aux bonnes œuvres,* contre la théologie de Louis Habert, Paris, 1714. Enfin, il intervint également dans la querelle relative aux rites chinois, par une *Histoire apologétique de la conduite des jésuites de la Chine, adressée à Messieurs des Missions étrangères,* in-8° et in-12, Paris, 1700.

La plupart des ouvrages du P. Daniel, que nous venons d'indiquer, et d'autres que nous omettons comme moins importants ou étrangers à la théologie, ont été réunis dans le *Recueil de divers ouvrages philosophiques, apologétiques et critiques,* 3 in-4°, Paris, 1724. On a prêté à la plume facile du P. Daniel divers autres écrits de circonstance, notamment le fameux *Problème ecclésiastique proposé à M. l'abbé Boileau, de l'archevêché : à qui l'on doit croire de messire Louis-Antoine de Noailles, évêque de Châlons en 1695 ou de messire Louis-Antoine de Noailles, archevêque de Paris en 1696.* Cette pièce méchante, qui parut en 1698, relevait la contradiction qu'il y avait entre l'approbation donnée par Noailles, en 1695, aux *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* du P. Quesnel, et la condamnation par le même, en 1696, de l'*Exposition de la foi catholique touchant la grâce et la prédestination* de l'abbé de Barcos, les deux ouvrages contenant la même doctrine (janséniste). Le *Problème* fut brûlé par la main du bourreau, à Paris, sur arrêt du parlement, et proscrit, à Rome, par le Saint-Office; Bossuet prit la peine d'en composer une réfutation, qui fut publiée après sa mort par Quesnel. Le P. Daniel, désigné comme auteur par la malignité d'une partie du public, déclina sous serment la paternité de l'écrit par une lettre adressée à l'archevêque et qui fut imprimée. Mais la preuve de son innocence qui désarma le soupçonneux prélat, ce fut la découverte que fit la justice en examinant la correspondance saisie des jansénistes Quesnel, dom Gerberon et dom Thierry de Viaixnes, arrêtés en 1703 : on y voyait en effet que le *Problème* avait pris naissance dans la secte. *Mémoires mss. du P. Léonard de Sainte-Catherine* au 27 septembre 1703, Bibliothèque nationale, ms. fr. 19211 ; *Lettre de l'évêque d'Agen* (Hébert) *à M. de Pontchartrain,* 15 octobre 1711 (imprimée). Nous n'avons pas à entrer davantage dans la question de l'auteur de ce pamphlet; mais nous rappellerons que le regretté théologien dont le nom figure le premier au frontispice de ce Dictionnaire, l'abbé Vacant, par des recherches originales, a rendu presque certaine l'attribution, déjà proposée autrefois, à dom Hilarion Monnier, bénédictin de la congrégation de Saint-Vanne, qui résidait en 1698 à Besançon. *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1890, t. I, p. 411-425; t. II, p. 34-50, 131-150.

P. Griffet, *Avertissement* en tête de l'édition qu'il a donnée de l'*Histoire de France* du P. Daniel, 17 in-4°, Paris, 1755-1760, t. I, p. XVIII-XXXIV; Moreri, *Dictionnaire,* 1755, t. IV; Michaud, *Biographie universelle,* t. X, art. par Walckenaer; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^ie^ de Jésus,* t. II, col. 1795-1815; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1042-1043, 216, 1037, 1140; Reusch, *Der Index,* t. II, p. 488, 687, 688, 728, 1211.

Jos. Brucker.

4. DANIEL DE LA VIERGE, carme belge, né en 1615 à Hamme, en Flandre, profès à Gand en 1632. Religieux exemplaire, théologien docte et prudent, travailleur infatigable, le Père Daniel de la Vierge occupa les diverses charges de son ordre, notamment celles de provincial et de lecteur de théologie. Il remplit avec beaucoup d'exactitude tous les devoirs de son état, et il édifia le prochain par sa piété et par ses vertus, surtout par sa charité envers les malades. Il mourut saintement comme il avait vécu, le 24 octobre 1678. On a de lui : *L'art de se bien confesser,* in-12, Bruxelles, 1649; *Introduction à la confession,* in-12, Anvers, 1649; *L'art de bien mourir,* in-12, Bruxelles, 1649; *La démonstration de la véritable Église,* in-8°, Bruxelles, 1649. Ces ouvrages ont été publiés, ainsi que quelques autres encore, en langue flamande. Daniel de la Vierge fut surtout un défenseur ardent et éclairé des privilèges et des gloires de son ordre ainsi qu'en témoigne son grand ouvrage posthume, *Speculum carmelitanum,* 4 in-fol., Anvers, 1680.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. I, col. 375; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1832, t. IX, p. 35.

P. Servais.

5. DANIEL DE SAINT-JOSEPH, né en 1601 à Saint-Malo, fit profession dans l'ordre des carmes, en 1618, à Angers. Adepte fervent de la scolastique et théologien d'une doctrine pénétrante et sûre, il enseigna longtemps la théologie dans sa province de Tours et à Caen, puis à Rome. Il entreprit de ramener la *Somme théologique* de saint Thomas à une forme plus spécialement appropriée à l'usage de ses élèves. Il ne put toutefois publier que le t. I de ses *Disputationes in Summam theologicam D. Thomæ,* in-fol., Caen, 1649, c'est-à-dire les cinquante premières questions de la *Somme.* Nous avons encore de lui, outre des sermons d'une belle éloquence, *Le théologien français, Sur le mystère de la sainte Trinité,* in-4°, Paris, 1653.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. I, col. 371; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1832, t. IX, p. 32; Théophile Raynaud, *Scapulare parthenocarmelitanum,* Paris, 1654, p. 104.

P. Servais.

6. DANIEL DE SAINT-SEVER, de son nom de famille Campet, était prêtre et docteur en théologie, quand il revêtit l'habit des capucins. Pendant de longues années il fut lecteur dans son ordre et à plusieurs reprises provincial d'Aquitaine. Il se signala surtout par son zèle pour la conversion des protestants, et on lui dut la création de missions de capucins dans le Béarn à cet effet. Il nous est resté comme preuve de ce zèle les deux ouvrages suivants : *La christomachie combattue, où sont contenus les actes de la conférence faicte à Lectoure entre Fr. Daniel de S. Sever capucin et Savoys ministre de ladicte ville, touchant la descente de Jésus-Christ aux enfers : expliqués les principaux mystères de l'union hypostatique du Verbe divin avec la nature humaine. De la gloire du paradis, des peines d'enfer et autres. Réfutés plusieurs blasphèmes, erreurs, contradictions et hérésies nouvelles du susdict ministre et de son catéchisme,* in-8°, Lyon, 1611; *Actes de la conférence tenue à Pau en Béarn les 10, 13, 14 et 15 janvier 1620 en présence de Monsieur l'évesque de Lascar, monsieur de la Force gouverneur pour le Roy en Béarn, Messieurs du Conseil et autres du pays qui y assistèrent. Entre le R. P. Daniel de S. Sever, provincial des Pères capucins de la province d'Aquitaine, et Paul Charles, soy-disant pasteur en l'Église et professeur en théologie en l'académie royale d'Orthez. Touchant les traditions ecclésiastiques, les vénérables images, et la saincte communion sous une espèce, avec les notes qui contiennent une ample explication de ces trois points et autres controversés par les hérétiques de ce temps,* in-8°, Toulouse, 1620. On lui attribue aussi une Épître à Cosme Bardi, évêque de Carpentras et vice-légat d'Avignon, *De collatione et disputatione cum Nemausensibus et Septimanis factionis calvinianæ,* in-8°, Avignon, 1625. Le P. Daniel mourut dans un naufrage sur la Garonne le 14 mai 1630. Il laissait dans ses papiers un *Commentaire sur Ézéchiel,* que la pauvreté de ses confrères, et le manque de caractères arabes et hébraïques ne permit pas d'imprimer.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca fr. min. capuccinorum prov. Occitaniæ et Aquitaniæ,* Nîmes, 1894; Nicolas, *Histoire de l'académie protestante de Montauban,* 1885, p. 189; Léonce Couture, *Deux controverses religieuses à Lectoure au commencement du XVII^e^ siècle,* dans la *Revue d'Aquitaine,* t. II, p. 240.

P. Édouard d'Alençon.

DANSE. — I. Considérée en elle-même. II. Dans ses circonstances. III. Dans son ensemble. IV. Règles pratiques pour le pasteur d'âmes, en dehors du confessionnal. V. Pour le confesseur, au for interne. VI. Conseils spéciaux pour les personnes adonnées à la dévotion. VII. Coopération aux danses.

I. LA DANSE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME. — On ne pourrait pas affirmer sans erreur que la danse, considérée en elle-même, soit une chose intrinsèquement mauvaise. Elle n'est pas plus répréhensible, en soi, que la musique, la peinture, ou la poésie. Le langage articulé, soumis à des règles particulières de rythme, de mesure et de cadence, a donné naissance à la poésie; la succession des sons suivant des lois analogues est devenue la musique; et, par une évolution semblable, le geste humain s'est transformé en mimique, puis en danse. Celle-ci est un assemblage varié de pas réglementés, de gestes, d'attitudes, d'allures, comme la mélodie et l'harmonie sont une combinaison variée de sons pris aux divers degrés de l'échelle musicale. Les arrêts, ou suspensions de mouvements, sont à la danse, ce que les silences, les soupirs et les pauses sont à la musique. Aussi les anciens, Plutarque entre autres, appelaient-ils la danse une musique ou poésie muette, et la musique, une danse parlante.

Avant tout, la danse est un art, tendant à exprimer le beau à sa manière, et avec les moyens dont il dispose. Or, un art, quel qu'il soit, par cela qu'il tend à l'expression du beau, n'est pas mauvais intrinsèquement. Il ne devient mauvais que si on le fait servir au mal moral.

Ces trois arts : poésie, musique et danse, ayant entre eux des analogies si profondes, se trouvent tout naturellement réunis dans la manifestation des sentiments de l'âme, arrivés à un certain degré d'intensité. Alors, tout le corps entre, pour ainsi dire, en vibration, pour se mettre à l'unisson de l'âme. Le langage ordinaire ne suffit plus : il en faut un autre plus imagé, plus coloré, plus vif, plus idéal. La poésie elle-même ne répond pas au but, si elle est récitée avec les intonations ordinaires, et l'homme, alors, ne se contente plus de parler : il chante. Et si le sentiment intérieur atteint un haut degré d'intensité, la musique elle-même, si elle reste seule, est impuissante à le traduire. Des mouvements instinctifs du corps s'y joignent et l'accompagnent. L'homme ne tient plus en place : il marche, il saute, il va, il vient, gesticule, s'arrête, repart, tourne et retourne. Le corps entier coopère à l'expression du sentiment qui remplit l'âme, et la met dans un état de surexcitation particulière. Il en est ainsi chez les enfants qui, si facilement, chantent, sautent et gambadent. C'est pour ce motif probablement que le mot grec παίζειν, faire l'enfant, signifie aussi danser. Cf. Odyssée, VIII, n. 261; XXIII, 147; Hésiode, *Bouclier d'Hercule,* 277; Aristophane, *Thesmophories,* 1227. Ce phénomène se retrouve chez les peuples jeunes. On le constate aussi chez les peuples policés. La civilisation a réglementé cet instinct naturel : elle ne l'a point détruit. Elle l'a perfectionné en le disciplinant, et en le conformant aux règles du bon goût. La danse est devenue un art très compliqué. Cette complication ne lui a pas fait perdre son caractère. Quoique exécutées d'après tous les préceptes de l'art chorégraphique, certaines danses restent pudiques et innocentes. D'autres, au contraire, dans lesquelles l'art a très peu de place, peuvent devenir extrêmement dangereuses, étant mises au service des passions. Elles sont loin de ne viser, alors, qu'à la pure expression esthétique du beau. Cf. Lucien, *De saltatione,* VII, XIX; Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* trad. de Mme la baronne de Carlowitz, in-8°, Paris, 1851, p. 445 sq.

Il semble que, chez les peuples primitifs, comme chez les enfants, la danse a été le premier de tous les arts. Chez les Grecs, elle précéda certainement les représentations scéniques. Ce furent, d'abord, des danses militaires, animées et bruyantes, figurant des actions de guerre et les diverses péripéties des combats. Elles constituaient, avant tout, un exercice corporel, pour développer la force et l'agilité des muscles, une sorte de gymnastique en vue des luttes futures. Mais elles étaient aussi un divertissement, une *fantasia,* et, sous ce rapport, se rapprochaient plus de l'art. Telle fut la danse pyrrhique, inventée, dit-on, par Pyrrhus, fils d'Achille. Homère en fait souvent mention dans l'Iliade, par exemple, XVIII, 494, 604, et l'Odyssée, VIII, 256. Platon prit aussi la peine de la décrire. Xénophon rapporte que les femmes elles-mêmes dansèrent parfois la pyrrhique pour amuser la galerie. *Anabase,* VI. Quand le théâtre se fonda, en Grèce, la danse y entra comme accessoire, pour ajouter aux charmes du spectacle. Puis, elle en arriva souvent à s'emparer complètement de la scène, comme si elle pouvait, à elle seule, représenter une action dramatique ou comique. Cf. Athénée, *Dipnosophistes,* XIX, in-fol., Paris, 1606, p. 629-631. Ce que les syllabes longues et brèves étaient pour le poète; ce que, pour le peintre, étaient les couleurs de la palette; l'expression du visage, les gestes, les attitudes, les allures rapides ou lentes, passionnées ou calmes, le devinrent pour le danseur. Cf. Magnin, *Origines du théâtre moderne, leçons professées en Sorbonne,* in-8°, Paris, 1838, p. 87.

Au temps même de leur civilisation la plus avancée, il n'y avait, chez les Grecs, aucune fête, ni aucune cérémonie religieuse, où la danse ne fût de mise. Les hommes et les femmes y prenaient part. C'étaient des évolutions multiples exécutées autour d'un autel et réglées par le chant et le son des instruments de musique. Cf. Athénée, *Dipnosophistes,* p. 181; Pollux, *Onomasticon,* IV, 14. Quelquefois, ces danses sacrées cherchaient à représenter, en quelque façon, les aventures, ou les faits et gestes du dieu qu'on pensait honorer ainsi. Dans sa *République,* Platon voulait que la danse fût introduite, non seulement à titre de divertissement, mais comme moyen d'adoucir les mœurs, supposant que la grâce et l'élégance données par elle aux mouvements du corps, communiqueraient à l'esprit de la rectitude et de la souplesse; aux actions, de l'urbanité. Platon, *Lois,* VII. Cf. Boccardo, *Nuova enciclopedia italiana,* 26 in-fol., Turin, 1888, t. VII, p. 120. Pour les anciens, tel corps, telle âme. Suivant eux, le corps étant bien conformé, l'âme devait l'être aussi : perfectionner le corps dans ses mouvements, c'était perfectionner l'âme dans ses facultés. Cf. Gronovius, *Thesaurus antiquitatum græcarum,* 13 in-fol., Leyde, 1697-1702, t. VII, p. 173-220; Patin, *Études sur les tragiques grecs,* 4 in-12, Paris, 1857-1873, t. III, p. 420 sq.

Les Grecs avaient été en cela précédés par les Égyptiens qui possédaient de nombreux collèges de musiciennes et de danseuses, pour le culte de leurs dieux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* 3 in-8°, Paris, 1895-1899, t. I, p. 126; t. II, p. 220; Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* in-4°, Leipzig, 1833, p. 655. Il en était de même chez les Chananéens, pour leur dieu suprême Baal, et sa compagne Astarté. III Reg., XVIII, 26-28; IV Reg., XXIII, 5; Soph., I, 4. Cf. G. J. Voss, *De theologia gentili,* 2 in-fol., Amsterdam, 1642, t. II, p. 3 sq.; Movers, *Die Phönizier,* 3 in-8°, Berlin, 1841-1856, t. I, p. 385-498.

La Bible fait, plusieurs fois, allusion aux danses des Hébreux, et, loin de les condamner indistinctement, elle les approuve, tantôt indirectement, tantôt d'une manière formelle. Les danses étaient chez eux non seulement un divertissement et l'expression d'une joie vive, mais souvent aussi une manifestation de la piété. Après le passage miraculeux de la mer Rouge, Moïse compose un cantique en l'honneur de Jéhovah, et le

chante avec les fils d'Israël. Exod., xv, 1-19. Pendant ce temps, la prophétesse Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, se met à la tête des femmes d'Israël qui, s'accompagnant de divers instruments de musique, dansent et répètent de leur côté le même chant. Exod., xv, 20-21. Plus tard, à la nouvelle que son père revient vainqueur du combat contre les Ammonites, la fille unique de Jephté va à sa rencontre en dansant. Elle n'est pas seule, mais une foule de jeunes filles et de femmes la suivent en dansant avec elle. Jud., xi, 34. Les femmes d'Israël dansent également en signe de réjouissance, après que David a vaincu et tué le géant Goliath. 1 Reg., xviii, 6, 7; xxi, 12; xxix, 5. David lui-même, devenu roi, ne craint pas de se dépouiller des insignes de la royauté en présence de tout son peuple, et de danser, en signe de joie, devant l'arche sainte qu'il fait ramener, en grande pompe, de la maison d'Obédédom. II Reg., vi, 5, 12, 14; 1 Par., xiii, 8; xv, 29. Sa femme, Michol, fille de Saül, ayant regardé par la fenêtre, le vit danser et le méprisa dans son cœur. Comme elle lui reprochait, dès sa rentrée au palais, de s'être ainsi déshonoré jusque devant les servantes de ses serviteurs, en dansant comme un homme du peuple, David lui répondit : « Devant le Seigneur qui m'a choisi à la place de votre père et de toute sa race, je ne craindrai pas de danser et de me faire plus petit encore. J'en serai d'autant plus glorieux, même aux yeux des servantes dont vous parlez. » Michol, en punition de sa moquerie déplacée, fut frappée de stérilité pour le reste de sa vie. II Reg., vi, 20-23.

Par divers passages des psaumes, il est aisé de constater que la danse, en plusieurs circonstances, faisait comme partie intégrante de la liturgie réglant les cérémonies du culte, dans le temple de Jérusalem. Ps. cxlix, 9; cl, 4. Cf. Eccle., iii, 4; Jer., xxx, 4; Job, xxx, 11; Cant., vii, 1. L'Écriture ne blâme pas les Juifs d'avoir introduit les danses dans le culte du vrai Dieu, comme elles l'étaient, chez les païens, dans le culte de leurs fausses divinités.

En beaucoup d'autres endroits, les saintes Écritures mentionnent, sans les condamner, les danses auxquelles se livraient, à titre de divertissement, les jeunes filles et les femmes d'Israël. Jud., xxi, 21, 23; Jer., xxxi, 4, 13. Il est vrai que, le plus souvent, elles dansaient seules, et séparées des hommes ou des jeunes gens. Exod., xv, 20 sq.; Jud., xi, 34; xxi, 23; I Reg., xviii, 6 sq.; xxix, 5.

Néanmoins, l'auteur de l'Ecclésiastique a une parole sévère contre les danses : *Cum saltatrice ne assiduus sis, nec audias illam, ne forte pereas in efficacia illius,* ix, 4. Toutefois, l'écrivain inspiré ne condamne pas ici la danse en elle-même. Il avertit seulement du danger qui peut s'y trouver, *ne forte pereas,* surtout si elle est fréquente, *ne assiduus sis.* Le contexte montre, en outre, qu'il s'agit, dans ce passage, de ballerine, ou danseuse de profession, comme il ressort du verset précédent : *Ne respicias mulierem multivolam,* une femme aux mille volontés, c'est-à-dire une femme capricieuse, volage, légère, une courtisane, comme on lit dans la version grecque, γυναικὶ ἑταιριζομένῃ, une hétaïre; par crainte que tu ne tombes dans ses pièges, *ne forte incidas in laqueos illius.* Eccli., ix, 3. C'est l'une de ces femmes que l'Écriture sainte nous représente, ailleurs, uniquement occupées à perdre les âmes : *mulier ornatu meretricio, præparata ad capiendas animas, garrula et vaga.* Prov., vii, 10. Il faut entendre dans le même sens le texte suivant : *Pro eo quod elevatæ sunt filiæ Sion et ambulabant extento collo, et nutibus oculorum ibant, ambulabant pedibus suis, et composito gradu incedebant.* Is., iii, 16. Le prophète parle des débordements des filles d'Israël, et les menace de la punition due à toutes les fautes que leur vanité et leur légèreté font commettre. Voir *Dictionnaire de la Bible,* t. ii, col. 1285-1289; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit. 1907, t. xix, p. 378-380.

Bien des fois, les Pères de l'Église s'élevèrent avec véhémence contre les danses. Saint Pierre Chrysologue, dans un discours public, va jusqu'à appeler les danseuses une véritable peste, *saltatricum pestis. Serm.,* cxxvii, clxxiv, *P. L.,* t. lii, col. 452, 654. Il ne faudrait pas en conclure qu'ils ont condamné la danse en elle-même. Ils ont réprouvé les danses telles qu'elles se pratiquaient trop souvent à leur époque, danses lascives et dangereuses que le paganisme expirant avait laissées, aux ive et ve siècles, comme un ferment de corruption au sein de la société chrétienne. Cf. Arnobe, *Adversus gentes,* l. VI, *P. L.,* t. v, col. 1118; S. Ambroise, *De Elia et jejunio,* c. xii; *In Ps. xl,* 24, *P. L.,* t. xiv, col. 711 sq., 1078; S. Jérôme, *Epist.,* lx, *ad Heliodorum, P. L.,* t. xxii, col. 601 sq.; S. Augustin, *Confess.,* l. VI, c. viii, *P. L.,* t. xxxii, col. 726; *De civitate Dei,* l. II, c. iv, v, viii; l. VII, c. xxi, *P. L.,* t. xli, col. 49 sq., 53 sq., 210 sq.; *Monumenta Germaniæ historica, Auctores antiquissimi,* 13 in-4°, Berlin, 1877-1898, t. i, p. 92, 95-97; Seek, *Geschichte des Untergan-ges der antiken Welt,* 2 in-8°, Berlin, 1897-1901, t. ii, p. 339, 456. Au dire des païens eux-mêmes, ces danses étaient d'une obscénité révoltante. Cf. Ammien Marcellin, *Hist.,* l. XIV, c. v, vi. Cicéron, dans une de ses plaidoiries, avait reproché à Caton d'avoir traité Murena de danseur, *saltator,* ce qui était, d'après lui, une sanglante injure, car, ajoutait-il, à moins d'être fou, un homme qui n'est pas ivre, ne danse jamais, *nemo fere saltat sobrius, nisi forte insaniat.* Cicéron, *Pro Murena,* xiv. Cf. Suétone, *Domit.,* viii; Horace, *Od.,* xxi, 11, 12; xxxii, 1, 2; Cornelius Nepos, xv, 1; Macrobe, *Saturnales,* iii, 14; Lucien, *De saltatione,* xxii; Tacite, *Annales,* l. XI. Voir Guillaume Vuillier, *La danse,* c. i, *Les danses antiques,* in-4°, Paris-Milan, 1899, p. 1-33. C'étaient de ces danses impudiques, comme elles avaient lieu à la suite des festins et des orgies, danses que, deux siècles avant Notre-Seigneur, les Grecs dégénérés avaient tenté d'introduire chez les Juifs, et qui furent en honneur à la cour des Hérodes. C'est par une de ces danses lascives, en effet, que Salomé, la fille d'Hérodiade, obtint d'Hérode charmé la tête de saint Jean-Baptiste. Les convives, échauffés par les abondantes libations de ce festin, eussent peu goûté une danse qui eût été simplement gracieuse. Il fallait que le roi Hérode fût bien peu maître de lui, pour promettre aussi inconsidérément jusqu'à la moitié de son royaume. Marc., vi, 22-23. Les poses, délibérément provocatrices de la danseuse, étaient savamment calculées de manière à produire le plus de séduction possible sur l'esprit fasciné des spectateurs. Cf. J.-J. Tissot, *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* 2 in-fol., Tours, 1897, t. i, p. 169 sq. Dans les peintures retrouvées à Herculanum et à Pompéi, et transportées, depuis, au musée de Naples, sont représentées bien des fois ces danses lubriques, en usage alors chez les Romains. Cf. G. Boissier, *Promenades archéologiques,* in-8°, Paris, 1880; Jousset, *L'Italie illustrée,* in-fol., Paris, 1906, p. 45 sq., 60-66.

L'Église, dans ses conciles, s'est plus d'une fois occupée des danses. Le concile de Laodicée (entre 343 et 381) a porté ce canon, le 53e : « Que les chrétiens qui assistent aux noces ne doivent pas sauter ni danser, mais assister avec décence au repas ou au dîner, comme il convient à des chrétiens. » Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. i, p. 1023. Le concile de Tolède, tenu en 589, a voulu extirper absolument de l'Espagne entière la coutume populaire de danser et de chanter des chants déshonnêtes aux fêtes des saints, en attendant le commencement des offices de l'Église, can. 23. Mansi, *Concil.,* t. ix, col. 999.

Le concile *in Trullo* (692) a interdit les danses théâtrales, sous peine de déposition pour les clercs et d'excommunication pour les laïques, can. 51. Mansi, t. XI, col. 968. En 1209, un synode d'Avignon interdit de faire aucune danse théâtrale et obscène dans les églises aux vigiles des fêtes des saints, can. 17. Mansi, t. XXII, col. 791-792. Un synode, tenu à Paris en 1212 ou 1213, décida que les évêques ne pouvaient pas permettre que l'on dansât dans les cimetières ou dans les lieux saints, quand même la coutume eût existé auparavant, part. IV, can. 18. *Ibid.*, col. 843. Le synode provincial de Rouen, célébré en 1231, ordonne aux prêtres d'interdire sous peine d'excommunication les danses dans les églises et les cimetières, à l'occasion des noces ou des fêtes, et d'avertir qu'elles n'aient pas lieu même ailleurs, can. 14. Mansi, t. XXIII, col. 216. Dans ses statuts synodaux de 1260, l'archevêque de Bordeaux prohiba, sous peine d'anathème, les danses qu'il était d'usage d'organiser dans quelques églises de son diocèse le jour des saints Innocents, à cause des rixes et des troubles qu'elles produisaient, a. 2. *Ibid.*, col. 1033. Ces règlements n'ont pas été universels, et la plupart ne visaient que des cas particuliers, sans interdire les danses pour elles-mêmes.

Comme les Pères de l'Église, les théologiens ne condamnent pas la danse en elle-même. Saint Thomas d'Aquin parle des danses en ces termes : *Ludus chorealis, secundum se, non est malus; sed secundum quod ordinatur diverso fine, et vestitur diversis circumstantiis, potest esse actus virtutis, vel vitii. Quum enim impossibile est semper agere in vita activa et contemplativa, ideo oportet interdum gaudia curis interponere, ne animus nimia severitate frangatur, et ut homo promptius vacet ad opera virtutum. Et si tali fine fiat de ludis, est actus virtutis quæ dicitur eutrapelia, et potest esse meritorius si gratia informetur. In Isaiam*, c. III, *Opera omnia*, 34 in-4°, Paris, 1871-1880, t. XVIII, p. 696. Cf. S. Antonin, *Summa theologiæ moralis*, part. II, tit. VI, c. VI; Diana, tr. V, *De scandalo*, resol. XII, *Opera omnia*, 9 in-fol., Lyon, 1667, t. VII, p. 335; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VII, c. VIII, § 7, n. 1, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206; Bonacina, *De matrimonio*, q. IV, p. IX, n. 24, *Opera omnia*, 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322; Lacroix, *Theologia moralis*, l. III, part. I, tr. IV, c. II, dub. I, n. 887, 3 in-fol., Venise, 1740-1750, t. I, p. 197. Les Salmanticenses, à la question : *An videre, et choreas ducere publicas inter mares et fœminas, sit peccatum?* répondent : *Dicendum quod choraizare non est illicitum ex genere suo, et consequenter nec eas videre. Et ratio hujus est quia actus choraizandi ex se non est libidinis, sed lætitiæ. Ergo non est damnandus. Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, *De primo præcepto decalogi*, c. VIII, p. V, § 2, n. 61; tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto*, c. III, p. I, n. 16, 17, 6 in-fol., Venise, 1728, t. V, p. 171; t. VI, p. 107. *Choreæ secundum se non sunt malæ*, dit saint Alphonse de Liguori, *nec actus libidinis, sed lætitiæ. Quando vero sancti Patres eas interdum valde reprehendunt, loquuntur de turpibus et earum abusu. Theologia moralis*, l. IV, tr. IV, *De sexto et nono præcepto decalogi*, c. I, dub. I, n. 429, 6 in-8°, Paris, 1845, t. II, p. 239. La danse n'est point illicite de sa nature, dit le cardinal Gousset; on ne peut donc la condamner d'une manière absolue, comme si elle était essentiellement mauvaise. *Théologie morale. Traité du décalogue*, VI^e^ partie, c. I, n. 650, 2 in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 295. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. II, sect. II, tr. VI, c. IV, § 11, n. 829, 2 in-8°, Lyon, 1885, t. I, p. 560. *Choreæ, per se, etiam inter diversi sexus personas*, dit Ballerini, *non sunt illicitæ, si fiant honesto modo. Ratio est quia choreæ per se indifferentes sunt, nec ulla lege prohibentur. Compendium theologiæ moralis*, tr. *De virtutibus*, c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 242, 2 in-8°, Rome, 1893, t. I, p. 212. *Choreæ, etiam inter personas diversi sexus, non sunt per se malæ, fierique possunt honeste, imo et meritorie.* Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam*, tr. VI, *De præceptis decalogi*, sect. VI, *De sexto et nono præcepto*, dub. I, n. 60, 8 in-8°, Paris, 1893, t. II, p. 697. Les théologiens sont donc unanimes à enseigner que la danse, en soi, n'est pas intrinsèquement mauvaise. Si les lois de la décence y sont gardées, il est impossible de la considérer comme une action libidineuse. C'est, en général, un signe de joie; *saltatio* équivaut alors à *exultatio*. Parfois, c'est un simple divertissement, qui non seulement est permis, mais qui peut même devenir méritoire dans l'ordre surnaturel. On se tromperait donc en jugeant *a priori* coupable de péché mortel une personne, pour le seul fait d'y avoir pris part.

II. LA DANSE CONSIDÉRÉE DANS SES CIRCONSTANCES. — Il en serait différemment si la danse, en raison des circonstances qui l'entourent, devenait une occasion prochaine de péché, soit pour les personnes qui s'y livrent, soit pour celles qui ne font qu'y assister. Il y aurait alors obligation stricte de s'en abstenir. La solution à donner aux cas pratiques dépend donc du plus ou moins de danger résultant des circonstances. Encore est-il indispensable d'examiner la probabilité de ce danger à un double point de vue : de la part de l'objet lui-même, et de la part du sujet.

I. EX PARTE REI, OU OBJECTI. — 1° *Costume.* — Un des éléments à étudier, en premier lieu, pour juger de la moralité ou de l'immoralité d'une danse, est sans contredit le costume, vu les tentations innombrables auxquelles expose un costume indécent, et les péchés de regard ou de désir qu'il peut faire commettre. — 1. Nous ne signalerons ici que pour mémoire ces danses abominables que l'on nomme en Italie *ballo angelico*, et *in quibus nuditas est totalis*. Les danses de ce genre sont évidemment immorales, et nulle raison ne peut permettre de s'y adonner, ou seulement d'y assister comme simple spectateur. — 2. On doit en dire autant de celles où le costume est tellement inconvenant qu'il semble une provocation directe au mal. Certaines danseuses de théâtre, par exemple, ont un vêtement, il est vrai, mais choisi et fait de manière à exciter les passions plutôt qu'à les assoupir : étoffe rose tendre ou jaune pâle, afin de la faire ressembler le plus possible à la couleur même de la chair, et tellement adhérent au corps qu'il en dessine nettement toutes les formes, *ita ut oculis quasi perinde sit ac si nudæ aspiciantur*. Cf. Lessius, *De justitia et jure*, l. IV, c. IV, dub. XIV, n. 112 : *Hoc*, dit-il, *non tam est pulchritudinem ostendere, quam homines directe ad libidinem allicere*, in-fol., Brescia, 1696, p. 655; Tamburini, *Explicatio decalogi*, l. VII, c. VIII, § 8, n. 7, *Opera omnia*, 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206; Bonacina, *Tract. de matrimonio*, q. IV, p. IX, n. 25, *Opera omnia*, 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322. — 3. Dans cette catégorie de danses extrêmement dangereuses, en raison du costume adopté, il faut ranger, en général, les ballets d'opéras, où des troupes de danseuses évoluent en costume plus que sommaire : corsage largement décolleté et laissant voir la plus grande partie de la poitrine; bras entièrement à découvert; jambes couvertes d'un maillot; pour unique robe, le tutu, ou jupe de gaze légère extrêmement courte, n'arrivant pas même aux genoux, et qui, comme si elle était déjà trop longue, se relève comme d'elle-même, dans le tourbillon rapide de la danse. Cf. Guillaume Vuillier, *La danse*, c. XI, *La danse au théâtre*, in-4°, Paris, 1899, p. 313-339. L'exhibition d'actrices en pareil accoutrement présente, indépendamment même de la danse, un grave danger pour la morale. La danse assurément augmente ce danger, mais ne le constitue pas positivement. Ces nudités ne s'étalent en pleine lumière que

pour attirer plus facilement, et maintenir davantage la faveur d'un public blasé par les jouissances malsaines, mais toujours avide de voluptés. Dans le but de faire affluer les spectateurs et d'augmenter ainsi leurs recettes, des *impresarios* peu scrupuleux mettent en pratique le conseil donné au temps de la Régence par un amateur de scandales : « Afin de réussir dans votre entreprise, allongez les ballets et raccourcissez les jupes. » Pour être vieux de deux siècles, cet infâme conseil n'a rien perdu de son écœurante actualité. Beaucoup de théâtres modernes avaient recours à ce moyen, malgré les timides et rares protestations de la censure officielle, qui s'alarmait parfois pour la pudeur publique. Comme tout périt sous le ridicule, surtout dans un certain monde, la censure officielle, de fait, a succombé sous les coups de ceux qu'elle visait, et qui, pour se moquer d'elle et la désarmer, l'appelaient plaisamment l'Académie de morale.

4. Dans la plupart des bals de société, dans les salons aristocratiques, comme dans les réunions mondaines d'un rang moins élevé, le décolletage des femmes est de mise, et souvent même de rigueur. C'est la toilette de soirée, exigée par le caprice de la mode ou la tyrannie des habitudes. Que cette coutume soit déplorable, il n'y a pas à en douter. On doit souhaiter qu'elle disparaisse, et, si l'on a quelque autorité dans de tels milieux, faire tous ses efforts pour que le remède soit apporté au mal. Mais, la coutume existant, coutume à laquelle pour certaines personnes du monde, du monde officiel surtout, il est si difficile de se soustraire, doit-on condamner les dames qui, dans cette toilette, vont au bal ? Plusieurs auteurs n'hésitent pas à les condamner avec sévérité. Leur sentiment leur paraît si justifié qu'ils croient dénuée de tout fondement l'opinion contraire. Parmi ces moralistes rigides, il nous suffira de citer ici Roncaglia, *Universa moralis theologia,* tr. VI, *De primo decalogi præcepto,* q. III, *De charitate,* c. VI, *De scandalo,* q. V, resp. 3, 2 in-fol., Venise, 1753, t. I, p. 184; Concina, *Theologia christiana dogmatico-moralis,* l. I, *In decalogum,* diss. IX, *De scandalo,* c. IX, § 12, n. 2-9, 10 in-4°, Rome, 1755, t. II, p. 154-157. D'après eux, ni les exigences de la mode, ni l'existence de la coutume n'excusent; et ils déclarent coupables de péché mortel les femmes qui s'y conforment, à cause des tentations graves dont elles sont volontairement l'occasion pour ceux qui les voient ainsi décolletées. La coutume, disent-ils, ne saurait rendre licite ce qui est intrinsèquement mauvais.

Cependant, la plupart des auteurs sont d'avis que la coutume est une raison suffisante pour excuser ces femmes de péché mortel, à moins que le décolletage ne soit excessif et réellement provocateur. Cf. Navarre, *Manuale confessariorum et pœnitentium,* c. XXXIII, *De superbia,* n. 19, in-4°, Venise, 1616, p. 388; Lessius, *De justitia et jure,* l. IV, c. IV, dub. XIV, n. 106-112, in-fol., Brescia, 1696, p. 654; Cajetan, *In IIam IIæ,* q. CLXIX, a. 2; Sylvius, *In IIam IIæ,* q. CLXIX, a. 2, 4 in-fol., Anvers, 1667, t. III, p. 898; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, *De primo decalogi præcepto,* c. VIII, *De vitiis charitati oppositis,* p. V, § 2, n. 61; tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto,* c. III, p. I, n. 16, 4°, n. 18, t. V, p. 171; t. VI, p. 107; Bonacina, *Tractatus de matrimonio,* q. IX, p. IX, n. 23, *Opera omnia,* 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322; Diana, tr. V, *De scandalo,* resol. XI, n. 3, *Opera omnia,* 9 in-fol., Lyon, 1667, t. VII, p. 333; Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento,* l. IX, disp. XLVI, n. 25, 3 in-fol., Lyon, 1637, t. III, p. 315; Tamburini, *Explicatio decalogi,* l. VII, c. VIII, § 8, n. 7, *Opera omnia,* 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. III, tr. III, *De præcepto charitatis,* c. II, dub. V, a. 2, n. 55, t. I, p. 343 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. I, tr. III, *De charitate,* c. II, a. 3, § 2, *De scandalo,* n. 513, t. I, p. 363; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De virtutibus,* c. III, *De charitate,* a. 2, § 3, p. I, sect. II, n. 239, t. I, p. 209; Berardi, *De recidivis et occasionariis,* tr. II, part. II, *De occasionibus particularibus quæ ut plurimum sunt voluntariæ,* a. 2, q. I, sect. III, n. 180-188, 2 in-8°, Rome, 1897, t. II, p. 218-224; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. I, l. II, divis. I, c. III, a. 2, § 1, n. 643, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 384. Aux raisons invoquées par les auteurs du sentiment opposé, ils répondent que la coutume assurément ne rend pas licite ce qui est intrinsèquement mauvais : par exemple, ce qui est contre le droit naturel; mais la question est précisément de savoir si un pareil décolletage est mauvais intrinsèquement. *Partes illas,* dit Lessius, *loc. cit.,* n. 112, p. 611, *nec natura, aut pudor humanus postulat absolute tegi;* et les Salmanticenses en donnent la raison : *quia non sunt partes ad lasciviam vehementer provocantes,* tr. XXVI, c. III, p. I, n. 16, t. VI, p. 107. Ce décolletage n'est coupable qu'en raison du danger qu'il peut entraîner pour la chasteté. Or, comme le fait remarquer saint Alphonse, *loc. cit.,* il est d'expérience que l'habitude de voir certains objets diminue de beaucoup la force de la concupiscence. Ainsi, ajoute le saint docteur, une femme donnera beaucoup plus de scandale, simplement en découvrant ses bras, là où ce n'est pas la coutume, qu'en montrant la partie supérieure de sa poitrine, si on y est habitué, *quia,* dit-il, *assuefactio efficit ut viri ex tali visu minus moveantur ad concupiscentiam, prout constat ex experientia.* Les auteurs récents s'appuient sur le même motif : *quum assueta minus phantasiam excitent,* Ballerini, *loc. cit.,* n. 239, t. I, p. 209; *ex consuetis non fit libido, nec passio.* Berardi, *loc. cit.,* n. 184, t. II, p. 220. Il arrive donc, par le fait de l'habitude, que les hommes et même les jeunes gens fréquentant ces réunions, sont peu ou point choqués, ni excités, par ces toilettes légères et tapageuses.

Que faut-il entendre par *moderatam vel immoderatam pectoris denudationem,* la première étant jusqu'à un certain point excusable, tandis que la seconde ne l'est pas ? Nul auteur ne s'est avisé de tracer une ligne de démarcation bien tranchée, par la raison bien simple que le degré de décolletage, que la coutume excuse de faute grave, dépend précisément de la coutume elle-même, qui varie considérablement suivant les contrées et les milieux. Sous ce rapport, il y a plus de liberté en Italie et dans les pays chauds qu'en Angleterre et dans les pays froids. Avec un corsage moins décolleté, une personne du nord peut bien plus scandaliser, qu'une femme du midi dont la poitrine serait plus à découvert. *Quamquam communissima sit doctorum sententia, non esse damnandam de peccato mortali moderatam in mulieribus pectoris denudationem, ubi talis vigeat consuetudo, plerumque tamen cujusmodi sit moderata aut immoderata denudatio, ideo fortasse non dicunt quod varia pro variis locis consuetudo esse possit.* Ballerini, *loc. cit.,* n. 239, *in nota,* t. I, p. 209. Lehmkuhl s'exprime de même : *quænam denudatio graviter peccaminosa dici debeat, a consuetudine multum pendet, loc. cit.,* n. 643, t. I, p. 384.

En certains endroits la coutume est si invétérée, si forte et si impérieuse, qu'elle excuse non seulement de faute grave, mais aussi de péché véniel. Il en serait ainsi, par exemple, pour une femme du monde officiel et qui ne pourrait, sans de grands inconvénients, se singulariser. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis, loc. cit.,* n. 188, t. II, p. 223. En pratique cependant, il semble presque toujours possible à une femme, par des ajustements, des dentelles, des rubans, ou ornements de ce genre, de diminuer le décolletage, de manière à le ramener aux limites de la modestie, sans

éveiller les susceptibilités de son entourage, et sans s'attirer les censures et la malveillance du milieu mondain que, vu son rang, elle est obligée de fréquenter.

Les nombreux auteurs précédemment cités et qui, dans une si large mesure, tiennent compte de la coutume comme circonstance atténuante, sont cependant unanimes à déclarer coupable de péché mortel une femme qui arriverait au bal ainsi décolletée, quand ce n'est pas l'habitude, ou qui ferait des efforts pour introduire une mode aussi dangereuse et aussi répréhensible. Sa présence exciterait certainement les passions mauvaises, et l'on ne pourrait plus, pour l'excuser, invoquer l'axiome : *ex consuetis non fit libido.* Ce qui est extraordinaire, en effet, attire davantage l'attention, et provoque à un plus haut degré la concupiscence : *insolita enim magis movent.* Cf. Lessius, *De justitia et jure,* l. IV, c. IV, dub. XIV, n. 112, p. 654; Tamburini, *Explicatio decalogi,* l. VII, c. VIII, § 8, n. 7, t. I, p. 207.

5. A la question du costume se rattache celle des bals masqués, ou travestis. Plusieurs auteurs les condamnent *a priori* et très sévèrement, à cause du *periculum peccandi,* qui s'y trouve presque constamment, d'après eux. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue,* VI[e] partie, c. I, n. 651, 2°, t. I, p. 295. Masqués, les danseurs et danseuses peuvent plus facilement, sans risquer d'être reconnus, se donner des libertés qu'ils n'auraient pas osé prendre à visage découvert. Sous le masque donc se glissent quelquefois une intention plus mauvaise et un plus pressant danger. Est-il vrai cependant que les déguisements, sous lesquels se cachent danseurs et danseuses, sont toujours une occasion favorable à de plus grands, ou à de plus nombreux désordres? Il en est souvent ainsi; ce serait une erreur de le nier; mais cette règle est loin d'être sans exception. On a même prétendu, et non sans fondement, car l'expérience en fait foi, qu'il n'y a de danger, dans les bals masqués, que pour ceux ou celles qui l'y cherchent délibérément. Très souvent, en effet, non seulement la figure est cachée par le masque, et tout décolletage en est nécessairement banni; mais même la taille la plus élégante est dissimulée sous un ample domino. La coquetterie ne subsiste que dans la chaussure. Un bas tricoté à jours, un soulier de soie ou de satin, sont le critérium, parfois bien trompeur, par lequel on cherche à deviner l'âge et les charmes de la personne ainsi travestie. Telle qui a déjà près de cinquante ans profite de ce subterfuge pour laisser croire qu'elle n'en a qu'une vingtaine. Pour elle, un bal ordinaire où elle paraîtrait ce qu'elle est réellement, ne présenterait aucun danger. Un bal masqué, au contraire, peut illusionner son danseur, et l'illusionner elle-même. Si une passion de quelques heures naît de cette double illusion, c'est parce qu'elle a été volontairement provoquée, et que, d'une part, une ruse féminine, et, de l'autre, l'imagination, ont considérablement exagéré des attraits qui, en réalité, se réduisaient à bien peu de chose, ou peut-être même n'existaient absolument pas.

Si ce danger se rencontre, c'est surtout dans les bals masqués publics, où l'erreur est plus facile. Mais il se trouve plus rarement dans les bals travestis des salons, ou des réunions de famille. C'est, alors, simplement un genre d'amusement particulier, qu'on ne doit pas, en général, considérer comme une excitation au mal. Ces travestissements, parfois bizarres, peuvent devenir un danger, sans doute; mais souvent, aussi, ils ne sont qu'une innocente récréation. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, a. 1, q. I, sect. II, n. 177, obj. 3[a], t. II, p. 213.

2° *Actes : attouchements, rapprochements, enlacements.* — Quand le genre de danse adoptée donne lieu à des gestes inconvenants, à des attouchements indiscrets, à des rapprochements trop intimes entre adultes des deux sexes, à des postures déshonnêtes, à des enlacements ou embrassements, *amplexus,* qui surexcitent les passions charnelles, il est évident que la danse, alors, ne reste plus dans les limites d'un simple amusement, mais qu'elle constitue, pour les danseurs et les danseuses, comme aussi pour les spectateurs, un danger véritable et une occasion prochaine de péché. Ces danses ne sauraient donc, en aucune façon, *ratione modi saltandi,* être permises, ou tolérées. Mais quelles sont celles qui rentrent nettement dans cette catégorie de danses mauvaises et illicites?

Pour répondre à cette question avec la précision désirable, il n'est pas nécessaire de faire ici l'exposé détaillé de toutes les danses usitées de nos jours. Les anciens Grecs avaient plus de deux cents espèces de danses. Cf. Athénée, *Dipnosophistes,* XIV, p. 630. Sous ce rapport les peuples modernes ne sont pas moins riches. L'Angleterre, à elle seule, en avait plus de cinq cents, au début du XVIII[e] siècle. Cf. *Dancing-Master,* 2 in-8°, Londres, 1716. Chaque nation, parfois chaque province, a eu, et a, souvent encore, ses danses favorites. Ces danses nationales et locales ont, bien des fois, franchi les frontières des contrées qui les virent naître. Transportées ailleurs, et plus ou moins modifiées par les caprices de la mode et l'influence des milieux, elles ont eu leur temps de vogue et d'éclat. Puis, elles ont décliné, et ont laissé la place à d'autres plus en faveur; mais, ordinairement, sans disparaître complètement, et en se fusionnant avec celles-ci, de façon à former peu à peu une infinité de variétés. Pour les décrire toutes, même d'une manière sommaire, il faudrait plusieurs volumes. Ce serait, en outre, absolument inutile pour le but que nous nous proposons. Au point de vue théologique, le seul que nous devions envisager ici, il suffit de les ranger en trois classes parfaitement distinctes : 1. les danses honnêtes; 2. les danses franchement mauvaises, par leur indécence et leur obscénité; 3. les danses douteuses et dangereuses. Ce n'est que par rapport à ces dernières qu'il peut y avoir des difficultés pratiques à porter un jugement. Les premières, en effet, sont évidemment permises, et honni soit qui mal y pense. Les secondes doivent être sévèrement prohibées, sans exception possible. Mais les autres? Et celles-ci sont légion, car, entre les naïves rondes de l'enfance, ou les honnêtes divertissements en usage dans les familles qui se respectent, et les inventions lubriques des milieux interlopes, il y a place pour une série indéfinie de termes intermédiaires, se rapprochant plus ou moins de ces deux extrêmes si différents : la simple récréation, le jeu, le délassement, et la corruption savamment organisée et érigée en système.

Parmi ces danses considérées comme douteuses, il y en a peu où le danseur ne soit amené à saisir la danseuse par la main. A moins qu'il n'y mette de la passion, ou une intention mauvaise, cet acte n'est pas, en soi, peccamineux. *In choreis autem leviter apprehendere manum fœminæ, vel non erit culpa, vel ad summum venialis.* S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, tr. IV, c. II, dub. II, n. 429, t. II, p. 240. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto,* c. III, p. I, n. 18, t. VI, p. 107.

Mais certaines danses, très en vogue de nos jours, telles que la valse, la polka, la mazurka, la rédowa, la scottish, le galop, etc., sont bien plus osées et bien autrement dangereuses. D'après les lois qui en régissent l'ordonnance, elles exigent, en effet, non seulement que le danseur tienne par la main la danseuse, et entrelace ses doigts avec les siens; mais qu'il s'approche de plus en plus d'elle, jusqu'à la saisir par la taille, l'enlacer dans ses bras, et la serrer sur sa poitrine. Quelquefois la tête de la danseuse se penche voluptueusement sur

l'épaule de son cavalier, comme si elle s'abandonnait à lui. D'autres fois, surtout dans les danses à allure rapide, la danseuse est, à diverses reprises, soulevée par le danseur, ou bien elle saute en s'appuyant sur lui : tout cela, aux sons d'une musique enivrante; dans un milieu saturé d'une douce chaleur, ou de parfums pénétrants; sous la vive lumière de lustres nombreux qui, par leur éclat, ajoutent encore à la fascination de cet ensemble, où tout semble réuni pour séduire les yeux et le cœur.

Ces rapprochements, ces contacts et les dangers auxquels ils donnent lieu, se produisent surtout dans ce qu'on appelle les danses tournantes. La forme type de celles-ci est la valse, en allemand *Walzer,* du verbe *wälzen,* tourner en cercle. Cette danse, l'une des plus fascinantes, était française depuis quatre cents ans, mais elle avait été un peu oubliée en France, quand elle y fut, comme une chose nouvelle, importée d'Allemagne, en 1795. Cf. Castil-Blaze, *L'académie de musique,* n. 18, 2 in-8°, Paris, 1847-1856, t. II, p. 71; Fétis, *Dictionnaire de musique,* v° *Valse,* 8 in-4°, Paris, 1860-1865. C'est pour l'Allemagne la danse de prédilection, et les compositeurs célèbres, Strauss, Farbach, Metra, ont écrit pour la valse des morceaux très remarquables. La règle fondamentale de la valse est que chaque couple de danseurs, composé d'un cavalier et d'une dame, fait un tour sur lui-même et, par ces évolutions successives, décrit en tournoyant, en même temps que les autres couples, parfois fort nombreux, un cercle ou une ellipse, suivant la forme de la salle affectée au bal. Il y a plusieurs espèces de valses : les unes sont à allure plutôt modérée, et les autres à mouvement rapide, selon que le mouvement du danseur est à trois ou à deux temps.

La polka a été importée de Pologne en France, vers 1845, ainsi que la mazurka qui est la danse nationale polonaise. Celle-ci est d'un mouvement un peu moins vif; mais la polka est une danse tournante à deux temps. Pendant les évolutions et durant tout le tourbillon de la danse, le cavalier passe son bras droit autour de la taille de la danseuse, dont le bras gauche repose sur l'épaule du cavalier. En même temps, celui-ci lui soutient la main droite dans sa main gauche, à la hauteur de la ceinture. La rédowa, danse bohême, est une sorte de valse, qui participe à la fois de la polka et de la mazurka. Cf. G. Vuillier, *La danse,* c. VIII, *La valse et la polka; les bals publics,* in-4°, Paris-Milan, 1899, p. 201-249.

Comme son nom l'indique, la scottish est d'origine écossaise. Cette danse a beaucoup d'analogie avec la polka qu'elle a précédée en France, mais qui l'a de beaucoup éclipsée. Le mouvement de la scottish est plus lent, quoiqu'elle soit aussi et peut-être plus voluptueuse encore.

Que ces rapprochements entre personnes de différents sexes, ces contacts, ces enlacements, tous ces *amplexus* des danses tournantes soient très dangereux, puissent donner lieu souvent à de fortes tentations, et occasionnent fréquemment des fautes graves, ce n'est que trop évident. Les gens du monde les moins suspects de scrupules déplacés le reconnaissent eux-mêmes :

> Si vous n'avez jamais vu d'un œil de colère
> La valse impure, au vol lascif et circulaire,
> Effeuiller en courant les femmes et les fleurs...
>
> Victor Hugo, *Feuilles d'automne,* 23.

> La valseuse se livre avec plus de langueur...
>
> A. de Musset, *A la mi-carême,* IV.

D'autres, comme M. de Saint-Laurent, *Quelques mots sur les danses modernes,* ne craignent pas de dire que la valse et ses dérivés : polka, mazurka, scottish, etc., sont une « véritable excitation à la débauche, un prélude ou une réminiscence des plus coupables voluptés ». *Revue des Deux Mondes,* 1er novembre 1865, p. 204. Cf. Deschamps, *Le mari au bal,* 2 in-8°, Paris, 1846; De Goncourt, *Mystères des théâtres,* in-8°, Paris, 1853; *La Société française pendant le Directoire,* 2 in-8°, Paris, 1864; Mme de Bassonville, *Le monde tel qu'il est* in-8°, Paris, 1853; *La jeune fille chez tous les peuples,* in-8°, Paris, 1861; *L'entrée dans le monde,* in-8°, Paris, 1862.

Qu'il en soit souvent ainsi, ce n'est malheureusement que trop vrai. Mais peut-on transformer ce verdict sévère en règle générale? Au point de vue théologique, y a-t-il là un acte essentiellement et intrinsèquement mauvais? En d'autres termes, parce qu'une personne a dansé une valse, une polka, ou une scottish, doit-on et peut-on, sans plus d'examen, la juger *a priori* coupable de péché mortel? Une affirmation d'une telle étendue et d'un pareil absolutisme serait certainement exagérée. Les *amplexus,* dont il est ici question, ne sont pas toujours en soi, *metaphysice et theorice loquendo,* mortellement coupables. Ils ne constituent une faute grave qu'en raison de la passion charnelle dont ils seraient la manifestation, ou qu'en proportion du danger auquel ils exposent la vertu de ceux qui se les permettent. Si l'on suppose qu'il n'y ait pas de passion charnelle, et cette supposition n'est pas chimérique, car il serait absurde de croire que toutes les personnes amenées, quelquefois par une rencontre fortuite, ou pour tout autre motif, à danser ensemble, s'aiment, par ce seul fait, d'un amour impur et passionné; si, en outre, les circonstances amoindrissent le péril qui naît d'ordinaire de ces rapprochements, la faute sera d'autant diminuée et pourra même totalement être évitée. Ces *amplexus,* faits par manière de jeu, ou par suite d'usages reçus auxquels il est parfois très difficile de se soustraire, ne doivent donc pas être considérés comme ayant toujours pour premier mobile la passion. Dès lors, ils n'en sauraient avoir la malice, et ils sont loin de présenter l'extrême gravité que certains rigoristes prétendent y trouver toujours. Le jeu, le divertissement, la récréation, disons même la légèreté, sont parfois une circonstance atténuante; les usages reçus en sont une également. Cette remarque contre laquelle beaucoup seraient portés peut-être à s'insurger, en la taxant, à première vue, de laxisme, est cependant très fondée en fait et en droit. Depuis longtemps, d'ailleurs, elle a été clairement formulée par les princes de la théologie. *Multa si serio fierent,* dit l'angélique docteur, *gravia peccata essent, quæ quidem* JOCO FACTA, *vel nulla, vel levia sunt... Aliqua enim sunt peccata propter solam intentionem (pravam) quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem (recreationem) fertur... et in talibus ludus excusat a peccato, vel peccatum diminuit. Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLXVIII, a. 3, ad 1um. Le jeu a pour intention première le divertissement, la récréation. Plus cette intention est vive, plus elle est prépondérante, et plus, dans les actes qui ne sont pas en soi intrinsèquement mauvais, elle écarte une intention vicieuse qui s'y glisserait peut-être et même très probablement, si l'esprit n'était pas si fortement distrait par une autre préoccupation : celle du divertissement lui-même.

Quelques pages auparavant, saint Thomas était entré, à ce sujet, dans d'autres détails. S'étant posé la question : *Utrum in tactibus et osculis (inter virum et fœminam) consistat peccatum mortale?* il répond : *Osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem, seu speciem suam, non nominant peccata mortalia; possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem, aut rationabilem causam.* IIa IIæ, q. CLIV, a. 2. Quand les usages reçus s'imposent comme une espèce de tyrannie, à laquelle on ne peut se soustraire, sans s'aliéner l'esprit de ceux avec qui on est cependant

obligé de vivre; et quand ces usages existent par rapport à des actions qui sont dangereuses, il est vrai, mais qui ne sont peccamineuses que *propter pravam intentionem;* ces usages ne rentrent-ils pas alors dans ce que saint Thomas appelle *consuetudinem patriæ,* ou *aliquam necessitatem,* ou encore *rationabilem causam,* qui justifie, jusqu'à un certain point, le concours qu'on y prête, et, par là même, écarte un peu le danger? Cf. Sylvius, *In II*am *II*æ, q. CLIV, a. 4, concl. I, II, IV, t. III, p. 852-855.

Les Salmanticenses ont également traité tout au long cette question délicate, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto,* c. III, § 1, n. 27; § 3, n. 34-48, t. VI, p. 109-113 : *Si prædicti tactus, oscula et amplexus fiant inter virum et fœminam juxta morem patriæ... sunt honesta,* n. 27, t. VI, p. 109; *tactus et oscula et amplexus inter virum et fœminam habita, dummodo non sint nimis turpes, tantum habent malitiam venialem si fiant ex vanitate, aut levitate jocosa, et absque delectatione venerea,* n. 36, p. 111; *quod si plures hujusmodi tactus, absque necessitate admissi, communiter tanquam lascivi et venerei ad mortale damnantur, nequaquam id habent ratione delectationis naturalis (id est pure sensibilis), præcise secundum se spectatæ, sed quia raro in ea sistunt, ita ut non inferant supradictam commotionem et delectationem venereamm, vel saltem ejus periculum, a quibus, non vero ab ipsa naturali (sensibili) delectatione, solent etiam communiter tactus lascivi et venerei nuncupari, indeque ad culpam imputari,* n. 43, p. 112. Ils font ensuite cette remarque très judicieuse que si, de leur essence et dans la généralité des cas, les *oscula, tactus et amplexus* étaient ordonnés *ad venereamm delectationem,* comme le prétendait Cajetan, jamais ils ne seraient faits sans péché, même quand ils ne sont employés que comme manifestation d'une amitié honnête, ou d'une affection très légitime. Alors, ils sont très permis, suivant saint Thomas lui-même et la très grande majorité des théologiens. La pensée de saint Thomas, continuent les Salmanticenses, est donc que ces actes ne sont de leur nature ni libidineux, ni péchés mortels; mais cela dépend de la fin que se propose celui qui agit, et qui les ordonne à cette fin. S'il a l'intention de ne se procurer par eux qu'une délectation simplement sensible, et non voluptueuse et vénérienne, cette fin n'étant pas gravement coupable, on doit en conclure qu'il n'y a pas là de péché mortel : *cum ordinet illa oscula et amplexus ad captandam delectationem naturalem (mere sensibilem), et talis finis mortalis non sit, hinc est quod nec dicta oscula, tactus et amplexus, ob talem delectationem tantum facta, et secluso periculo ulterioris venereæ delectationis, sint mortalia,* n. 44, t. VI, p. 112.

Peu importe, objectait Cajetan, l'intention que se propose dans ces actes celui qui les fait. Cette intention du sujet ne peut changer celle que ces actes ont comme d'eux-mêmes, et que la nature leur impose : *semper enim inclinatio naturalis rerum ipsas consequitur.* Or, ajoutait-il, *delectatio naturalis, etiam mere sensibilis, secundum sensum tactus in osculis et aliis tactibus, ab ipsa natura directe ordinatur ad venerem et ad coitum. Ergo ab hoc ordine nequit ab operante retrahi.* Cf. *op. cit.,* n. 39, t. VI, p. 111.

Comment un esprit aussi subtil et délié que Cajetan est-il tombé dans une telle confusion, et en est-il venu au point de faire un pareil sophisme? Les Salmanticenses lui répondirent avec raison *: Neganus antecedens, loquendo de tactibus, osculis et amplexibus, ut sunt sensui tactus naturaliter delectabilia; et illud concedimus solum in quantum sunt venerea; quia, solum in quantum sunt libidinosa, illa ad coitum ordinant natura et homines lascivi, ut experientia liquet; alii vero tactus solum ex fine operantis ordinantur ad coitum; non vero ex se,* n. 45, p. 112.

Ces auteurs font ensuite remarquer que cela est incontestable en théorie, *speculative et metaphysice loquendo.* En pratique cependant, vu la corruption de la nature humaine, et la force de la concupiscence qui entraîne vers les voluptés coupables, très souvent ces *oscula et amplexus* sont péchés mortels; car il est presque impossible, tant la pente est glissante, que de la délectation purement sensible provenant *ex osculis et amplexibus,* on n'en arrive bientôt au désir et à la recherche de la délectation vénérienne : *sunt enim hæc satis propinqua, et una delectatio est via ad aliam. Vix enim erit homo qui virginem, ob delectationem naturalem osculetur, quin transeat ad carnalem,* n. 48, t. VI, p. 113. Ces mêmes savants auteurs ont également approfondi cette question, et l'ont exposée avec de très amples développements, dans le traité XIIIe, *De vitiis et peccatis,* disp. X, § 1, n. 211-217, *Cursus theologicus,* 21 in-8°, Paris, 1876-1883, t. VII, p. 384-418.

Saint Alphonse reconnaît aussi que la circonstance du jeu, comme aussi celle des habitudes reçues, sont des circonstances très atténuantes, au point de diminuer la faute, et même parfois de la faire totalement disparaître : *Si oscula, amplexus, compressiones manuum et similia non obscœna, fiant ex joco, levitate, petulantia, imo etiam sensualitate, sive affectu sensuali ac naturali (dummodo non cum delectatione venerea, et si præter intentionem suboriatur, ea repulsa, ac tunc abstinendo ab illis), venialem culpam non excidit. Theolog. moral.,* l. IV, tr. IV, *De sexto et nono præcepto decalogi,* c. II, dub. I, n. 417, 418, t. II, p. 233. Et plus loin, il ajoute : *Licet, etiam prævisa pollutione,... equitare..., etiam causa recreationis, et honestas choreas ducere,* l. IV, tr. IV, n. 483, t. II, p. 267.

Dans son traité *De recidivis et occasionariis,* Berardi explique comment les *amplexus* des danses tournantes, telles que la valse, la polka, la mazurka, etc., peuvent parfois n'être pas, en pratique, gravement coupables. A première vue, dit-il, on a peine à comprendre comment un jeune homme et une jeune fille si étroitement enlacés et pressés l'un contre l'autre, peuvent rester à l'abri de tentations graves et n'être pas exposés à y consentir. En fait, très souvent ils succombent par pensées impures et désirs mauvais. Cependant, il n'en est pas toujours ainsi. On le sait par l'aveu même des personnes qui, après avoir fréquenté ces danses, sont revenues à de meilleurs sentiments. Converties, alors, et souhaitant de mettre ordre à leur conscience, elles révèlent en toute franchise ce qui s'est passé en elles, à ces moments troublés de leur vie. D'une part, la volonté de s'amuser, l'entraînement de la danse elle-même, l'agitation qui en résulte, la distraction, la fatigue, sont, bien des fois, un obstacle aux tentations et au soulèvement des passions, ou contribuent à les apaiser plus vite. *Fatigatio, tripudium, saltatio, agitatio, distractio, defatigatio, etc., malitiæ et libidini aditum præcludunt, aut illam cito evanescere faciunt.* En outre, celui qui danse dans une réunion choisie, ou dans un bal de société, doit apporter tous ses soins à danser suivant les règles de l'art. Il ne le pourrait, à moins d'être très habile, si son imagination poursuivait, à ce moment, des rêves lascifs. *Qui saltat attendere debet ad bene saltandum. Si quis enim malitia præoccupetur libidinemque foveat, bene saltare minime potest, maxime si saltandi artem non optime calleat. Audivi etiam virum dicentem quod impedimentum physicum haberetur; atque insuper ipse pudor efficit ut viri motus carnales impedire satagant, ne turpiter commoti ab aliis conspiciantur. Audivi quoque fœminam dicentem quod fœminæ magis manuum constrictionibus quam amplexibus commoventur. Amplexus enim tanquam legem choreæ accipiunt; manuum vero constrictiones tanquam signum*

amoris habent. Reapse dicit Descuret quod fœmina non commovetur, nisi amet. Berardi, *op. cit.*, part. II, c. I, a. 1, q. I, n. 177, object. 2ª, 2 in-8°, Rome, 1897, t. II, p. 211 sq.

La raison tirée de la difficulté de la danse, et invoquée par Berardi pour montrer que, bien des fois, le danger est moins grand qu'on ne le supposerait à première vue, paraîtra plus probante encore, si l'on réfléchit que la danse, telle qu'elle est pratiquée à notre époque, est un art qu'on doit apprendre si on veut le posséder, et où tous ne peuvent exceller, pas plus que dans la musique ou la peinture. Mme de Staël observait déjà que, de son temps, la danse était « remarquable par son élégance et la difficulté des pas ». *Corinne,* VI, 1, 2 in-8°, Paris, 1807. De nos jours, cet art est devenu si compliqué qu'il exige, pour y réussir, des exercices fréquents. Les danseuses de profession se fatiguent, chaque jour, pendant plusieurs heures, à répéter, devant leur psyché, les divers pas de la danse, pour se familiariser avec eux, et parvenir à les exécuter avec aisance, élégance et précision. Cf. Mlle Bernay, *La danse au théâtre,* in-8°, Paris, 1890. Le musicien exerce ses doigts, en parcourant sans interruption le clavier de son instrument, de haut en bas et de bas en haut : il leur donne ainsi de la souplesse, de l'agilité et de la régularité. Le danseur ou la danseuse exercent leurs pieds, et mettent à ce travail autant ou même plus d'ardeur et de persévérance que le pianiste n'en apporte à l'exécution de ses interminables gammes. La polka, la mazurka, la rédowa, etc., sont toutes des danses tournantes, et des modifications de la valse; mais elles en diffèrent, et se distinguent aussi entre elles par la différence « du pas ». Le « pas de la valse » n'est pas celui de la polka, comme le pas de la rédowa n'est point celui de la scottish, etc. Le pas de la valse se compose de trois parties : un pas glissé, un assemblé, et un second pas glissé. En d'autres termes, le pied qui a glissé d'abord se détache de l'autre qui glisse à son tour. Tout cela s'exécute en tournant. Dans la terminologie chorégraphique, un glissé est un pas de danse par lequel on passe le pied doucement devant soi, en touchant légèrement le plancher. « L'assemblé » est un pas de la danse par lequel se réunissent les deux pieds suivant la troisième position considérée comme la plus naturelle pour finir la danse. On entend par *positions* les différentes manières de poser les pieds l'un par rapport à l'autre. Il y en a cinq, suivant les règles de l'art. Dans la première, les pieds sont disposés en équerre, les deux talons se touchant. Dans la seconde, les pieds gardent la même situation respective, mais les talons sont écartés de la longueur du pied. La troisième, nommée aussi emboîture, ramène un pied devant l'autre, mais croisé avec lui, au droit du coup de pied, les jambes étant serrées l'une contre l'autre. La quatrième position détache les deux pieds, et porte l'un d'eux en avant, à la distance de la longueur du pied. La cinquième, enfin, croise les pieds, en mettant la pointe de l'un au talon de l'autre. Ces cinq positions sont en usage en France depuis le XVIIIe siècle. Elles sont fondées sur la nature elle-même, et réglées par l'expérience et le sens de l'esthétique. Mais il y a aussi de fausses positions, parce qu'elles sont, en quelque sorte, contre nature, et on ne doit jamais les employer dans les danses de salon. Elles servent, dans les danses de théâtre, pour produire quelquefois certains effets particuliers, comme serait, par exemple, celle des pieds tournés tous les deux du même côté, ou ayant les deux pointes l'une vers l'autre. Cf. Fertiault, *Histoire anecdotique et pittoresque de la danse,* in-12, Paris, 1854; Blasis et Lemaître, *La danse,* in-12, Paris, 1875; A. Czerwinski, *Brevier der Tanzkunst,* in-8°, Leipzig, 1879; Zorn, *Grammatik der Tanzkunst,* in-8°, et 2 atlas in-4°, Leipzig, 1887.

Le pas de la valse actuelle n'est pas toujours celui de la valse classique. Il consiste aussi à faire, en tournant, cinq glissés suivis d'un assemblé, dans les six temps qui forment deux mesures musicales. De cette façon, ce pas répond à deux temps, ou à deux pas de la valse classique. Pour le pas de polka, on frappe alternativement des deux pieds, trois temps sur quatre. Au quatrième temps, le pied reste levé, et c'est lui qui commence les frappés suivants. Le pas de mazurka comprend deux parties. Dans la première, c'est-à-dire pendant les trois temps de la première mesure, un pied se pose en avant et l'autre le chasse; le même pied saute légèrement, et la jambe opposée se lève en arrière. Dans la deuxième partie du pas de mazurka, les deux pieds posent successivement à terre sans sauter, et marquent les trois temps de la mesure.

Les attitudes et les mouvements, inspirés par l'art chorégraphique, ne sont exécutés parfaitement que par les danseurs ou danseuses de la scène, dont c'est la profession.

Il est aisé de comprendre que l'attention nécessaire pour observer, aussi exactement que possible, toutes ces règles minutieuses et une foule d'autres, dont il est inutile de parler ici, soit pour le danseur et la danseuse, exposés aux regards malicieux des spectateurs, la cause d'une préoccupation qui diminue d'autant le danger provenant des rapprochements et des enlacements, que les danses exigent pour la plupart. Cf. Menestrier, *Des ballets anciens et modernes,* in-12, Paris, 1682; Rameau, *Le maître à danser,* in-8°, Paris, 1725; De Cahusac, *Danse ancienne et moderne,* ou *Traité historique de la danse,* 3 in-12, Paris, 1754; Magny, *Principes de chorégraphie,* in-8°, Paris, 1765; Compan, *Dictionnaire de la danse,* in-8°, Paris, 1803; Noverre, *Lettres sur la danse,* 2 in-8°, Paris, 1807; Baron, *Lettres sur la danse ancienne et moderne, civile et théâtrale,* 2 in-8°, Bruxelles, 1825; Castil-Blaze, *La danse et les ballets depuis Bacchus jusqu'à Mlle Taglioni,* in-12, Paris, 1832; Labat, *Études sur l'histoire de la musique,* 2 in-8°, Montauban, 1852; Lacroix, *Ballets et mascarades depuis Henri III,* 2 in-8°, Genève, 1868; Escudier, *Dictionnaire de musique,* in-12, Paris, 1872; Gaston Vuillier, *La danse,* in-4°, Paris-Milan, 1899.

La danse appelée galop est une des plus dangereuses. Elle est originaire de Hongrie, est à deux temps et à mouvement très vif. Souvent elle sert de figure finale au quadrille. Dans celui-ci, un nombre pair de couples de danseurs et de danseuses exécutent des contre-danses, c'est-à-dire qu'un couple arrive au point occupé par le couple opposé, quand celui-ci le quitte. Cf. Mme de Genlis, *Les mères rivales,* 4 in-12, Paris, 1800, t. II, p. 45. C'est, en effet, l'essence de la contre-danse que des couples de danseurs, placés vis-à-vis, fassent, à l'opposite les uns des autres, des pas et des figures semblables. Le nombre de couples n'est pas nécessairement quatre dans le quadrille; mais il peut être plus nombreux, car ce mot vient de l'italien *quadriglia,* corruption de *squadriglia,* escadrille, petite escadre, petite bande. Cf. G. Vuillier, *La danse,* c. VIII, p. 214, 219, 223, 231; c. X, p. 293, 296. Dans le galop, qui trop souvent est le bouquet final de ces réjouissances, le cavalier tient de la main droite la danseuse par la taille, tandis que celle-ci s'appuie sur lui de la main gauche. Les deux mains se tiennent en avant, l'une l'autre. Le pas de galop est « une suite de chassés ». Le chassé consiste à ramener un pied derrière l'autre qu'on avance aussitôt, comme quand les militaires changent de pied pour se mettre au pas. Ce mouvement ne doit pas prendre plus d'un temps, c'est-à-dire pas plus d'une demi-mesure. Cf. G. Vuillier, *La danse,* c. VIII, p. 203 sq., 209 sq.

On se rend compte facilement par là du danger que présente le galop, au point de vue de la morale. Le pas de galop est une suite de chassés ou de sauts, là dame

ayant en avant le pied droit et le cavalier le pied gauche. Le pied de derrière chasse constamment le pied de devant. Le danseur et la danseuse se tenant, en outre, par la main, et étant presque l'un sur l'autre, tandis que se succèdent ces mouvements saccadés et rapides, il est difficile d'imaginer, *propter seducentissimas approximationes pectoris ad pectus et vultus ad vultum*, quelque chose de plus inconvenant et de plus troublant, autant pour les danseurs et les danseuses que pour les spectateurs. Il produit pour les uns et les autres une sorte d'enivrement passionné. De là ces vers de P. Lebrun :

> Si la valse s'emporte au galop favori,
> Plus aimé du valseur qu'agréable au mari...
> *Épitres. Le roi de Grèce.*

Voici, d'autre part, la remarque faite à ce propos par Berardi : *Propter saltationem istam nimis concitatam, mulieres, quamvis ubera satis vel etiam perfecte cooperta habeant, magnam nihilominus (his partibus nimium se agitantibus) malitiosorum obtutuum occasionem viris præbere possunt. Peccatum istud (quod tamen attenta etiam difficultate hunc aspectum evitandi, non præpropere judicari debet mortale) committi potest, non solum ab iis qui saltant, sed etiam ab illis qui fœminas saltantes conspiciunt; multo magis quia interdum immodestia ad prædicta non restringitur, sed ad aliquid pejus extenditur. Audivi qui dixit magis facile esse ut quis peccet choreas aspiciendo, quam in ipsis choreis saltando; idque forsan verum est. In primo casu adest tota commoditas considerandi, et libidinem fovendi; in secundo autem, agitatio, distractio et tripudium minorem libidini aditum relinquunt. Adverti potest demum quod aspectus malitiosi, quamvis frequentiores sint in viris, accidere possunt etiam in fœminis, ut puta, si ipsæ, in juvenes turpiter commotos, oculos figerent. De recidivis et occasionariis*, part. II, c. I, a. 1, q. I, sect. II, n. 173, t. II, p. 208 sq.

La danse moderne appelée *cancan* est plus inconvenante encore. Elle est souvent exécutée avec des sauts exagérés, accompagnés de gestes lascifs. Elle n'est dansée que dans les bals publics, et jamais dans un salon qui se respecte. Il peut en être également ainsi, en certains endroits, de la danse appelée *cotillon*, et dans laquelle un ou deux danseurs mènent le branle, c'est-à-dire conduisent tous les autres qui doivent répéter après eux ce qu'ont fait les premiers. Cf. *Paris-Magazine*, 3 mars 1867; G. Vuillier, *La danse*, c. X, p. 307-309. Le *cake walk*, qui a fait fureur dans tous les salons et qui est le quadrille américain, est aussi bien leste.

3° *Le lieu.* — L'endroit où se font les danses, comme aussi le milieu ambiant, sont des éléments à considérer, quand on veut juger sainement de la moralité d'une danse. Pour bien des motifs, les bals de campagne, d'auberges, de faubourgs, de barrières, paraissent plus dangereux que ceux de salons ou de sociétés. Il faut bien reconnaître, en effet, que la grossièreté des danses de campagne et de celles des gens de bas étage, ouvre la porte à toutes sortes d'abus et de désordres, tels que : paroles trop libres, gestes inconvenants, postures risquées, ou franchement déshonnêtes, embrassements passionnés faits en public, sans pudeur ni réserve. Quoique la corruption se cache aussi parfois sous les dehors de l'éducation la plus raffinée, il y a cependant, en général, plus de décence et de retenue dans les salons. Une jeune fille n'y danse, d'ordinaire, qu'en présence de ses parents. Ceux-ci sont plus ou moins vigilants; mais, enfin, ils sont là. Il n'en est pas de même à la campagne, où les jeunes filles, beaucoup plus libres dans leurs allées et venues, échappent souvent à la surveillance de leurs père et mère. Dans les classes élevées de la société, une jeune fille ne pourrait, sans se déshonorer, aller seule au bal, ou en revenir de même ou bien y aller et en revenir en compagnie de quelqu'un qui ne serait pas son très proche parent. Les sorties de ce genre sont moins rares chez les filles du peuple, qui, par suite, sont plus exposées à tomber dans une faute grave, ou à y faire tomber ceux qui, connaissant leurs habitudes, peuvent en profiter pour commettre plus facilement le mal.

4° *Le temps.* — Quand les danses sont fréquentes et régulières, comme, par exemple, dans les campagnes ou dans les petites villes, tous les dimanches et jours de fêtes, il est très rare qu'elles restent un simple amusement. Elles deviennent, au contraire, une occasion d'intimités et de rencontres pour des personnes de différents sexes, qui trouvent ainsi le moyen de donner à leur passion un aliment dont elles sont toujours avides. On ne devrait pas porter un jugement aussi sévère sur les danses qui ne se présentent pas avec ce caractère de fréquence, de régularité et d'habitude, comme celles, par exemple, qu'on organise accidentellement dans un salon, à propos de circonstances spéciales : réjouissances de famille, signature d'un contrat, noce, baptême, etc. Ce n'est pas à dire que ces danses-là soient toujours innocentes. Elles gardent les nombreux inconvénients inhérents à leur nature, et dont nous avons déjà parlé; mais, du moins, elles n'ont pas ceux qui proviennent de l'habitude. La fréquence des mêmes occasions fait que la passion s'enflamme, tandis que, par l'effet de la même cause, la pudeur, au contraire, s'affaiblit, et l'horreur du mal disparaît de plus en plus de la conscience relâchée.

Le carnaval est une époque où les danses sont particulièrement dangereuses, et donnent lieu aux plus graves désordres. Ces réjouissances bruyantes, lointain écho des saturnales païennes, ne sont que pour trop d'âmes l'occasion de chutes déplorables. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis*, part. II, c. I, a. 4, *De bacchanalibus*, t. II, p. 235-238.

La nuit également, le danger est plus grand que le jour.

II. EX PARTE SUBJECTI. — Ce n'est pas assez, en pratique, d'examiner quel danger présentent objectivement les danses, en raison des circonstances qui les entourent. Il faut aussi et surtout considérer quel est ce danger, par rapport aux personnes à l'égard desquelles on a une décision à prendre, ou à notifier. C'est par l'oubli trop fréquent de cette circonstance personnelle et essentielle, qu'on est exposé si souvent à se tromper et à tromper les autres. C'est pour cela aussi qu'il est si difficile, pour ne pas dire impossible, de donner, sur les danses, des règles générales, car chaque cas particulier comporte presque une solution différente.

A moins d'être formellement obscènes, en effet, les danses ne sont illicites qu'en raison du plus ou moins de danger qu'elles renferment, et qui les constitue une occasion prochaine ou éloignée de péché. Si, d'ordinaire, le péché les accompagne, de manière qu'il y ait entre elles et lui une connexion probable et presque certaine, le danger est prochain. Les danses d'un caractère lascif impliquent, pour le plus grand nombre des individus, un danger imminent, auquel, à moins d'un motif grave, on ne peut s'exposer, sans commettre une faute mortelle contre la vertu de prudence. Dans d'autres danses pourtant, le danger prochain n'est pas à ce point absolu et universel. Il peut n'être que relatif, pour quelques personnes, par exemple, à cause de leur impressionnabilité, de leur tempérament, de leur fragilité; en un mot, de leurs dispositions particulières qui leur font trouver une occasion fréquente de chute, là où une foule d'autres n'éprouvent aucune mauvaise impression.

Si une personne a péché gravement presque toutes

les fois qu'elle a assisté à une danse, celle-ci, serait-elle honnête, est évidemment pour cette personne une occasion prochaine de péché. Il est très probable qu'elle retombera dans la même faute, si elle s'expose encore au même danger. On ne peut donc l'absoudre, si elle n'y renonce, à moins que, ne pouvant, pour un motif grave, se dispenser d'y assister, elle ne s'efforce, par la vigilance, la prière et de sérieuses précautions, de rendre éloigné le danger qui pour elle est prochain.

Réciproquement, ce qui objectivement paraît être un danger prochain pour le plus grand nombre, comme, par exemple, les *amplexus* dont il a été question à propos de la valse, de la polka, de la mazurka, etc., en présente quelquefois très peu, ou même pas du tout, vu le tempérament des individus, ou l'éducation reçue dans le monde spécial auquel ils appartiennent, et par laquelle ils sont devenus, sous ce rapport, beaucoup moins impressionnables qu'ils ne l'eussent été, dans un autre milieu et avec une formation différente. Comme il a été dit col. 124, les danses fréquentes excitent parfois les passions, en leur procurant les occasions périlleuses qui attisent la flamme impure et l'alimentent; mais, parfois aussi, cette fréquence produit l'effet contraire. L'accoutumance émousse la sensibilité. Il ne manque pas de gens blasés sur ce genre de divertissement, qui, étant devenu pour eux une chose ordinaire, n'éveille ni leurs sens, ni leur curiosité. *Ex assuetis non fit passio.* Certaines personnes ne trouvent même, dans des danses assez risquées, qu'un véritable ennui. Elles ne s'y prêtent qu'à regret et avec dégoût, uniquement parce que telle est l'habitude tyrannique dans la sphère sociale, où, vu leur nom et leur rang, elles sont obligées de vivre.

Pour apprécier le côté moral d'une danse, le théologien, ou le prédicateur, aurait donc tort de se mettre simplement au point de vue de ses idées personnelles, ou de celles du milieu dans lequel il a lui-même vécu. Il ne doit pas, dans sa pensée, opposer les personnes nées et vivant dans un milieu mondain, aux âmes privilégiées qui, dès leurs années les plus tendres, ont été cultivées comme des fleurs en serre. La comparaison serait assurément défavorable aux premières, mais exposerait aussi à les juger injustement. De ce qu'une âme ne vise pas à la perfection, et n'a pas une éminente vertu, il ne s'ensuit pas que tout soit péché en elle. Parce qu'elle s'offusquera moins de certaines paroles, de certains aspects, ou de certains rapprochements, que ne le ferait une personne, dont l'innocence s'est toujours abritée derrière les murs d'une maison religieuse, faut-il en conclure que sa conscience est complètement oblitérée, et qu'elle ne distingue plus le bien du mal? Cette conscience assurément est moins délicate que celle d'un prêtre habitué à la gravité et à la dignité de la vie sacerdotale, ou que celle d'une religieuse vouée à la pratique des conseils évangéliques; mais, si cette conscience est moins ouverte aux attraits de la vertu, on ne peut pas dire pourtant qu'elle soit absolument faussée. Elle a un angle optique à elle pour voir et apprécier les choses. Aussi reste-t-elle parfois très calme, là où d'autres seraient profondément troublées. Il ne faut donc pas s'étonner, si les personnes du monde se font de la danse une idée toute différente de celle que s'en forment les âmes qui, avides de perfection, fuient jusqu'à l'apparence du péché. La vue même rapide d'une de ces danses donnerait à ces âmes des inquiétudes de conscience; tandis que, très souvent, les personnes du monde y assistent et y prennent part, sans en être émotionnées. C'est là un fait d'expérience, dont pourraient témoigner beaucoup de confesseurs ayant la pratique du saint ministère, ou même simplement les prêtres un peu mêlés à la société laïque, et, dès lors, plus à même de la connaître et de l'apprécier. Pour juger des intentions des gens et des mobiles qui les font agir, il faut, en effet, pour un instant au moins, s'identifier avec eux, s'assimiler leurs pensées, et deviner ce qu'ils éprouvent.

Ce n'est pas à dire que, pour savoir si une chose est bien ou mal en soi, un théologien de profession soit obligé de consulter les laïques et les gens d'un certain monde. Assurément ceux-ci, sur une foule de sujets, tels que le duel, le point d'honneur, etc., se font une théorie à part, et qu'on ne saurait approuver; mais, comme pour tout péché mortel, il faut, de la part du pécheur, advertance et volonté, on est bien obligé, pour juger du danger que, pour tel ou telle, une danse présente, de leur demander quelle impression cette danse produit en eux. Sur ce point, en effet, eux seuls peuvent répondre, car seuls ils savent ce qui se passe dans leur conscience. Comme c'est une question de fait, ce n'est point par des règles générales qu'on arrive à l'élucider; mais c'est par leur aveu. Qu'on ne dise pas qu'ils sont intéressés à tromper. Nous supposons les pénitents de bonne foi, et, à moins de preuve contraire, il faut les croire tels, quand ils viennent d'eux-mêmes réclamer les sacrements. C'est, d'ailleurs, un principe de saine théologie : *Credendum est pœnitenti tam pro se quam contra se loquenti.*

Dans ses *Avvertimenti per li confessori*, § 19, ouvrage si précieux que l'Assemblée du clergé de France voulut le faire traduire et imprimer à ses frais, en 1655, saint Charles Borromée range les danses parmi les occasions *relatives* ou *personnelles*, et non parmi celles qui, étant absolues et naturelles, sont prochaines à l'égard de tous. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du sacrement de pénitence*, c. XI, *Des devoirs du confesseur envers ceux qui sont dans l'occasion prochaine du péché*, n. 565, t. II, p. 378. Ce dernier auteur fait, ailleurs, cette remarque importante : « Pour que la danse soit une occasion prochaine de péché mortel, il ne suffit pas qu'elle occasionne de mauvaises pensées, ou autres tentations, même toutes les fois qu'on y va; car on en éprouve partout, dans la solitude comme dans le monde. » *Théologie morale, Traité du décalogue*, VI[e] partie, c. I, n. 651, t. I, p. 296.

Sur ce même sujet du point de vue personnel aux danseurs, on ne lira pas sans profit ce passage d'un théologien autorisé : *Quænam sunt choreæ quæ, ratione modi libidinosi saltandi, valde periculosæ sunt et prorsus prohibendæ? Non facile in theoria statui potest. Quæstio enim intricatissima est, et plerumque a variis circumstantiis pendet... Vix aut ne vix quidem definiri potest a viro theologo, qui res istiusmodi nonnisi ex aliorum relatione novit. Etenim ut experientia constat, referentes, diversimode periculis affecti, de illis diversimode judicant. Quod enim aliis summe periculosum videtur, aliis tolerabile apparet; neque saltationes etiam ejusdem generis sunt ejusdem periculi pro omnibus. Itaque nec ipsi viri qui mundanis recreationibus prius vacarunt, et subinde statum clericalem amplexati sunt, hac de re semper conveniunt. Generatim, ut periculosissimæ habentur choreæ quæ* valse et polka *dicuntur; sedulo proinde videntur interdicendæ. Attamen non desunt viri probi qui has ipsas saltationes dicant modo non adeo indecoro fieri posse, licet communiter valde periculosæ sint. Plerumque igitur ea quæ ad choreas spectant* RELATIVA SUNT AD PRÆSENTES PERSONAS *et modorum circumstantias. Unde, in praxi,* IN PRIMIS AD PERICULUM PERSONALE *pœnitentis attendendum est, atque ad rationes quas habere potest choreis assistendi.* Gury, *Casus conscientiæ, De virtutibus*, cas. XXII, n. 233, 2 in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 100. Il n'est pas rare, ajoute le même auteur, de rencontrer des femmes et des jeunes filles qui, dans le bal, n'ont commis d'autre faute que quelques pensées de vanité. Il en est même qui ne pèchent aucunement. *Op. cit.*, n. 234, t. I, p. 100; *Compendium theo-*

logiæ moralis, tr. *De virtutibus,* c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 243, t. I, p. 213. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, n. 2, sect. I, n. 166; sect. II, n. 177; sect. III, n. 188, t. II, p. 203, 211-212, 223 sq.

III. La danse considérée dans son ensemble. — Résumant les observations faites jusqu'ici, et n'en formant qu'un seul tout, nous pouvons conclure que : 1° la danse en soi n'est pas immorale, ni toujours cause de péché, ni, par conséquent, illicite. 2° *Per accidens,* elle peut devenir dangereuse, dès lors, mauvaise et défendue. 3° Comme il faut, dans chaque cas particulier, apprécier les circonstances qui la rendent illicite, il est impossible *a priori* de formuler des règles générales et absolues; d'autant plus que les circonstances, qui vicient une action de soi indifférente, doivent, ici, être étudiées plus encore *ex parte subjecti* que *ex parte rei,* puisque ce qui est danger grave pour les uns, n'est, bien des fois, que danger éloigné pour les autres, ou même ne l'est presque pas, ou pas du tout. 4° Dans la pratique, on constate que le *per se* est beaucoup plus rare que le *per accidens.* Les personnes qui pèchent à l'occasion de la danse, sont donc incomparablement plus nombreuses que celles qui ne pèchent pas à son occasion. Il en est surtout ainsi aux époques où la foi diminue, et où les exercices de la piété chrétienne sont plus généralement abandonnés. Les mœurs étant plus relâchées, il se produit, alors, dans les danses, de tels abus, et on y prend de si grandes libertés, qu'il est bien rare que la vertu n'y fasse pas naufrage, au moins par des péchés internes. Le *per accidens* devient ainsi presque la règle.

Il n'en reste pas moins vrai, pourtant, que ce qui est accidentel, même un accidentel très souvent réalisé, n'est point, pour cela, essentiel, ni universel; et que l'on ne pourrait, *a priori,* porter une condamnation générale sur toutes les danses et sur tous les danseurs. C'est en ce sens qu'il faut entendre quelques auteurs affirmant que les danses modernes, telles que la valse, la polka, la mazurka, etc., sont impures *per se,* comme étant de leur nature la destruction de toute chasteté. Cf. Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* disp. V, c. III, a. 1, § 3, in-8°, Rome, 1901, p. 524. Ces auteurs prennent évidemment l'expression *per se* dans le sens moral, et non dans l'acception métaphysique et absolue qu'elle a en philosophie. Pour le philosophe, en effet, le *per se* implique une nécessité essentielle, n'admettant aucune exception; par conséquent, toujours absolument la même, dans tous les cas, quel qu'en soit le nombre. En morale, le *per se* n'a pas ce caractère d'universalité et de nécessité immuable, sans aucune sorte d'exception. Il est seulement l'équivalent des expressions telles que celles-ci : *communiter, regulariter, plerumque, ut plurimum,* etc. C'est une généralité, une grande majorité, et même très grande, si l'on veut; mais ce n'est plus l'universalité absolue. La porte reste ouverte à quelques exceptions. Elles se présenteront plus ou moins nombreuses; peut-être même, de longtemps, elles ne se présenteront pas; mais, enfin, elles sont toujours possibles; tandis qu'elles ne le sont pas du tout à l'égard du *per se* métaphysique. C'est là, entre les deux *per se,* une immense différence. N'y eût-il qu'un cas sur mille, ou même seulement sur cent mille, cela suffit pour que, le *per se* ayant en morale un sens tout autre qu'en métaphysique, on ne puisse, en vertu de ce *per se,* porter sur les danses tournantes : valse, polka, etc., une condamnation universelle et absolue.

IV. Règles pratiques pour le pasteur d'ames en dehors du confessionnal. — En raison de ses fonctions et de la charge d'âmes qui lui incombe, un curé a bien le droit, et même le devoir, de prendre des mesures d'ordre général dans le but d'extirper de sa paroisse les abus qui s'y glissent, ou déjà y existent. Il ne doit pas oublier cependant, qu'il n'est pas, à proprement parler, un législateur ayant, au for externe, le pouvoir de faire et de promulguer des lois, obligeant en conscience en vertu de sa seule autorité. D'autre part, une mesure d'ordre général, par le fait qu'elle vise la population dans son ensemble, est chose extrêmement délicate, et, avant de s'y résoudre, il convient d'en prévoir avec soin les conséquences probables. Un sage administrateur ne prend pas une mesure qu'il prévoit devoir inutilement soulever des tempêtes. Les innovations disciplinaires sont grosses d'inconnu, surtout quand la matière est délicate et le terrain brûlant. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue,* VI^e^ partie, c. I, n. 651, t. I, p. 295.

Au sujet de ce que doit faire un curé contre la danse en usage dans sa paroisse, de vives discussions se sont élevées. Comme les inconvénients sont grands de part et d'autre, et que les sentiments opposés sont défendus avec conviction, et non sans de fortes raisons à l'appui, il sera toujours difficile, pour ne pas dire impossible, de trouver un moyen terme, et d'adopter une solution qui satisfasse chacun. Les uns, se fondant sur l'axiome qu'entre deux maux il faut choisir le moindre, se constituent les apôtres de la tolérance. Assurément il serait mieux, disent-ils, qu'on ne dansât pas; mais le mieux n'est pas de précepte, et, quelquefois, il est l'ennemi du bien. A quoi serviront des invectives publiques contre la danse? A cause des dangers qui ne s'y rencontrent que trop, menacera-t-on de refuser l'absolution à toute personne qui aura dansé, à moins qu'elle ne promette sincèrement de ne pas recommencer à l'avenir? Cette promesse, si elle est faite, sera-t-elle sincère? Et, si on ne veut pas la faire, on continuera à danser; on ne se confessera plus, et l'on ne communiera plus.

Ces sombres perspectives n'émeuvent guère les tenants du parti contraire. Voyant, avant tout, la gravité du mal actuel et le pressant danger que courent les âmes, ils sont d'avis qu'il faut prendre des mesures énergiques; menacer publiquement de refuser l'absolution à tout danseur et à toute danseuse, même si le nombre des Pâques doit en être notablement diminué. En ces matières, disent-ils, l'indulgence serait coupable. Elle n'aboutirait qu'à multiplier les sacrilèges. Mieux vaut délaisser la sainte table que de la profaner. A quoi bon céder au torrent de la coutume? Ne vaut-il pas mieux prendre les moyens d'endiguer ses flots dévastateurs? Et puisque le danger ne menace pas seulement une paroisse, mais toutes les paroisses, les curés devraient unir leurs efforts, adopter une mesure identique, afin de combattre le mal partout où il exerce ses ravages, et d'y porter partout remède. Rien n'est plus préjudiciable aux âmes et ne les encourage autant à persister dans leurs errements funestes, comme la différence d'agir qu'ils remarquent entre les curés des diverses paroisses, où les abus sont pourtant les mêmes. L'indulgence des uns semble condamner, et, de fait, condamne le zèle des autres, qu'il rend, du moins, pratiquement inefficace.

Les curés voisins peuvent prendre de concert cette mesure s'ils ont l'espoir fondé qu'elle produira de bons résultats, fera disparaître les désordres, ou empêchera une danse plus dangereuse de s'introduire dans le pays. Mais si, parmi eux, quelques-uns sont d'un autre avis et ne croient pas la chose opportune, qui pourra les y forcer? Leurs confrères n'ont aucune autorité sur eux. L'intervention de l'évêque serait alors nécessaire. Il est donc rare que des curés puissent, de leur propre initiative, adopter un plan d'ensemble.

Reste l'action du curé dans les limites de sa paroisse. Une mesure générale et rigoureuse, outre qu'elle peut être inefficace, risque aussi parfois d'atteindre des innocents et de les exposer au danger de se perdre. Mena-

cer de refuser l'absolution à tout danseur et à toute danseuse, n'est pas, sauf en des cas très rares, théologiquement soutenable. Pourquoi la refuserait-on à ceux ou à celles qui, en dansant, ne pèchent pas? Serait-ce parce que d'autres pèchent? Mais a-t-on le droit de punir quelqu'un des fautes d'autrui? N'est-ce pas une obligation grave de donner l'absolution à tout pénitent bien disposé, qui fait l'aveu de ses fautes? Pourrait-on, pour justifier cette décision, s'appuyer sur le scandale donné, ou sur la coopération apportée par les danseurs innocents à la faute des autres? Mais croit-on que l'abstention de quelques danseurs supprimerait les bals? Refuserait-on l'absolution à ceux qui ne pèchent pas, *præsumptione periculi?* Mais cette présomption n'existe pas pour eux, puisque l'expérience a prouvé qu'ils ne pèchent pas, et qu'il n'y a pour eux aucun danger, du moins prochain.

Cette menace de refus général d'absolution serait donc inutile, et la promulguer du haut de la chaire serait une grave imprudence. Sans convertir les coupables, elle ne punirait que les innocents. Elle serait donc plus nuisible qu'avantageuse. Le curé entrerait inutilement en conflit avec la majeure partie de sa population. Ce serait le plus souvent la ruine de son ministère, et l'impossibilité presque absolue de continuer le peu de bien qu'il pouvait accomplir encore. Cf. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta,* v° *Choreæ,* 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 288.

Mais il ne s'ensuit pas que le pasteur d'âmes soit, même au for externe, absolument désarmé contre un mal de cette nature. Il lui reste d'autres moyens qu'il doit employer. Il diminuera le mal, plus par son influence personnelle, discrète et persévérante, que par de violentes diatribes du haut de la chaire; il le diminuera par des conversations particulières, et par son action sur les meilleures familles. Il le diminuera aussi, pourvu qu'il n'y revienne pas trop souvent, ni avec un zèle outré, par des sermons, non pas comminatoires, mais persuasifs; en montrant les écueils et prémunissant contre les périls; en conseillant aux pères et mères de famille d'en détourner leurs enfants. Mais qu'il ne défende pas les divertissements honnêtes, et qu'il ne condamne pas sans distinction toutes les danses, comme si la loi naturelle, divine ou ecclésiastique, les prohibait.

L'Église, qui aurait le droit de faire une loi de ce genre, si elle le jugeait avantageux pour le bien des âmes, n'en a promulgué aucune pour interdire, en général, la danse aux chrétiens. Le curé n'a donc pas le droit, en prêchant contre les danses réputées mauvaises, de laisser entendre qu'elles sont toutes condamnables. Il commettrait une erreur théorique et une grave imprudence. On s'apercevrait vite, au détriment de sa légitime influence, de ses exagérations.

Même pour les danses de campagne, que l'on considère généralement comme plus dangereuses, il y a lieu à distinction. Des auteurs qu'on ne pourrait taxer de laxisme, donnent aux curés ces conseils : *Imprudenter prohibentur rustici in diebus festis choraizare : tum quia choraizare non est illicitum ex genere suo; tum quia, cum his choreis sint assueti, si ab eis arceantur, forte vacabunt otio, rixis, aut aliis ludis, ex quibus respublica forte turbabitur; tum denique quia, cum publice fiant, non datur occasio in eis turpiter saltandi. Curandum tamen est ut in eis ab omni actu et motu turpi abstineantur.* Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto,* c. III, p. I, n. 18, t. VI, p. 107.

Après avoir dit que les curés doivent s'efforcer de détourner les fidèles des danses dangereuses, Gury ajoute : *Verum, si omnes choreas de medio tollere vellent, tempus et oleum perderent, necnon multos ab usu sacramentorum retraherent. Caute igitur in praxi procedendum est, et inter duo mala minus eligendum. Casus conscientiæ, De virtutibus,* cas. XXII, n. 234, t. I, p. 100.

Il convient aussi de conseiller aux jeunes gens et aux jeunes filles la fréquentation des sacrements et les exercices de piété; de créer des œuvres de préservation et de persévérance : patronages, confréries, congrégations, etc., et de les y enrôler. Cf. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. II, tr. VI, c. IV, § 2, n. 833, t. I, p. 562.

Enfin, un curé ne négligera pas de recourir à Dieu par la prière.

V. Règles pratiques pour le confesseur, au for interne. — Au tribunal de la pénitence, le confesseur est juge en dernier ressort, puisque ses décisions ne relèvent que de Dieu et de sa conscience. Son influence est bien plus grande que celle du prédicateur. Il peut, par ses conseils et sa direction, persuader à plusieurs de ses pénitents de renoncer à ces divertissements.

Ses décisions toutefois ne sauraient être dictées d'après une règle uniforme et inflexible. Elles varieront suivant les cas et les circonstances, suivant la docilité des personnes, et l'espérance plus ou moins fondée de leur amendement. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, q. I, sect. II, n. 175-177, t. II, p. 210.

Si la danse est une occasion prochaine de péché, il refusera nécessairement l'absolution, à moins d'un vrai repentir et de la promesse sérieuse d'éviter, à l'avenir, une aussi dangereuse occasion. Toutefois, il serait imprudent et excessif de faire promettre l'abstention complète de la danse. Certaines danses ne présenteront peut-être pas, plus tard, les dangers auxquels il s'agit d'obvier à ce moment. Les pénitents ne pourront peut-être pas toujours s'abstenir de danses auxquelles leur rang, leur position, ou l'ordre de leur père ou de leur mari, les obligeront de prendre part. S'ils promettent sérieusement de ne participer qu'à des danses honnêtes, on devra les absoudre. Ce n'est point par une intransigeante sévérité qu'on pourra les gagner. Au lieu de les blâmer avec rudesse, il faut les reprendre avec douceur. *Cave, o confessarie, ne severius cum pœnitente agendo, nihil proficias, et ipse noceas. Obsecra igitur semper, non vero semper increpa opportune et importune. Quod tibi suadebit bonum spirituale pœnitentis, tu videbis. Non raro autem angustiæ circumdabunt te undique.* Gury, *Casus conscientiæ, De virtutibus,* cas. XXII, n. 234, t. I, p. 101.

Quand la danse n'est pas, pour le pénitent, une occasion prochaine de péché mortel, mais seulement une occasion éloignée, le confesseur doit donner l'absolution, à moins que le motif d'un scandale probable n'impose au pénitent l'obligation de s'en abstenir, par charité pour le prochain. Cf. Berardi, *De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, q. I, sect. II, n. 178, t. II, p. 215 sq.

Dans les paroisses profondément chrétiennes, où la danse n'est pas en usage, le confesseur doit prendre les moyens les plus énergiques pour l'empêcher de s'y introduire. Il peut, dans ce cas, se montrer plus sévère, et, par remède préventif, refuser l'absolution à toute personne qui danserait, et qui, par son exemple, contribuerait à implanter dans le pays une coutume aussi funeste.

Que dire d'un confesseur qui, pour infliger un blâme public aux danseuses, renverrait leur communion pascale à une quinzaine de jours après Pâques? Si les pénitentes ne sont pas bien disposées, ce renvoi est évidemment nécessaire; mais si elles ont les dispositions requises pour recevoir l'absolution, le renvoi de la communion ne se justifie guère. Le désir d'établir une

différence apparente entre les personnes qui dansent et celles qui ne dansent pas, ne semble pas un motif suffisant pour retarder ainsi l'accomplissement du devoir pascal. Cf. Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue,* VI[e] partie, c. I, n. 650-652, t. I, p. 295 sq.; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. II, tr. VI, c. IV, § 11, n. 833, t. I, p. 563; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De virtutibus,* c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 243-245, t. I, p. 213 sq.

VI. Conseils spéciaux pour les personnes adonnées a la dévotion. — 1° On ne saurait mieux faire que de leur répéter, avec saint François de Sales : « Les danses et les bals sont des choses indifférentes de leur nature; mais leur usage, tel qu'il est maintenant établi, est si déterminé au mal par toutes ses circonstances, qu'il porte de grands dangers pour l'âme... Je vous parle donc des bals, ô Philothée, comme les médecins parlent des champignons. Les meilleurs, disent-ils, ne valent rien, et je vous dis que les meilleurs bals ne sont guère bons. S'il faut manger des champignons, prenez garde qu'ils soient bien apprêtés, et mangez-en fort peu; car, pour bien apprêtés qu'ils soient, leur malignité devient un vrai poison, dans la quantité. Si, par quelque occasion, dont vous ne puissiez absolument pas vous dégager, il faut aller au bal, prenez garde que la danse y soit bien réglée en toutes ses circonstances: pour la bonne intention, pour la modestie, pour la dignité et la bienséance; et dansez le moins que vous pourrez, de peur que votre cœur ne s'y affectionne. » *Introduction à la vie dévote,* III[e] partie, c. XXXIII-XXXIV, in-16, Paris, 1852, p. 302.

Ce n'est pas assez de conseiller aux personnes pieuses de danser peu, et peu souvent, et seulement quand une vraie raison leur en fait une obligation de convenance. Comme, même alors, les danses restent toujours un danger, sinon pour la vertu, du moins pour l'esprit de piété, il importe qu'elles prennent de grandes précautions. Après ces réunions, elles doivent s'efforcer de chasser au plus tôt la fâcheuse impression produite dans l'âme, et de sortir de la langueur spirituelle, fruit naturel de la dissipation de l'esprit et de l'affaiblissement de la volonté pour les choses divines. Voir les considérations que saint François de Sales conseillait de faire pour rendre à l'âme le calme intérieur et le goût de la piété. Cf. *Esprit de saint François de Sales,* in-16, Paris, 1904, p. 338 sq.; *Œuvres complètes,* 12 in-12, Paris, 1862, t. I, p. 198 sq.; t. IX, p. 555; t. X, p. 224, 383.

2° On voit combien se tromperait une personne faisant profession de piété, qui, s'approchant fréquemment de la table sainte, croirait pouvoir organiser des bals dits de charité, user de son influence pour qu'ils aient toute la solennité ou tout le concours possibles, et tâcherait d'y amener ses parentes et ses amies. En général, dans ces bals de charité, il n'y a de charité presque que le nom. Le profit qui en résulte pour les pauvres, une fois qu'on a prélevé les frais d'installation, d'éclairage, etc., est peu considérable. Quand on veut réellement être charitable, on prend d'autres moyens. Ces réjouissances mondaines semblent plutôt une injure à la misère du pauvre. Ces bals restent des divertissements dangereux. Leur fréquentation, le zèle qu'on déploie pour leur organisation ou leur réussite, ne sont pas compatibles avec la vraie piété.

3° Aux jeunes filles qui font partie d'une congrégation érigée dans la paroisse, en l'honneur de la sainte Vierge, on doit interdire la danse. Par le fait qu'elles entrent dans ces pieuses associations, elles veulent se distinguer des autres chrétiennes, et font profession spéciale des pratiques de dévotion. La défense de danser doit normalement être un article du règlement, dont la violation entraînerait exclusion.

Convient-il de permettre quelquefois la danse aux congréganistes, dans certaines circonstances, comme par exemple, à l'occasion d'une noce, ou de la fête patronale, etc.? En principe, cela ne paraît pas opportun, car c'est ouvrir la porte aux infractions qui tendront à se multiplier. Dans les paroisses chrétiennes où les danses sont rares, il vaut mieux restreindre le plus possible les exceptions. Dans les paroisses moins chrétiennes où la danse est déjà en usage, il ne convient pas de la permettre officiellement, de temps en temps. Mais, si une trop grande sévérité devait détourner la plupart des jeunes filles de la congrégation, il serait mieux, ce semble, de tolérer de rares violations de cet article du règlement. Parfois, on pourrait utilement imposer une pénitence aux congréganistes désobéissantes. Il serait imprudent de les éliminer uniquement pour ce motif. Enfin, pour corriger le mauvais effet produit par cette tolérance, on demanderait aux congréganistes les plus ferventes, ou les plus influentes, l'abstention complète de toute danse. Leur exemple compenserait la latitude laissée à quelques-unes *ob duritiam cordis.*

4° L'Église a édicté des mesures par rapport aux ecclésiastiques, aux religieux, aux religieuses. Ces prohibitions se trouvent en divers endroits du *Corpus juris canonici.* Elles remontent à une haute antiquité, et, depuis lors, ont été renouvelées bien des fois. Cf. *Décret de Gratien,* part. I, dist. XXIV, can. 19, *Presbyteri;* part. III, *De consecrat.,* dist. V, can. 27, *Non oportet; Decretal.,* l. III, tit. I, *De vita et honestate clericorum,* can. 12, *Cum decorem;* l. III, tit. XXIII, *De immunitate ecclesiarum;* in VI°, can. 2, *Decet;* Clementin., l. III, tit. X, *De statu monachorum,* can. 2, *Attendentes;* itt. XIV, *De celebratione missarum,* can. 1, *Gravi.*

A propos de ce dernier texte, Tamburini, *Explicatio decalogi,* l. VII, c. VIII, § 7, *De choreis,* n. 5, t. I, p. 206, fait toutefois cette remarque : *Per has prohibitiones non prohiberi puto choreas absolute, sed immodestas impudicasque.* Le passage de la Clémentine citée dit, en effet : *Non verentur in ipsis ecclesiis eorumque cœmeteriis choreas facere dissolutas.* Selon cet auteur, le mot *dissolutas* restreint certainement de beaucoup la défense : *illud prohibitionem certe permaxime lenit.* De sorte que là aussi, selon lui, c'est d'après les circonstances qu'il faut surtout apprécier la gravité de la faute : *quare juxta majorem minoremque irreverentiam, secundum omnes circumstantias a prudenti expendendam, et considerato scandalo, quod forte detur,... gravitatem levitatemque culpæ dimetire.*

Ces défenses ont acquis une nouvelle force par la mention qu'en a faite le concile de Trente, sess. XXII, c. 1, *De reform.;* sess. XXIV, c. 12. Cf. Benoît XIV, *Instit.,* LXXVI, n. 6-10, *Opera omnia,* 18 in-4°, Prato, 1839-1847, t. X, p. 321-323; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* v° *Clericus,* a. 4, n. 6-10, 10 in-4°, Rome, 1784-1790, t. II, p. 202; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta,* v° *Clerici,* t. I, p. 331.

Sur la plus ou moins grande liberté donnée, au sujet des danses, par les Églises luthérienne et calviniste, voir Ditchtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* v° *Danse,* 13 in-4°, Paris, 1877-1882, t. III p. 593.

VII. La coopération aux danses. — 1° Sont indignes d'absolution les musiciens de profession qui donnent leur concours aux danses nocturnes et dangereuses, d'où les jeunes gens et les jeunes filles reviennent ensuite pêle-mêle, comme il n'arrive que trop souvent dans les campagnes. Ils pèchent gravement en coopérant ainsi d'une façon prochaine à une foule de péchés mortels. Cependant, si ces danses ne présentaient pas un danger formel, si elles se faisaient en plein jour, et non d'une façon habituelle, mais dans des circonstances particulières, comme, par exemple, une fête patronale,

une noce, une réjouissance de famille, etc., on devrait se montrer moins sévère à leur égard, à moins que ces musiciens n'y fissent entendre des airs lascifs et connus comme tels. Ce serait alors, de leur part, en effet, une vraie provocation au mal.

2° La même solution, et avec une distinction identique, s'applique à ceux qui, par leur argent, soutiennent les bals publics, en payant les musiciens. Si ces danses sont mauvaises, ou si, sans être directement déshonnêtes, elles sont néanmoins dangereuses pour un bon nombre de ceux qui y prennent part, il n'est pas permis d'y coopérer par son argent. Si les danses sont rares et peu dangereuses, on doit néanmoins conseiller aux paroissiens de n'y coopérer en aucune façon; cependant, s'ils le faisaient dans ce dernier cas, on ne devrait pas leur refuser l'absolution, à moins que cette coopération ne tendît à introduire les danses dans le pays où elles ne sont pas en usage, ou à augmenter leur fréquence dans des proportions funestes.

3° Ceux qui organisent les bals publics apportent une coopération plus directe aux nombreux péchés qui s'y commettent. Ils doivent donc être traités avec plus de sévérité encore.

4° Une solution analogue s'applique à ceux qui prêtent, ou qui louent des immeubles, pour des danses malsaines ou dangereuses. C'est une coopération directe à un mal grave, et bien souvent cette coopération devient, en outre, un scandale public. En quelques rares circonstances cependant, et s'il était avéré que les choses s'y passent honnêtement, on pourrait avec prudence les absoudre. *Attamen non semper iis neganda esset absolutio, sed spectandæ sunt circumstantiæ et modus ordinarius quo istæ choreæ fiunt.* Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. *De virtutibus,* c. III, § 3, part. II, sect. II, n. 256, t. I, p. 225. Cf. Ojetti, *Synopsis rerum moraliuni et juris pontificii,* v° *Cooperatio,* t. I, p. 482.

Il est impossible de fixer des règles générales pour la solution de ces divers cas de coopération aux danses. La décision de chaque cas particulier dépend du confesseur, qui est seul à même d'apprécier les circonstances qui peuvent être si différentes : comme la probabilité des fautes qui se commettront, le degré de coopération matérielle, les raisons plus ou moins pressantes qui sont de nature à l'excuser, *in casu,* etc. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. I, l. II, divis. I, c. III, a. 2, § 1, n. 643, t. I, p. 385.

1° S. Antonin, *Summa theologiæ moralis,* part. III, tit. VI, c. VI, *De choreis ;* Tamburini, *Explicatio decalogi,* l. VII, c. VIII, § 7-8, *Opera omnia,* 2 in-fol., Venise, 1707, t. I, p. 206 sq. ; Bonacina, *De matrimonio,* q. IV, p. IX, n. 24, *Opera omnia,* 3 in-fol., Venise, 1716, t. I, p. 322; Lacroix, *Theologia moralis,* l. III, part. I, tr. IV, c. II, dub. I, n. 887 sq., 3 in-fol., Venise, 1748-1750, t. I, p. 197; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, *De primo præcepto decalogi,* c. VIII, p. V, § 2, n. 61; tr. XXVI, *De sexto et nono decalogi præcepto,* c. III, p. I, n. 16-17, 6 in-fol., Venise, 1728, t. V, p. 171 ; t. VI, p. 107; Benoît XIV, *Institut. eccles.,* inst. LXXVI, *De choreis;* const. *Nihil profecto,* du 12 août 1742, § 4 ; const. *Inter cætera,* du 1er janvier 1748, *Opera omnia,* 18 in-4°, Prato, 1839-1847, t. X, p. 318-324; t. XV, p. 234; t. XVI, p. 319-323; Concina, *Theologia christiana dogmatico-moralis,* l. VIII, *In decalogum,* diss. II, c. III, 10 in-4°, Rome, 1755, t. IV, p. 244-255; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* vis *Choreæ ; Luxuria,* n. 87, 17 in-4°, Rome, 1785-1790; t. II, p. 159; t. V, p. 133; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. IV, tr. IV, *De sexto et nono præcepto decalogi,* c. I, dub. I, n. 429, 6 in-8°, Paris, 1845, t. II, p. 239 sq.

2° Bonnet, *Histoire générale de la danse sacrée et profane, ses progrès et ses révolutions depuis son origine jusqu'à présent,* in-12, Paris, 1723; Feuillet, *Chorégraphie, ou l'art d'écrire la danse par caractères, figures et signes démonstratifs,* in-8°, Paris, 1700; Magny, *Principes de chorégraphie,* in-8°, Paris, 1765; de l'Aulnaye, *De la saltation théâtrale,* in-8°, Paris, 1790; Noverre, *Lettres sur les arts et sur la danse en particulier,* 2 in-8°, Paris, 1807 ; Ch. Magnin, *Origines du théâtre moderne,* in-8°, Paris, 1838; Fertiault, *Histoire anecdotique et pittoresque de la danse,* in-16, Paris, 1854; Castil-Blaze, *L'Académie de musique,* 2 in-8°, Paris, 1847-1856; Fétis, *Dictionnaire de musique,* 6 in-4°, Paris, 1860-1869 ; vicomte de Brieux Saint-Laurent, *Quelques mots sur les danses modernes,* 5e édit., Paris, 1868 ; Chouquet, *Histoire de la musique dramatique,* in-8°, Paris, 1873; Boccardo, *Féste, giuochi e spettacoli,* in-8°, Gênes, 1874 ; Czerwinski, *Brevier der Tanzkunst,* in-8°, Leipzig, 1879 ; Ludovic Celler, *Les origines de l'opéra et le ballet de la reine,* in-12, Paris, 1881; Pougin, *Dictionnaire historique et pittoresque du théâtre et des arts qui s'y rattachent,* v° *Danse,* in-4°, Paris, 1885, p. 260 sq. ; Bœhme, *Geschichte des Tanzes in Deutschland,* 2 in-8°, Leipzig, 1886; Laure Fonta, *Orchésographie,* in-4°, Paris, 1888; Zorn, *Grammatik der Tanzkunst,* in-8° et 2 atlas in-4°, Leipzig, 1888 ; Blasis et Lemaître, *La danse,* in-12, Paris, 1890; Mme Bernay, *La danse au théâtre,* in-8°, Paris, 1890; Institut de France, *Dictionnaire de l'Académie des beaux-arts,* v° *Danse,* 6 in-4°, Paris, 1896, t. V, p. 86-90, ouvrage en cours de publication; G. Vuillier, *La danse,* in-4°, Paris, Milan, 1899.

3° Eula, *Collectio casuum de re dogmatica, morali et liturgica,* in-8°, Montréal, 1875, p. 164-168 ; Gousset, *Théologie morale, Traité du décalogue,* VIe part., c. I, n. 650-652; *Traité du sacrement de pénitence,* c. XI, n. 565, 2 in-8°, Paris, 1877, t. I, p. 295 sq. ; t. II, p. 378; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* v° *Danse,* 13 in-4°, Paris, 1877-1882, t. III, p. 592 sq. ; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ,* part. II, sect. II, tr. VI, § 2, *De choreis,* n. 829-834, 2 in-8°, Lyon, 1885, t. I, p. 560-563; Gury, *Casus conscientiæ, De virtutibus,* cas. XXII-XXIII, n. 233-238, 2 in-8°, Paris, 1891, t. I, p. 99-102 ; S. S. Nyssen, *Un mot sur la danse,* in-12, Lille, 1892; Ballerini, *Compendium theologiæ moralis,* tr. V, *De virtutibus,* c. III, a. 2, § 3, sect. II, n. 242-246, 2 in-8°, Rome, 1893, t. I, p. 212 sq. ; Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. VI, *De præceptis decalogi,* sect. VI, *De sexto et nono præcepto,* dub. I, n. 60 sq., 7 in-8°, Prato, 1893, t. II, p. 697 sq. ; Berardi, *De recidivis et occasionariis,* part. II, c. I, a. 2, *De choreis,* 2 in-8°, Faenza, 1897, t. II, p. 202-227; Eschbach, *Disputationes physiologico-theologicæ,* disp. V, c. III, a. 1, § 3, *De choreis et saltationibus,* in-8°, Rome, 1901, p. 517-524; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* part. I, l. II, divis. I, c. III, a. 2, § 1, n. 643, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 384 sq. ; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii alphabetico ordine digesta,* vis *Choreæ ; Cooperatio,* 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 288, 482.

T. Ortolan.

DANSEURS, secte fanatique parue, en 1374, le long du Rhin, dans les Pays-Bas, particulièrement à Liége. Pour connaître son origine, sa nature, son rôle, il faut consulter les divers chroniqueurs de l'époque, ceux de Limbourg, de Cologne, de Trèves, de Belgique. Tous mentionnent l'apparition, en 1374, d'une secte d'hommes et de femmes, dite des danseurs, parce qu'une danse désordonnée et sans décence était le trait caractéristique de leurs mœurs. On la disait venue de la haute Allemagne, sans marquer autrement son origine; on signale sa présence à Aix-la-Chapelle, surtout à Liége et dans ses environs. D'après les *Annales Fossenses,* dans Pertz, *Monumenta Germaniæ historica,* Hanovre, 1843, *Scriptores,* t. IV, p. 35, c'étaient des possédés qui se mettaient à danser partout, sur les places publiques, dans les maisons et jusque dans les églises, à la manière des fous furieux, et qui durent la plupart leur guérison aux exorcismes pratiqués sur eux par les prêtres de Liége. Pierre de Herenthal, dans Baluze, *Vitæ paparum Avenionensium,* Paris, 1693, t. I, col. 483-486, nous donne quelques détails caractéristiques. Inopinément, sans tenir le moindre compte de la pudeur, à moitié vêtus, ils se donnaient la main, entraient en danse, bondissaient parce qu'ils se croyaient plongés dans un fleuve de sang, prononçaient des noms de démons tels que celui de Friskes, et, à la fin de leurs ébats chorégraphiques, demandaient à hauts et lugubres cris qu'on leur serrât fortement le ventre, sans quoi ils allaient expirer. Aux yeux du vulgaire, un tel état ne pouvait provenir que de ce que le baptême leur avait été mal administré, notamment par des prêtres concubinaires; aussi le peuple, dans son irritation, forma-t-il le projet de tomber sur le clergé de Liége et d'en faire un massacre, mais il n'y donna pas suite, à cause des guérisons opérées sur ces malades par ce même clergé.

Beaucoup plus explicite encore est Radulphe de Rivo, doyen de Tongres, mort en 1483, au c. IX de ses *Gesta pontificum Leodiensium,* que Chapeaville a inséré et annoté dans ses *Gesta pontif. Tongrensium, Trajectensium et Leodiensium,* Liége, 1612-1616, t. III, p. 19-22. La secte, dit-il, vint de la haute Allemagne à Aix-la-Chapelle, puis à Utrecht, puis à Liége. Chaque jour survenaient de nouveaux danseurs, et leur mal devint contagieux. Car on vit une foule de gens, sains de corps et d'esprit, soudainement saisis par les démons, se joindre à la danse. Quelle pouvait bien être la cause d'un si étrange phénomène? Les gens sensés la plaçaient dans l'ignorance crasse des choses de la foi et des commandements divins, qui régnait à cette époque, mais, dans le peuple, plusieurs en rejetaient la faute sur la corruption du clergé, qui aurait dû mal conférer le baptême. Mais, observe Radulphe, pour prouver que la validité du baptême est indépendante de la dignité ou de l'indignité de ses ministres, Dieu fit aux prêtres séculiers de Liége la grâce, qu'il refusait aux religieux, de délivrer ces possédés au moyen des exorcismes. Entre autres faits, il rapporte ceux-ci. Dans l'église de Sainte-Croix, à Liége, le jour de la dédicace, pendant qu'on chantait les vêpres, le thuriféraire se mit tout à coup à balancer l'encensoir d'une façon désordonnée, à danser et à prononcer en chantant des mots inconnus. Vainement on le prie de cesser; parmi les spectateurs étonnés, beaucoup se demandaient s'il n'appartenait pas à la secte des danseurs. Récitez le *Pater,* lui dit un prêtre; il refuse. Récitez le *Credo.* Je crois au diable, répondit-il. Le prêtre alors de lui imposer l'étole, de l'exorciser et de délivrer ce malheureux qui se met aussitôt à réciter avec un grand sentiment de piété le *Pater* et le *Credo.*

Autre fait. Vers la fête de la Toussaint, à Herstal, village voisin de Liége, hommes et femmes de la secte s'étaient réunis en grand nombre et avaient décidé d'envahir Liége et d'en massacrer les prélats, les chanoines, les curés et tout le clergé. Mais Dieu dissipe leur dessein; car, au moment de pénétrer dans la ville, d'honnêtes gens les conduisirent aux prêtres, qui les guérirent, à la grande confusion du démon et pour la plus grande gloire du clergé. Plusieurs furent menés à la chapelle de la sainte Vierge dans le cloître de Saint-Lambert, où le prêtre Louis Loves, inspiré par Dieu, imposa l'étole sur l'un d'eux, récita le commencement de l'Évangile selon saint Jean et le délivra ainsi de la servitude du démon; il réussit de même pour neuf autres. Le bruit d'une telle guérison se répandit au loin, et d'autres danseurs, conduits au même endroit, furent de même délivrés par la pratique des exorcismes et rendus à la santé. On en avait mené d'autres ailleurs, aux églises collégiales de Sainte-Croix et de Saint-Barthélemy, aux églises paroissiales de Notre-Dame et de Saint-André, où tous les prêtres sans distinction eurent près d'eux le même succès.

Dans la pratique des exorcismes, note Radulphe, c'était le plus souvent le commencement de l'Évangile selon saint Jean qu'on lisait, mais on empruntait aussi aux autres évangélistes les passages relatifs à la délivrance des possédés. Quand parfois la guérison tardait, on montrait au possédé l'hostie consacrée ou on la lui appliquait sur la tête. D'autres fois, on l'aspergeait d'eau bénite, on lui en faisait même boire, après quoi on pratiquait sur lui les rites de l'*Exi, immunde spiritus,* de l'*Epheta* et de l'insufflation.

Radulphe raconte encore qu'une jeune possédée, vainement exorcisée par plusieurs prêtres, fut conduite à Aix-la-Chapelle et y fut guérie par le prêtre Simon, qui la plongea dans l'eau bénite. Il y avait deux ans qu'elle était sous le joug du démon. Et le démon interrogé sur l'endroit où il se trouvait quand la jeune fille faisait sa communion pascale, répondit qu'il se réfugiait à la pointe des doigts du pied jusqu'à ce que les espèces sacramentelles fussent consommées. Il demanda de pouvoir se retirer dans les bains de Carlsbad; mais peu après, deux ou trois personnes s'y étant noyées, on attribua ce fâcheux accident à la présence du démon, et l'on ferma en conséquence les bains, et ces bains étaient encore interdits au moment où écrivait Radulphe.

Ainsi combattue, cette secte qui, dans l'espace d'un an, avait fait tant de victimes, fut enrayée; elle disparut peu à peu, les cas de possession de ce genre devenant de plus en plus rares. La bonne réputation du clergé liégeois s'en accrut d'autant plus. Ce récit a manifestement le ton d'un apologiste du clergé. Aussi l'auteur le termine-t-il par ces mots : « Loin de nous, qui espérons à la solide gloire de la vie future, de nous laisser gonfler par les vaines louanges des hommes. N'oublions pas ces paroles du Christ : « Plusieurs me « diront ce jour-là : Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas « en votre nom que nous avons chassé les démons? Et « n'avons-nous pas, en votre nom, fait beaucoup de « miracles? Alors, je leur dirai hautement : Je ne vous « ai jamais connus. Retirez-vous de moi, ouvriers d'ini- « quité. » Matth., VII, 22-23.

A ces renseignements fournis par Radulphe, Chapeauville, dans ses annotations, p. 22-23, en ajoute d'autres : l'un qu'il emprunte, dit-il, au *Magnum Chronicum Belgicum,* et qui se trouve coïncider textuellement avec ce que dit Pierre de Herenthal; trois autres, qui sont de Jean Stabulaus, de Corneille Zanfliet et de Meyer. Mais tous ces témoignages ne nous apprennent rien de nouveau. Si l'on en croit au contraire Jean de Leyde, *Chronic. Belgic.,* l. XXXI, c. XXVI, dans les *Rerum Belgicarum annales,* t. I, p. 299, les danseurs d'Aix, d'Utrecht et de Liége poussaient en dansant le cri de : Gai, gai! D'après la *Chronique de Cologne,* p. 247, ils criaient : « M. saint Jean, gai, gai! M. saint Jean! » Ne serait-ce pas là une attribution erronée? Car nous n'apercevons pas le moindre rapport entre la danse des danseurs de 1374, véritable cas de possession diabolique ou de pathologie, et la danse de circonstance qui avait lieu, une fois l'an, autour du feu de la Saint-Jean, pas plus du reste que nous n'en découvrons un avec la danse de Saint-Gui.

D'autre part, le dernier tiers du XIVe siècle compte assez d'hérétiques connus, de date ancienne ou récente, tels que les vaudois, les béghards et les béguines, les turlupins et les lollards, contre lesquels Grégoire XI dut prendre des mesures sévères en 1372 et en 1373, Baronius, *Annales,* an. 1372, n. 33; 1373, n. 19, sans qu'il soit nécessaire de ranger parmi eux les danseurs de Liége. Rien, en effet, dans les documents de l'époque ne montre en quoi pouvait bien consister leur hérésie. Ils ne pratiquaient pas les sacrements, ils étaient possédés du démon, ils se livraient à des danses furibondes d'où la décence était bannie et devenaient ainsi, par un exemple contagieux, une cause de troubles et de scandales. On les traita en conséquence comme des possédés, et on leur appliqua les formules liturgiques de l'exorcisme. Mais, d'hérésie, pas de trace. De nos jours, le caractère contagieux de leur danse les ferait ranger plutôt parmi les malades atteints d'hystérie : et c'est bien, somme toute, d'une maladie de ce geure que furent frappés les danseurs de Liége, compliquée, du reste, de possession diabolique. Ils sont donc à rayer de la liste des hérésies.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, voir Hecker, *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter,* Berlin, 1832; *Die grossen Volkskrankheiten des Mittelalt.,* Berlin, 1865; Frédéricq, *Corpus inquisit. Neerland.,* Gand, 1889, t. I, p. 231 sq.; Id., *De secten der geeselaars en der dansers in de Nederlanden,* Bruxelles, 1899; Baronius, *Annales,* an. 1374, n. 13.

G. BAREILLE.

DANTYSZEK Jean de Curiis (1485-1548), théologien, poète, canoniste et diplomate polonais. Évêque de Chelm en 1530, il s'opposa avec zèle à la diffusion du protestantisme. Il mourut à Heidelberg en 1548. On lui doit l'ouvrage suivant contre les protestants : *Christiana de fide et sacramentis contra hæreticorum errores explanatio,* Cracovie, 1545.

Czaplicki, *De vita et carminibus Joannis de Curiis Dantisci,* Breslau, 1855; Wiszniewski, *Historya literatury polskiej,* Cracovie, t. VI, p. 237-251; *Encyclopedia powszechna,* t. VI, p. 783-785; Estreicher, *Bibliografia polska,* Cracovie, 1897, t. XV, p. 37-42.

A. PALMIERI.

DANZER Jacques, théologien allemand, né en 1743 à Lengfeld, en Souabe, mort à Burgau le 4 septembre 1796. Il entra dans l'ordre bénédictin à l'abbaye d'Isny et fut professeur de théologie à l'université de Salzbourg. Obligé en 1792 de se démettre de sa chaire à cause de son enseignement entaché de pélagianisme, il quitta l'ordre bénédictin et fut nommé chanoine de Burgau. On a de cet auteur : *Anleitung in die biblische Moral,* in-8°, Francfort, 1787; et 3 in-8°, Salzbourg, 1903; *Einfluss der Moral auf des Menschen Glück,* Salzbourg, 1789; *Ideen über die Reform in der Theologie und besonders in der Dogmatik bei den Katholiken,* Ulm, 1793; *Der Geist Jesu-Christi und seiner Lehre,* Fribourg, 1793.

Hurter, *Nomenclator,* 1895, t. III, col. 471; B. Mittermuller *Die benedictiner Universität Salzbourg,* dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner-und dem Cistercienser-Orden,* 1884, t. I, p. 371.

B. HEURTEBIZE.

DAON Roger-François naquit en 1679 à Bricque ville-en-Bessin, dans le diocèse de Bayeux. Il entra dans la congrégation de Jésus et Marie, dite des eudistes, le 29 septembre 1699, et après avoir achevé son temps de probation et ses études théologiques, il fut ordonné prêtre, puis incorporé à cet institut vers la fin de 1702. Il fut dès lors un religieux exemplaire. Un de ses premiers emplois fut celui de supérieur du petit séminaire de Rennes, où il fut envoyé en 1706. Il serait plus juste d'appeler cette maison *Séminaire des pauvres clercs,* car les petits séminaires de ce temps étaient des établissements où recevaient pension gratuite les jeunes gens pauvres qui aspiraient au sacerdoce, et où ils faisaient successivement leurs cours d'humanités et de théologie, pour n'en sortir qu'après avoir reçu tous les saints ordres. Quant aux grands séminaires, ils se composaient de théologiens en état de payer leur pension, et surtout de clercs et de prêtres qui n'y résidaient que pendant un temps plus ou moins long fixé par l'évêque, pour se préparer aux ordinations et au saint ministère. A l'arrivée de M. Daon, le petit séminaire de Rennes n'avait que quelques années d'existence et ne comptait qu'une poignée de séminaristes vivant dans une extrême pauvreté, et logeant dans une partie du presbytère de Saint-Étienne attenant à l'église de ce nom. Le nouveau supérieur se mit aussitôt en quête de ressources et sut en trouver. Avec l'agrément et le concours pécuniaire de Mgr de Lavardin, il acheta au faubourg Saint-Hélier un terrain avec une maison, où il transporta le séminaire dès 1707. L'année suivante, il y commença de nouvelles et importantes constructions, puis il arrondit la propriété; enfin il dota cet établissement. Le nombre des élèves dépassa bientôt la soixantaine, et la piété ne cessa d'y être très florissante.

En 1719, M. Daon fut envoyé au séminaire d'Avranches pour y professer la théologie; et en 1727, il en fut nommé supérieur, et prit en même temps la charge de principal du collège de cette ville, et celle de curé de Saint-Martin-des-Champs, qui étaient unies au séminaire. Il eut beaucoup à souffrir de la part d'une coterie janséniste, à la tête de laquelle se trouvait un grand-vicaire, nommé Gautier, qui faisait de fréquentes visites au séminaire et cherchait par tous les moyens à inoculer les doctrines de la secte aux ordinands. Daon ne cessa de réfuter hautement ces novateurs, s'appliquant à maintenir les séminaristes dans l'orthodoxie et à encourager les prêtres de la ville qui restaient soumis à la bulle *Unigenitus,* et étaient de ce chef persécutés par l'irascible vicaire général. Celui-ci essaya maintes fois de le perdre dans l'esprit de Mgr Leblanc, prélat faible qui craignait de déplaire au parti; mais l'évêque garda une grande estime pour Daon, qu'il écoutait volontiers. Comme curé de Saint-Martin, le religieux fonda une école pour les filles de sa paroisse.

En 1730, il fut envoyé à Senlis, pour y remplir les fonctions de supérieur et de préfet des ordinands. Il s'y concilia immédiatement la sympathie de tous les gens de bien, et en particulier de Mgr Trudaine, qui le choisit pour confesseur. Il établit une conférence de morale, où près de vingt-cinq ecclésiastiques de la ville assistaient régulièrement. Chacun devait mettre par écrit ses avis, afin que le secrétaire pût en transcrire le résultat sur son registre. Par son zèle et la sagesse de son administration, le supérieur mérita l'estime et la confiance de tout le clergé de Senlis.

Appelé à la supériorité du séminaire de Caen, en 1738, il gouverna aussi cette maison avec tant de prudence et de bonté que, plus de cinquante ans après sa mort, sa mémoire était encore en vénération dans toute la ville. Enfin, en 1744, l'évêque de Séez ayant donné la conduite de son séminaire aux eudistes, demanda Daon pour en être le premier supérieur. Il y conquit très promptement l'estime et l'affection générales. Il y termina sa vie le 16 août 1749.

Roger Daon n'avait pas le talent de la prédication. Il y suppléa en composant de nombreux ouvrages simples et pratiques, destinés à la sanctification du clergé et des âmes, et qui furent à leur manière une prédication excellente. Ils roulent presque tous sur des matières appartenant à la théologie morale dont il avait fait sa principale étude. Voici les titres de ceux qui ont été imprimés : 1° *Conduite des confesseurs dans le tribunas de la pénitence, selon les instructions de saint Charles Borromée et de saint François de Sales,* in-12, Paris, 1738. Cet ouvrage, qui résume brièvement ce qu'un prêtre doit savoir pour administrer avec fruit le sacrement de pénitence, fut approuvé par un grand nombre d'évêques, et dès l'année qui suivit son apparition, Mgr de Luynes, évêque de Bayeux, le fit rééditer à ses frais et ordonna par mandement à tous ses prêtres d'en avoir un exemplaire. Il se répandit très rapidement et eut près de cent éditions. La 33e parut à Toulouse peu après la mort de l'auteur. Il s'en fit des traductions en latin, en italien, en espagnol, en allemand et en anglais. On l'imprima encore à Toulouse, en 1820. Cet ouvrage déplut aux jansénistes, et les *Nouvelles ecclésiastiques* apprécièrent ainsi la 5e édition : « Il arrive souvent à l'auteur de prendre le mauvais parti dans les différents points de morale attaqués par les jésuites; par exemple, dans ce qu'il dit de la contrition, de la charité, des scrupuleux, du rapt de séduction, de la notoriété de fait, de l'accusation des fautes vénielles, de l'opinion du pénitent contraire à celle du confesseur, de l'avertissement à qui pèche matériellement, des habitudinaires, de la stabilité de la justice chrétienne, de la fréquente communion, des dispenses de mariage, des moyens de perfection, de l'approbation des confesseurs. » Quoique d'une morale qui paraîtrait aujourd'hui un peu sévère, ce livre est d'une doctrine irréprochable; 2° *Conduite des âmes dans les voies du salut, pour servir de supplément à la conduite des confesseurs dans le tribunal de la pénitence,* in-12, Paris, 1753. Ce volume, qui ne parut qu'après la mort de l'auteur

est comme le t. II de l'ouvrage précédent. L'auteur y indique la manière de diriger les enfants, les jeunes gens, les ignorants, les personnes mariées, les aspirants au sacerdoce, les religieux et religieuses, les soldats, les pauvres, etc. Cet ouvrage eut aussi de très nombreuses éditions. Celle de 1829 fut revue par un professeur de théologie qui y ajouta des *Avertissements aux confesseurs,* et une *Exhortation aux ecclésiastiques de s'appliquer à l'étude;* 3° un recueil d'opuscules renferme des *Méthodes utiles aux ecclésiastiques,* touchant la manière de bien faire le catéchisme, de préparer les enfants à la confession, de leur faire renouveler publiquement les promesses du baptême et faire leur première communion, et d'administrer utilement le saint viatique et l'extrême-onction, in-12, Caen, 1734; 4° un autre recueil d'opuscules comprend aussi des *Méthodes* pour bien faire des conférences spirituelles, pour faire des prônes, pour les grands catéchismes, pour bien faire un sermon, pour expliquer les cérémonies du baptême en l'administrant, pour expliquer celles du mariage en l'administrant; et une méthode facile pour apprendre aux nouveaux prêtres à entendre utilement les confessions, in-12, Alençon, 1759; 5° *Recueil d'instructions pour ceux qui se disposent à l'état ecclésiastique,* in-12, Alençon; c'est un catéchisme fort instructif pour les ordinands; 6° *Introduction à l'amour de Dieu,* tirée des Œuvres de saint François de Sales, in-12, s. l. n. d.; 7° *Pratique de la préparation et action de grâces avant et après la sainte messe,* in-12, Alençon, 1748; 8° *Instruction familière touchant les missions...,* avec des exercices pour la confession générale et la sainte communion, in-12, s. l. n. d.; 9° *Pratique du sacrement de l'eucharistie, à l'usage des enfants qui font leur première communion,* Caen, 1740; 10° *Règlement de vie pour un prêtre;* devoirs des prêtres, etc. Beaucoup de ses ouvrages ont disparu ou sont très difficiles à retrouver aujourd'hui. Il n'y a à porter le nom de l'auteur que quelques-uns de ceux qui furent imprimés après sa mort.

Outre les ouvrages qu'il composa lui-même, Daon fit aussi réimprimer, avec des additions et des notes, plusieurs opuscules théologiques et ascétiques de différents auteurs. Il choisissait toujours ceux qui lui paraissaient plus propres à inspirer, entretenir et fortifier le goût d'une piété solide. On lui doit entre autres une édition du *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint baptême,* l'un des ouvrages les plus estimés du Vénérable Père Eudes.

Annales de la Congrégation de Jésus et Marie, passim; Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée* (art. de Besselièvre, ancien eudiste).

J. DAUPHIN.

DAPHNOPATÈS Théodore, patrice et *protoasecretis,* vivait à Constantinople vers le milieu du Xe siècle. Il écrivit une histoire de son temps aujourd'hui perdue. On a publié de lui : 48 homélies composées d'extraits de saint Jean Chrysostome, *P. G.,* t. LXIII, col. 567-902; un discours sur la translation à Constantinople d'une main de saint Jean-Baptiste, *P. G.,* t. CXI, col. 611-620 (traduction latine seule); des lettres, dont une au pape Jean XI, au nom de Romain Lacapène, et une à Anastase, métropolitain d'Héraclée, au sujet de la nomination de Théophylacte comme patriarche. J. Sakkelion, dans Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. I, p. 658 sq.; t. II, p. 395 sq. Signalons encore, outre des discours restés inédits, une vie de saint Théodore Studite, *P. G.,* t. XCIX, col. 113-232, attribuée tantôt à notre Théodore, tantôt à un certain Michel. S. Haidacher, *Studien über Chrysostomus-Eklogen,* Vienne, 1902, a recherché les sources des Ἐκλογαὶ de saint Jean Chrysostome : il a pu identifier cinq cents passages tirés d'homélies authentiques ou considérées comme telles par le compilateur; en outre, dans son avant-dernière homélie, Daphnopatès cite les catéchèses XXII et XXIII de saint Cyrille de Jérusalem.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litteratur,* 2e édit., Munich, 1897, p. 170, 459.

S. PÉTRIDÈS.

DAPONTÈS Constantin, qui prit en religion le nom de Césaire, naquit en 1713 ou 1714 à Scopélos, où son père gérait le consulat britannique. Après s'être initié dans sa patrie aux premiers éléments des sciences sous la direction de Hiérothée le Moréote, moine des Ibères, il alla achever son instruction à Constantinople, puis à Bucarest, et enfin à Iassi, grâce à la protection des princes Maurocordato, auprès desquels il remplit diverses fonctions, jouant au factotum dans les Principautés. Dénoncé au grand-vizir pour ses malversations, il se retira en Crimée, d'où il crut pouvoir, en 1747, revenir à Constantinople. Jeté en prison, il n'obtint son élargissement, au bout de vingt mois, qu'en sacrifiant toute sa fortune. Un mariage malheureux, contracté le 12 novembre 1749, acheva de le dégoûter du monde; il se fit moine en 1753 dans l'île de Pipéri, se brouilla avec son supérieur au bout de quelque temps, et se retira finalement à l'Athos, au monastère de Xéropotamos, en 1757. C'est là qu'il mourut le 4 décembre 1784, laissant un héritage littéraire considérable. Beaucoup de ses ouvrages ne rentrent pas dans notre programme. Parmi ceux qui touchent à la théologie, nous citerons : 1° les offices des saints Charalampos, Matrone et Spyridon, in-4°, Bucarest, 1736; 2° l'office de saint Rhéginos de Scopélos, in-8°, Venise, 1746; 3° le *Miroir des femmes,* 2 in-8°, Leipzig, 1766, biographies édifiantes des femmes de la sainte Écriture, entremêlées de digressions infinies; 4° l'Ἐγκόλπιον λογικόν, recueil d'hymnes en l'honneur de la sainte Vierge, in-4°, Venise, 1770; 2e édit., Leipzig, 1836; 5° la Χρηστοήθεια, in-8°, Venise, 1770, recueil de recettes morales pour bien vivre en tout état; 6° *Lettres contre l'orgueil et la vanité du siècle,* in-8°, Vienne, 1776; 7° la Τράπεζα πνευματική, in-8°, Venise, 1778; 2e édit., *ibid.,* 1780, recueil de quinze discours moraux suivis de documents relatifs au monastère de Xéropotamos; 8° *Panégyriques* de divers saints en vers, in-8°, Venise, 1778; 9° Μαργαρῖται τῶν τριῶν ἱεραρχῶν, in-8°, Venise, 1779, traduction en grec vulgaire des principaux discours des saints Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome; 10° traduction des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, in-8°, Vienne, 1780; 11° Ἐξήγησις τῆς θείας λειτουργίας, in-8°, Vienne, 1795, curieuse explication de la messe.

Les ouvrages suivants sont plutôt historiques, mais plus d'une question théologique s'y trouve incidemment traitée; ils n'ont d'ailleurs vu le jour qu'à la fin du dernier siècle : 12° *Histoire des sultans,* de Méhémet à Achmet, publiée par C. Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi,* Venise, 1872, t. III, p. 1-70; 13° *Catalogue historique* de 1700 à 1784, publié par le même savant, *ibid.,* p. 71-200; 14° *Éphémérides Daces,* publiées par E. Legrand avec une traduction et un excellent commentaire historique, 3 in-8°, Paris, 1883-1888; 15° *Jardin des Grâces,* publié presque simultanément par E. Legrand, dans le t. III de sa *Bibliothèque grecque vulgaire,* Paris, 1881, p. 1-232, et par G. Sophocle, in-16, Athènes.

Dapontès a laissé, en outre, plusieurs ouvrages manuscrits, dont les principaux sont une *Géographie historique,* le Θέατρον βασιλικόν, recueil de panégyriques et de cantiques, les Ἄνθη νοητά, sorte d'anthologie de l'Ancien Testament, le Φανάρι γυναικῶν, histoire des femmes célèbres du paganisme comme de l'antiquité chrétienne, le Βίβλος βασιλειῶν, résumé de l'histoire byzantine, entremêlé, comme les autres ouvrages de Dapontès, d'une foule de digressions souvent fort curieuses, enfin des *Hymnes et poésies diverses.*

Sur tous ces ouvrages comme sur la vie même de leur fécond

auteur, on lira avec fruit la notice placée par E. Legrand en tête du t. III des *Éphémérides Daces,* Paris, 1898, p. I-LXXVXI.

L. Petit.

DARBOY Georges, archevêque de Paris, né à Fayls-Billot (Haute-Marne), le 16 janvier 1813, d'une famille modeste. Élève du petit séminaire de Langres en 1826, et du grand séminaire de 1831 à 1836, il fut ordonné prêtre le 17 décembre 1839 par Mgr Parisis, qui le nomma vicaire à Saint-Dizier. Professeur au grand séminaire de Langres, de 1840 à 1845, il traduisit alors les œuvres attribuées à saint Denys l'Aréopagite. Partisan résolu d'une authenticité que les critiques les moins suspects rejettent, l'abbé Darboy a déployé pour défendre sa thèse toutes les ressources d'un esprit que la controverse n'effrayait pas. Peut-être à cette date subissait-il trop l'influence d'opinions ambiantes; la France catholique renonçait alors au gallicanisme, et, par réaction contre le gallicanisme, on abandonnait volontiers, dans l'ordre même purement historique, les thèses qu'avaient patronnées, au XVIIe siècle, des critiques jansénistes ou gallicans. L'abbé Darboy quitta Langres pour Paris en 1845. Second aumônier du collège royal Henri-IV; maître de conférences à l'école des Carmes que Mgr Affre venait d'ouvrir, il publia tour à tour les *Femmes de la Bible* (1846); les *Saintes femmes;* une *Lettre à M. l'abbé Combalot, en réponse à ses deux lettres à Mgr l'archevêque de Paris* (1851); une *Nouvelle lettre à M. l'abbé Combalot en réponse à sa nouvelle attaque contre Nosseigneurs de Paris et d'Orléans; Le Christ, les apôtres et les prophètes; Jérusalem et la Terre-Sainte* (1852), que M. l'abbé Guillermin a spirituellement nommé : « Voyage en Terre Sainte dans un fauteuil; » *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle avec Réflexions,* commentaire substantiel de ce livre admirable. De 1847 à 1855, l'abbé Darboy inséra aussi divers articles dans le *Correspondant.* (Ce recueil, après la mort de Mgr Darboy, a publié plusieurs lettres de lui.) Vicaire général de Paris, archidiacre de Saint-Denis, protonotaire apostolique, l'abbé Darboy publia, en 1856, la *Statistique religieuse du diocèse de Paris.* Après le meurtre de Mgr Sibour (3 janvier 1857), il fut élu vicaire capitulaire du diocèse, fut maintenu dans l'administration par le cardinal Morlot, donna une nouvelle édition du *Traité de l'administration temporelle des paroisses,* œuvre de Mgr Affre; et, en 1858, publia 2 in-8° sous ce titre : *Saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry et martyr,* adaptation de l'ouvrage d'un ancien *fellow* de l'université d'Oxford, le docteur Gilles. L'abbé Darboy avait fait précéder cet ouvrage d'une Introduction dont l'irréprochable orthodoxie défiait la critique la plus ombrageuse. Il prêcha aux Tuileries le carême de 1859; fut nommé à l'évêché de Nancy le 16 août de la même année, préconisé le 26 septembre, et sacré à Notre-Dame de Paris, le 30 novembre, par le cardinal Morlot. Il ne devait que passer dans la capitale de la Lorraine; il y acheva le retour à la liturgie romaine, entrepris par son prédécesseur. Parmi les mandements de l'évêque de Nancy, nommons sa lettre du 4 avril 1860, sur la *Nécessité de l'étude,* qui accompagnait une ordonnance relative aux conférences ecclésiastiques et à l'examen des jeunes prêtres. Le cardinal Morlot, sur son lit de mort, avait demandé Mgr Darboy pour successeur; le 10 janvier 1863, un décret impérial présenta pour l'archevêché de Paris l'évêque de Nancy qui fut préconisé dans le consistoire du 16 mars 1863. Le 8 janvier 1864, l'empereur le désigna comme grand aumônier; et, par un décret du 5 octobre, l'appela au Sénat. Aux honneurs qui s'accumulaient sur sa tête, et auxquels seule manqua la pourpre romaine, l'archevêque de Paris répondit par une vie d'une correction sévère et d'un infatigable labeur. Sa vocation, et aussi ses aptitudes et ses attraits, faisaient de lui un administrateur, un théologien, un apologiste. Préoccupé de la formation de la jeunesse cléricale, l'administrateur agrandit le petit séminaire de Notre-Dame des Champs, et releva le petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet. Il dota la Sorbonne théologique de professeurs éminents, et rétablit à Notre-Dame les conférences de l'Avent, confiées par lui à un orateur qui devait, hélas! tromper bien des espérances, le P. Hyacinthe. Il consacra son église métropolitaine (31 mai 1864.) Il encouragea toutes les œuvres charitables, crèches, asiles, écoles chrétiennes, etc. Certains actes de l'administration de Mgr Darboy ont provoqué de légitimes critiques. Homme de gouvernement, l'archevêque de Paris redoutait tous les obstacles que son action aurait pu rencontrer; de là son opposition, justifiée d'ailleurs par de graves autorités, à l'inamovibilité des desservants (séance du Sénat, 18 juin 1865); de là aussi, la répugnance qu'il éprouvait pour l'exercice de la juridiction immédiate du pape dans les diocèses, et qui, après la visite indûment faite par ses délégués aux maisons des jésuites et des capucins, lui attira le bref sévère du 26 octobre 1865. Aux reproches du Saint-Père, Mgr Darboy répondit d'une manière qu'on voudrait plus respectueuse et moins chagrine. La *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* mai-juin 1907, p. 240-281, a publié les lettres, jusqu'alors inédites, de Mgr Darboy à Pie IX et au cardinal Antonelli. Ces erreurs de conduite s'expliquent par des erreurs théologiques. Au grand séminaire de Langres, l'abbé Darboy avait enseigné les doctrines romaines; l'archevêque de Paris paraissait s'en être dépris; et certes, il ne les professait plus, lorsqu'au Sénat, « dans un discours, il s'éleva contre les appels au saint-siège, et conclut à accorder quelque respect aux lois organiques. » Émile Ollivier, *L'Église et l'État au concile du Vatican,* c. v. Au concile du Vatican, Mgr Darboy combattit la définition de l'infaillibilité pontificale dans un discours d'une rare habileté. Il avait le droit de parler à ses collègues comme il le fit, le 20 mai 1870, à la 55e congrégation générale; il eut le tort de s'adresser à l'empereur et de solliciter une intervention qui d'ailleurs ne lui fut pas toujours accordée. « Je me demande, écrivait-il à Napoléon III le 26 janvier 1870, après s'être plaint du défaut de liberté du concile, si l'intérêt général, l'intérêt de la société religieuse et civile, n'exige pas qu'on nous vienne en aide. Le gouvernement de l'empereur ne pourrait-il pas faire connaître au gouvernement pontifical les appréhensions que les débuts du concile causent même à des esprits sérieux et non prévenus, et lui laisser entrevoir les conséquences possibles des tendances et des agissements signalés plus haut (dans cette même lettre)... Ce n'est pas moi, sans doute, qui conseillerais de prendre à l'égard du concile une attitude qui ne serait pas chevaleresque et désintéressée; cependant, je ne voudrais pas qu'un grand gouvernement comme celui de l'empereur exprimât une confiance et des espérances que l'avenir trahira peut-être. » Cité dans *L'Église et l'État,* c. VI. Et dans une lettre du 21 mai 1870, l'archevêque de Paris proposait à l'empereur de rappeler de Rome l'ambassadeur, le marquis de Banneville. D'après Mgr Darboy, par cet acte, « le gouvernement... donnerait un appui moral à la minorité... et il contribuerait peut-être efficacement à faire retirer ou ajourner la question malheureuse qui inquiète et divise tout le monde... » *L'Église et l'État,* c. VII. On se méprendrait singulièrement si l'on attribuait ce très regrettable langage et les actes correspondants, à une foi anémiée, si je l'ose dire, par des préoccupations d'ordre politique. Mgr Darboy avait pu dire un jour à l'évêque de Metz, Mgr Dupont des Loges : « J'envie votre piété, mais pour ma foi, elle est intacte. » F. Klein, *Vie de*

Mgr Dupont des Loges. L'avenir n'a point justifié les alarmes des inopportunistes de 1870, mais c'est en toute sincérité que l'archevêque de Paris disait au concile : « Le remède proposé (la définition) contre les maux du siècle est manifestement inefficace; il est même à craindre qu'il ne nuise à beaucoup d'âmes. Le point de vue théologique n'est pas le seul à considérer, nous devons tenir compte aussi de l'effet sur la société civile... Presque tous ceux qui président en Europe aux destinées humaines nous chassent ou nous fuient. Dans ces poignantes angoisses de l'Église, quel remède offre-t-on au monde accablé? A ceux qui d'une épaule indocile secouent les charges imposées par les antiques et respectables coutumes de leurs pères, les auteurs du schema (de l'infaillibilité) imposent une charge que sa nouveauté rend aussi lourde qu'odieuse... » *L'Église et l'État,* c. VIII. Quand la congrégation générale du 13 juillet 1870 eut montré comme inévitable aux évêques inopportunistes la définition tant redoutée, Mgr Darboy écrivit le 16 juillet à Pie IX, pour demander qu'on fît au texte de la constitution deux modifications qui laissaient une porte ouverte au gallicanisme. *Collectio Lacencis,* t. VII, col. 992. A cette condition, il promettait que la plupart des évêques opposants donneraient leur adhésion au décret en session publique. Quand il n'eut plus l'espoir d'être écouté, il fut d'avis de ne point paraître à la séance conciliaire du 18 juillet; et son avis, combattu par Mgr Haynald, archevêque de Colocza, par Mgr Ginoulhiac, archevêque de Lyon, prévalut parmi les évêques de la minorité. « La piété et le respect filial, écrivaient-ils le 17 juillet à Pie IX, ne nous permettent pas, dans une question qui touche de si près Votre Sainteté qu'on peut la considérer comme lui étant personnelle, de dire publiquement et à la face de notre Père : *Non placet...* » La définition une fois portée, Mgr Darboy se soumit, comme d'ailleurs tous les évêques de la minorité. « Je m'en voudrais, dit-il au pape dans une lettre du 2 mars 1871 (Paris, investi depuis septembre par les troupes allemandes, venait de se rouvrir), si je ne prenais occasion de la présente lettre pour vous déclarer que j'adhère purement et simplement au décret du 18 juillet. Peut-être que cette déclaration paraîtra superflue après la note que j'ai eu l'honneur de remettre à Votre Sainteté le 16 juillet, de concert avec plusieurs de mes collègues; mais il suffit que la chose vous soit agréable, comme on me l'écrit, pour que je la fasse avec plaisir, surtout dans les circonstances que vous traversez. Votre Sainteté peut se rappeler que, dans cette note, nous exprimions l'espoir de réunir l'unanimité des suffrages, si l'on adoptait deux ou trois corrections qui n'atteignaient pas le fond du décret, mais qui en adoucissaient la formule. C'est surtout la question d'opportunité qui nous tenait au cœur, ou plutôt à l'esprit, et la crainte, hélas! de voir les gouvernements se désintéresser des affaires de la papauté. Je sais bien que les hommes ne sont pas forts, ils viennent encore de le montrer, et que Dieu n'a pas besoin d'eux; mais pourtant il s'en sert quelquefois. Enfin, c'est fait. »

Chez l'archevêque de Paris, l'apologiste ne donne pas de prise à la critique. Sa fine intelligence avait discerné de bonne heure les problèmes qui tourmentent l'âme contemporaine; et ses Instructions pastorales sont une série de réponses à ces questions anxieuses. Indiquons les Instructions quadragésimales de 1868, 1869, 1870 et 1871, qui constituent un traité complet de la vraie religion. Auparavant, dans son mandement pour le carême de 1864, *sur la divinité de Jésus-Christ,* l'archevêque avait réfuté les audacieuses négations de la *Vie de Jésus,* publiée en 1863; il avait commenté à grands traits l'encyclique *Quanta cura* dans son Instruction pour le carême de 1865, de laquelle Mgr Pie disait à Pie IX que rien de plus *topique* n'avait été écrit sur ce sujet (je tiens ce propos de l'abbé Delarc, à qui l'évêque de Poitiers l'avait rapporté). En même temps qu'il répand la lumière, Mgr Darboy recommande l'effort et préconise la lutte. Dès Nancy, il écrivait un mandement sur *la direction et le gouvernement de la vie* (1862); à Paris, entre autres mandements d'ordre essentiellement pratique, il en donnait un d'une haute inspiration et, à certains endroits, d'une pénétrante et sereine mélancolie sur *le caractère et la portée de la vie humaine* (novembre 1865). Son dernier mandement de carême (15 février 1871) s'achève par de vigoureux conseils. Mgr Darboy écrivain, et aussi orateur, a été apprécié d'une manière, ce semble, définitive par M. Émile Ollivier : « Tout ce qu'il a dit ou écrit est d'un tour parfait, d'un souffle fort, haut, plein, d'une clarté transparente, d'une dialectique animée, d'une justesse et d'un choix de termes exquis. La grandeur de la pensée communiquait à sa parole, malgré la faiblesse de ses moyens physiques, une autorité triomphante : en l'écoutant on se sentait élevé à la région supérieure de l'intelligence, plus ferme et plus éclairé. Peu accessible aux entraînements de l'imagination, il n'en était que plus lumineux : le bois sec est celui qui produit les flammes vives. » *L'Église et l'État,* c. V.

Si désabusé qu'il parût des hommes et des choses, et que nous le montre son buste, chef-d'œuvre de Guillaume, Mgr Darboy professait à l'égard de ses contemporains un optimisme que l'expérience n'avait pas entamé. « *J'offre ma tête à qui en veut,* disait-il à Napoléon III un jour de 1868, *mais à notre époque, on ne trouverait pas un bourreau.* » (Je tiens ce détail du P. Adolphe Perraud, qui le tenait de l'archevêque lui-même.) La Commune donna un démenti à cet optimisme. Averti à temps, il pouvait fuir : « Je resterai, dit-il, car je dois l'exemple à mes prêtres : ma fuite serait d'ailleurs le signal d'un massacre général. » L'archevêque fut arrêté dans son palais le 4 avril 1871; il fut enfermé à Mazas, où il demeura quarante-six jours. D'inutiles démarches furent tentées auprès de M. Thiers pour obtenir l'échange de Mgr Darboy contre Blanqui, retenu prisonnier à Versailles. L'archevêque de Paris fut transféré à la Roquette le 22 mai, le 24, condamné à mort par un simulacre de cour martiale, et fusillé. Il tomba en pardonnant et en bénissant. Des funérailles solennelles, décrétées par l'Assemblée nationale, lui furent faites le 17 juin; et au service de quarantaine, le P. Adolphe Perraud, de l'Oratoire, prononça à Notre-Dame son oraison funèbre.

Les *Œuvres pastorales de Mgr Darboy* ont été réunies, 2 in-8°, Paris, 1876. *Oraison funèbre* prononcée à Notre-Dame de Paris par le R. P. A. Perraud, de l'Oratoire (18 juillet 1871); *Oraison funèbre* prononcée à la cathédrale de Nancy par le R. P. Didon, O. P. (24 juin 1871); Lettre de Mgr Foulon (1871); *Introduction* aux œuvres pastorales, de Mgr Foulon; Mgr Foulon, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy,* Paris, 1889; Guillermin, *Vie de Mgr Darboy,* avec lettre-préface par Mgr Oury, Paris, 1888; *La vérité sur Mgr Darboy,* Gien, 1889; Pierron, *Mgr Darboy, esquisse familière,* Paris, 1872; Mgr Fèvre, *Vie intime et travaux littéraires de Mgr Darboy,* Paris, 1863; 2e édition, sous le titre : *Vie et œuvres,* Langres et Paris, 1874; E. de Mirecourt, *Mgr Darboy,* in-32; Mlle Grace Ramsay, *Mgr Darboy, souvenirs personnels,* trad. de l'anglais par Mlle O. de L.. in-16, 1872; *Semaine religieuse de Paris,* t. XXVI, p. 7; *Captivité et mort de Mgr Darboy en 1871* (extrait du *Correspondant*); *L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la séparation,* Paris, 1907, p. 390-391, 463, 465.

A. LARGENT.

DARBY John Nelson, prédicant anglais dissident (18 novembre 1800-29 avril 1882), naquit à Londres de parents irlandais, et fut élève de Trinity College à Dublin. Ses études achevées, il embrassa la profession d'avocat, qu'il abandonna ensuite pour la cléricature. En 1825, il devenait diacre, et en 1826 prêtre de l'Église établie. Il ne resta pas longtemps fidèle à cette Église. Elle était alors éprouvée par la déplorable ten-

dance de l'*érastianisme,* qui en faisait une simple institution d'État, en tout soumise au gouvernement. Plusieurs des anglicans les plus fervents avaient déjà fait schisme pour protester contre ces tendances purement mondaines; John Walker, en 1804, avait ainsi fondé une secte séparée, les *séparatistes* ou *walkérites,* qui avaient de nombreuses communautés en Irlande et dans l'Angleterre occidentale. Des « congrégations » de ce genre furent fondées, en particulier, en Irlande, par le dentiste Norris Groves et l'avocat Bellet. Tous deux furent les amis de Darby et eurent sur lui grande influence. Stokes, *J. N. Darby,* p. 537 sq.

Le dernier coup fut porté à celui-ci par la vue de l'acharnement avec lequel l'archevêque anglican de Dublin, Magee, et son clergé, s'opposaient, au nom de la raison d'État, au mouvement d'émancipation des catholiques alors dirigé par O'Connell. Dès 1828, il semble avoir abandonné l'Église établie. Il est alors tout occupé de la pensée de l'avènement prochain du Christ, hanté de visions apocalyptiques, et finit par renoncer à toute idée d'une Église hiérarchique, pour ne voir dans le christianisme que la doctrine consignée dans l'Écriture sainte et interprétée par le sens propre de chaque baptisé. Il vécut, en 1830, plusieurs mois sur le Calary Bog, dans une hutte de paysan, se livrant à toutes les pratiques ascétiques. Ainsi préparé à son rôle de rénovateur, il alla étudier en Angleterre les communautés séparatistes, et fut très frappé de la ferveur qui régnait dans celle de Plymouth. La vue des *Plymouth brethren* fut pour lui une révélation; c'est sur leur modèle qu'il instituera dans le monde entier des *fraternités.* S'il fut donc le principal propagateur du mouvement séparatiste et individualiste connu sous le nom de *plymouthisme,* il est faux que ce mouvement lui doive son existence; tout au contraire, les idées de Darby se précisèrent et s'affirmèrent dans la société des *frères de Plymouth.* Stokes, *J. N. Darby,* p. 544 sq.; Teulon, *The history,* p. 8 sq. En 1831, Darby commence en Irlande, avec Bellet, « l'œuvre du Seigneur ». Groves est parti pour prêcher l'Évangile aux musulmans de Perse et de Mésopotamie. Les prédicateurs ambulants ont un véritable succès, et détachent de l'Église établie nombre de ses plus fervents sectateurs. Les persécutions ne manquent pas; et en plus d'une ville, Darby et ses compagnons sont expulsés et maltraités à l'instigation du clergé anglican.

Les premières congrégations de *frères de Plymouth* ou *darbystes* n'ont aucune organisation, toute hiérarchie étant pour elles une altération coupable de l'œuvre du Christ. Chaque dimanche les *frères* se réunissent pour la cène, repas commun de pain et de vin; on chante des cantiques; on fait des lectures de l'Écriture suivies de longs silences pendant lesquels chacun se livre à la méditation; puis tous ceux des frères qui sentent en eux l'Esprit peuvent librement dire ce qu'il leur inspire. Pas de symbole commun. Les *frères* se regardant comme « les saints des derniers temps » ne récitent pas l'oraison dominicale, parce que la parole : « Pardonnez-nous nos offenses, » ne saurait avoir de sens pour eux. Le baptême n'est conféré aux enfants qu'à treize ou quatorze ans, après qu'ils ont été instruits des vérités du christianisme. L'avènement du Christ étant proche, et tout ici-bas devant bientôt finir, les frères ne cultivent pas les sciences et les arts, et se bornent à gagner le nécessaire pour leur subsistance de chaque jour; ils refusent, autant que possible, de prendre part à la vie politique et sociale de leurs concitoyens, et même à leurs œuvres de charité. Dans cette ferveur des premiers temps, il y eut incontestablement de nobles exemples d'austérité, de détachement, de prière, donnés par les premiers darbystes. Stokes, *John Nelson Darby,* p. 544 sq.; Teulon, *The history,* p. 22 sq.; Grant, *The Plymouth brethren,* p. 49 sq.

Darby fut un intrépide voyageur, qui, jusqu'à ses dernières années, prêcha ses doctrines par le monde. Il parvint à implanter quelques communautés de *frères* parmi les calvinistes du sud de la France, et surtout dans la Suisse française et allemande, où le darbysme devint une secte assez puissante. Il parcourut, en prêchant et instituant des congrégations, l'Italie du nord, l'Allemagne, les États-Unis, le Canada, et jusqu'à la Nouvelle-Zélande. Herzog, *Les frères de Plymouth,* p. 11 sq.

Des schismes devaient naturellement se produire dans une secte où l'inspiration individuelle ne connaissait aucune règle. Par une inconséquence, due sans doute à son éducation théologique anglicane, Darby prétendait imposer aux siens ses idées sur la trinité, l'incarnation et quelques autres dogmes. En 1845, cette prétention produisit une grave scission. Deux des « frères » de Plymouth les plus fervents, Newton et Harris, ayant enseigné sur la personne du Christ des propositions que Darby trouva hétérodoxes, et refusant de se rétracter, leur maître les « livra à Satan », et leur refusa l'accès de ses assemblées; il y eut ainsi, à Plymouth même, et dans les autres villes où le plymouthisme avait des adhérents, deux catégories de frères, les *exclusifs, exclusive brethren,* groupés autour de Darby, et les *ouverts, open* ou *loose brethren,* qui suivaient Newton et Harris. Chacune de ces sectes rivales se fractionna bientôt en subdivisions distinctes. Loofs, *Darby,* p. 490 sq.; Stokes, *J. N. Darby,* p. 551 sq.; Carson, *The heresies,* p. 159 sq. Darby passa ses dernières années au prieuré d'Islington, consulté par ses adhérents du monde entier, et scrupuleusement obéi. Il mourut à Bournemouth le 29 avril 1882.

Les darbystes ne publiant pas de statistiques, il est difficile de connaître leur nombre exact. Aux États-Unis, ils comptaient, en 1890, 6661 « communiants ». En Angleterre et au Canada, ils sont beaucoup plus nombreux. Au moment de la mort de Darby, on comptait 750 « congrégations » en Grande-Bretagne, pour les seuls *exclusifs.* Des traductions francaise et allemande de la Bible ont été faites, par les soins de Darby, à l'usage des *frères.* Carroll, *The religious forces,* p. 60 sq., 181 sq.; Stokes, *J. N. Darby,* p. 552.

I. Sources. — La publication des œuvres de Darby a commencé à Londres en 1866; 34 volumes ont déjà paru : *The collected writings of J. N. Darby,* 1866 sq. Un *Index* a paru à Londres en 1902. Ses Lettres, de 1832 à 1882, ont été également éditées à Londres : *Letters of J. N. Darby,* Londres, 1886-1889. *Gleanings from the writings of J. N. D.,* Londres, 1898; *Gleanings from the published letters of J. N. D.,* Londres, 1896; *Memoir of A. N. N. Groves by his widow,* Londres, 1869,

II. Travaux. — J. H. Blunt, *Dictionary of sects, heresies,* etc., Londres, 1891; H. K. Carroll, *The religious forces of the United States,* New-York, 1893; J. C. L. Carson, *The heresies of the Plymouth brethren,* Londres, 1883; E. Dennet, *The Plymouth brethren,* Londres, 1870; Estéoule, *Le plymouthisme d'autrefois et le darbysme d'aujourd'hui,* Paris, 1858; J. Grant, *The Plymouth brethren,* Londres, 1875; H. Groves, *Darbyism. Its rise and development,* Londres, 1866; J. J. Herzog, art. *Plymouthbrüder,* dans *Realencyklopädie,* 2e édit., t. XII, p. 72 sq.; J. J. Herzog, *Les frères de Plymouth et John Darby,* Lausanne, 1845; Loofs, art. *J. N. Darby,* dans *Realencyklopädie,* 3e édit., t. IV, p. 483 sq.; W. Reid, *Plymouth brethrenism unveiled and refuted,* Édimbourg, 1875; G. T. Stokes, *J. N. Darby,* dans *Contemporary Review,* octobre 1885, t. XLVIII, p. 537 sq.; J. S. Teulon, *The history and teaching of the Plymouth brethren,* Londres, s. d. (1883).

J. de la Servière.

DARVARIS Démétrius, auteur grec de la première moitié du dernier siècle, dont le nom, comme celui de Berquin en France, est resté populaire dans la jeunesse grecque. Né le 13/24 août 1757 au petit village de Kleisoura en Macédoine d'une famille de commerçants en bois (d'où le nom de *Darvaris, marchand de bois*), il se rendit en 1769 à Semlin, où son père avait établi une succursale. C'est là qu'il apprit l'allemand et le slave; il compléta son éducation d'abord à Kouma, puis à

Neusatz, enfin à Bucarest (1777-1780), et aux universités allemandes de Halle et de Leipzig. Revenu à Semlin au mois d'août 1784, il y ouvrit une école qu'il dirigea pendant sept ans consécutifs. Il fit de même à Vienne où il se rendit en 1794, à la demande de son frère Jean, dont les libéralités lui permirent d'imprimer les nombreux ouvrages qu'il avait composés pour ses élèves. Il mourut le 21 février/5 mars 1823, à Vienne, à l'âge de 65 ans et demi. De ses nombreux ouvrages, nous ne mentionnerons ici que ceux qui se rapportent à notre domaine : 1° Μικρὰ κατήχησις ἤτοι σύντομος ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῶν Γραικῶν ἢ Ῥωμαίων, in-8°, Vienne, 1791 : traduction du catéchisme serbe approuvé par le synode de Karlovitz en 1774; 2° Χειραγωγία εἰς τὴν καλοκἀγαθίαν, in-4°, Vienne, 1791; 3° Ἀσφαλὴς ὁδηγία εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ἀνθρώπων, in-8°, *ibid.*, 1795; 4° Ἀληθὴς ὁρὸς εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, in-8°, *ibid.*, 1796; 5° Χρυσοῦν ἐγκόλπιον, in-8°, *ibid.*, 1799, traduction de Cébès et d'Épictète, suivie d'un *Essai sur la providence*, composé par Darvaris; 6° Σύντομος ἱερὰ ἱστορία τῆς ἐκκλησίας τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης, in-8°, *ibid.*, 1800, traduit du russe; 7° Ἐχχειρίδιον χριστιανικόν, explication de la messe, de l'office, des sacrements, en un mot de tout ce qui touche au culte, in-8°, *ibid.*, 1803; 8° Ἐπιτομὴ τῆς ἱερᾶς ἱστορίας τῆς ἐκκλησίας τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Διαθήκης, in-8°, *ibid.*, 1803; 9° Μεγάλη κατήχησις ἤτοι ὀρθόδοξος χριστιανικὴ διδασκαλία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, traduction du russe, in-8°, *ibid.*, 1804; 10° Παιδαγωγὸς ἤτοι ἠθικοὶ κανόνες τοῦ ζῆν, in-8°, *ibid.*, 1804; 11° Προπαρασκευὴ εἰς τὴν θεογνωσίαν διὰ τῆς θεωρίας τῶν ὄντων, in-8°, *ibid.*, 1807; 12° Μικρὸν προσευχητάριον, suivi des offices liturgiques, in-8°, *ibid.*, 1818. C'est encore à la plume féconde de Darvaris qu'est due la traduction allemande de la trop fameuse Πέτρα σκανδάλου d'Élie Migniati, vigoureux pamphlet contre la primauté papale; cette traduction parut à Vienne en 1787. L'année précédente, avait également paru, mais en traduction slave, la Χρηστοήθεια d'Antoine de Byzance. Plusieurs de ces volumes, en particulier les catéchismes, ont été réimprimés plusieurs fois.

A. Démétracopoulos, Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα, in-8°, Leipzig, 1871, p. 97-98; Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων ἐν τῇ Νεοελληνικῇ Φιλολογίᾳ τοῦ Κ. Σάθα, in-8°, Trieste, 1872, p. 38-40. L'article de C. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868, p. 564, est inexact et incomplet.

L. Petit.

DAUBENTON ou **DAUBENTONNE Jeanne,** dite aussi Piéroime d'Aubenton, hérétique brûlée à Paris, le 5 juillet 1372. Née à Paris, à une date inconnue, dans le courant du XIVe siècle, Jeanne Daubenton se laissa séduire par la morale fort relâchée des turlupins. Voir ce mot. Elle s'unit à l'un d'eux, se mit à prêcher et devint l'un des principaux et des plus actifs propagandistes de la secte. Les femmes, disait-elle, ont reçu de Dieu, aussi bien que les hommes, le don de la prédication. Pour marcher sur les traces des apôtres, on doit aller pieds nus, à peine vêtu et vivre dans la pauvreté. Une fois arrivé à un certain degré de perfection, tout est permis, on devient impeccable, et l'on peut se livrer, sans crainte du péché, à tous ses caprices, assouvir ses passions et satisfaire son corps. Des maximes aussi dépravées trouvèrent facilement un écho dans les bas fonds de la capitale et des environs. Les membres de la secte furent nombreux. Chacun se trouvant vite en état de perfection, ils agissaient en conséquence et ne reculaient devant aucune turpitude, même en public. Le débordement de leurs mœurs les rendait passibles des lois civiles. Mais ils avaient la prétention de mener une vie conforme à l'Évangile. L'autorité ecclésiastique dut intervenir. Grégoire XI excommunia les turlupins et invita les princes, notamment Charles V, roi de France, à réprimer de pareils hérétiques. Voir la lettre du pape au roi, dans Baronius, *Annales,* an. 1373, n. 19-20. Est-ce à la suite de cette invitation que Jeanne fut arrêtée? Baronius l'affirme, *ibid.,* n. 21, et cite Gaguin. Jeanne, en effet, fut jugée, convaincue d'hérésie, condamnée et livrée au bras séculier. Gaguin raconte, *Annales Francorum regum,* Paris, 1521, p. CLXIII, qu'on la brûla en place de Grève avec le cadavre de son compagnon. Celui-ci, en effet, était mort en prison avant la sentence. Il avait été avec Jeanne l'un des principaux prédicateurs de la secte; son corps fut conservé dans la chaux pendant quinze jours et finalement brûlé avec Jeanne, quand celle-ci dut monter sur le bûcher, le 5 juillet 1372.

Gaguin, *Annales Francorum regum,* Paris, 1521, p. CLXIII; Baronius, *Annales,* an. 1373, p. 19-21; Prateolus, *Elenchus hæresium,* Cologne, 1581, art. *Turlupins;* Du Cange, *Glossarium,* v° *Turlupins;* Migne, *Dict. des hérésies; Nouvelle biographie générale,* Paris, 1855, t. XIII, p. 166-168.

G. Bareille.

DAUBERMESNIL François-Antoine, homme politique français, né à Salles (Tarn) en 1748, mort à Perpignan en 1802. Envoyé par le département du Tarn à la Convention, 1792, mais républicain modéré, il démissionna en mai 1793; déjà pendant le procès du roi, prétextant une maladie, il n'avait pas pris part au vote. Un décret spécial du 24 thermidor an III (11 août 1795) le rappela à la Convention; il fut alors membre du comité d'instruction publique. Il figura aux Cinq-Cents, mais il en sortit en l'an V pour y rentrer en l'an VI, toujours comme représentant du Tarn. Il protesta contre le 18 brumaire, aussi fut-il exclu du corps législatif par Bonaparte et même un moment exilé dans la Charente-Inférieure. Sa mort suivit de près. Daubermesnil est surtout connu pour ses idées et ses tentatives religieuses. Afin de se débarrasser de « la superstition » et pour lutter contre le « péril prêtre », la Convention et plus encore le Directoire tentèrent de fonder une religion civile, dans le cadre décadaire. L'un des législateurs les plus zélés autour de cette idée fut Daubermesnil, comme le prouvent ses longs discours, sentimentaux et optimistes, aux Cinq-Cents. Mais trouvant lente et incomplète l'action des pouvoirs publics, il essaya de lancer, de son initiative privée, les institutions religieuses et morales qu'il rêvait. Dans les premiers mois de l'an IV (1797), il faisait paraître un livre descendu du ciel (*e cælo descendit*), disait l'épigraphe, sans nom d'auteur et avec ce titre : *Extrait d'un manuscrit intitulé :* « *Le culte des Adorateurs,* » *contenant des fragments de leurs différents livres, sur l'institution du culte, les observances religieuses, l'instruction, les préceptes et l'adoration,* in-8°, Paris. Ce livre, qui s'inspirait de Voltaire dans ses jugements sur les religions positives et de Rousseau pour la construction de la religion nouvelle, prétendait ramener sur la terre la seule religion vraie, la religion naturelle, celle des patriarches qui gouvernaient leurs familles selon les lois de la conscience, sans sacerdoce, sans mystères. Les dogmes que devaient croire les Adorateurs étaient ainsi uniquement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme; les préceptes qu'ils devaient observer énuméraient les devoirs naturels envers Dieu, envers le prochain, envers soi-même et envers la cité. La partie originale du livre concerne l'organisation du culte. Il y a un culte public et un culte privé. Le culte public se célèbre dans l'*asile* ou temple; l'année rituelle commence, comme l'année républicaine, à l'équinoxe d'automne, et chaque saison est l'occasion d'une grande fête commune à tous les Adorateurs. Il n'y a pas de prêtres à proprement parler; leur rôle est joué par des chefs de famille élus chaque année et qui revêtent un costume minutieusement décrit et ridicule. Tous les neuf jours, huit jours con-

sécutifs étant consacrés au travail, l'Adorateur se rend au temple avec sa famille. Les rites principaux sont l'entretien d'un feu sacré perpétuel dans l'*asile,* rite renouvelé de la religion des Guèbres, des danses saintes, des offrandes de froment ou de fruits, etc. Les funérailles sont entourées de cérémonies très longues et très compliquées. Deux jours par année sont consacrés à la célébration des mariages. Quant au culte domestique dont le prêtre est le chef de famille, il est de beaucoup le plus important. Le culte des Adorateurs eut même un commencement d'exécution. D'après Grégoire, Daubermesnil aurait fondé deux *asiles,* l'un à Gaillac, dans son pays natal, l'autre à Paris, rue du Bac, et ici l'association aurait réuni sept ou huit pères de famille. Bientôt les Adorateurs se confondirent avec les théophilanthropes dont Daubermesnil devint l'un des chefs.

Grégoire, *Histoire des sectes religieuses,* 2 in-8°, Paris, 1810 et 1814; 2e édit., 1828; Mathieu, *La théophilanthropie et le culte décadaire, 1796-1801,* in-8°, Paris, 1903.

C. Constantin.

DAUDE Adrien, né le 9 novembre 1704 à Fritzlar, entra dans la Compagnie de Jésus à Mayence, le 28 septembre 1722; depuis 1742, il professa les controverses et l'histoire à l'université de Wurzbourg, et mourut dans cette ville le 12 juin 1755. Il a publié, sur les origines et les attributions des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique, un ouvrage érudit en deux parties, à la fois historique et théologique, dont voici le long titre : *Majestas hierarchiæ ecclesiasticæ a summi pontificis regali sacerdotio, cardinalium eminentissima purpura, patriarcharum, archiepiscoporum, episcoporum sacratiore principatu, præsulum minorum sublimi dignitate, ecclesiarum cathedralium illustrissimo splendore, collegiatarum insigni decore, parochialium pietate et zelo, totiusque venerabilis cleri pulcherrimo ordine ac disciplina commendata, ex dogmatibus theologicis, sacris canonum statutis, historia ecclesiastica et civili proposita. Pars I. — Majestas hierarchiæ ecclesiasticæ a cleri regularis instituto, cœnobitarum altissima contemplatione, ordinum monasticorum et militarium piissima actione, asceteriorum vitam mixtam profitentium ordinatissima charitate, necnon religionum votiva sanctimonia et admirabili varietate exornata, aucta et propagata, per lucubrationem historico-theologicam commonstrata. Pars II,* paru d'abord sous forme de dissertations académiques, in-4°, Wurzbourg, 1745 et 1746; réimprimé en 2 in-4°, Bamberg, 1760. Le P. Daude a encore publié une histoire universelle « pragmatique », c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, spécialement composée en vue de l'utilité des théologiens : *Historia universalis et pragmatica romani imperii, regnorum, provinciarum, una cum insignioribus monumentis hierarchiæ ecclesiasticæ, ex probatis scriptoribus congesta, observationibus criticis aucta, atque ad theologiæ positivæ, jurisprudentiæ ac philologiæ peculiarem usum reflexionibus dogmaticis et chronologicis illustrata,* 2 parties en 3 tomes in-4°, Wurzbourg, 1748-1754. Cette histoire va depuis le commencement du monde jusqu'à l'avènement de Charlemagne.

De Backer et Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1835-1837; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1433-1434; Duhr, dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1889, p. 86; *Allgemeine deutsche Biographie,* t. IV, p. 769-770.

Jos. Brucker.

DAUNOU Jean-Claude-François, né à Boulogne-sur-Mer, le 18 août 1761. Ses talents précoces portèrent ses maîtres, les oratoriens de sa ville natale, à l'attirer dans leur congrégation où il fut reçu en 1777, à 16 ans. Bientôt il devint, dès 1784, professeur de philosophie dans cette même maison de Boulogne, puis, en 1785, à Montmorency où il eut à enseigner la théologie, qui le passionnait alors, a-t-il témoigné plus tard. C'est là qu'il fut ordonné prêtre en 1787 et que le trouva encore la Révolution à laquelle il adhéra avec enthousiasme. On sait le rôle qu'il joua. Un moment vicaire métropolitain de Paris, il cessa bientôt toutes fonctions sacerdotales. Le reste de sa vie, laborieuse et honorable, mais tout à fait laïque, si l'on peut parler ainsi, ne nous appartient plus. A l'Oratoire, divers travaux littéraires l'avaient déjà fait remarquer et laissé pressentir ce qu'il serait un jour. Il mourut, le 20 juin 1840, garde général des Archives nationales et pair de France. De toutes ses œuvres, nous n'avons à nommer ici que l'*Essai historique sur la puissance temporelle des papes,* que Napoléon le chargea d'écrire lorsqu'il voulut abolir le gouvernement pontifical, et qui a eu quatre éditions, in-8°, Paris, 1810 (2 éditions); in-8°, Paris, 1811 et 1818.

Taillandier, *Documents biographiques sur Daunou,* Paris, 1841, mais qu'il faut rectifier, pour la période oratorienne de sa vie, par mon *Oratoire et la Révolution,* Paris, 1883. Voir aussi Michaud, *Biographie universelle,* t. X, p. 166-174; Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1848, t. III, p. 156-157.

A. Ingold.

DAUPHIN (DELFINI) Jean-Antoine, né à Pomponesco en Lombardie, fit ses premières études à Crémone et les compléta à l'université de Bologne. Il s'était appliqué en particulier à l'étude du grec, de la médecine et des mathématiques; mais répondant à l'appel de Dieu, il entra chez les conventuels de Casalmaggiore. Religieux, son ardeur pour l'étude ne se ralentit pas : minuit était l'heure de son lever et, après la prière, il se mettait au travail; l'on dit que ses confrères l'avaient à cause de cela surnommé *fra Mezzanotte.* Dans son ordre il fut lecteur, régent des études à Padoue; Bologne réclama son ancien élève et lui confia une chaire de métaphysique ainsi que la charge de régent du collège espagnol établi près de cette université; on le trouve encore inquisiteur en Romagne et provincial de ses frères de la province de Bologne. Le P. Dauphin s'illustra en particulier dans les commissions préparatoires des sessions du concile de Trente, de 1546 à 1549. Le général des conventuels étant mort en juillet 1559, Pie IV nomma le P. Dauphin vicaire général, mais ce fut pour peu de temps, car suivant l'expression d'un de ses biographes, il rendait son âme savante au créateur le 5 septembre 1561, à Bologne, où il se trouvait en attendant de retourner prendre part aux travaux du concile de Trente. Nous avons de lui : *De potestate ecclesiastica,* in-8°, Venise, 1549; *De cultu Dei et invocatione sanctorum,* Bologne, 1549. Ces deux ouvrages réunis avec un troisième, *De notis Ecclesiæ,* formèrent l'*Opus eximium atque hac tempestate magnopere desideratum, universum fere negotium de Ecclesia inter patres orthodoxos et protestantes controversum perspicua serie complectens, in tres libros optimo jure digestum,* in-8°, Venise, 1552; *De causis et significationibus igne arum flammarum, putoris et sonitus quæ nunc efficiuntur Cremonæ,* in-4°, Bologne, 1551; *De salutari omnium rerum ac præsertim hominum progressu libri V, adversus hæreticos, hoc est, de rerum eventu, de prædestinatione, de originali peccato, de libero arbitrio et de justificatione,* in-fol., Camerino, 1553. On trouve souvent à la suite de cet ouvrage celui *De matrimonio et cœlibatu libri II contra horum temporum impios et hæreticos homines,* publié la même année au même lieu; *Didactica methodus, seu de methodo in scientiis servanda,* in-8°, Bologne, 1554; *De adventu Jesu Christi Domini ac Dei nostri,* in-12, Bologne, 1555; *Dialectica,* in-8°, Bologne, 1555; *De cælestibus globis et motibus contra philosophorum et astrologorum sententiam pro veritate christiana,* in-8°, Bologne, 1559; *De tractandis in concilio œcumenico et qualiter et in quem finem Patres ea disserere conveniat libellus,* in-8°, Rome, 1561; cet opuscule a été réé-

dité à la fin des *Apparatus* dans la collection des conciles de Labbe. Le P. Dauphin laissait de nombreux manuscrits, en particulier une *Expositio textus Aristotelis in librum Physicorum facta Patavii an. 1543,* demeurée inédite; il n'en fut pas de même des *Commentarii in Evangelium Joannis et Epistolam Pauli ad Hebræos a Fr. Constantio card. Sarnano expoliti et notis illustrati,* in-8°, Rome, 1587. On lui attribue encore *De divina providentia libri tres,* in-8°, Rome, 1588. Il avait publié de son vivant un opuscule *De nobilitate ad Fridericum Gonzagam,* in-8°, Bologne, s. d., réimprimé avec un autre traité *De varia provinciæ Marchiæ nomenclatura brevis ac dilucida narratio,* in-4°, Pérouse, 1590.

Wadding, *Scriptores ord. minorum,* Rome, 1650; Franchini, *Bibliosofia e memorie di scrittori conventuali,* Modène, 1693, p. 291; Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum,* Rome, 1806; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 1504-1505; *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatuum nova collectio,* Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, passim.

P. Edouard d'Alençon.

DAURES Louis, dominicain, naquit à Milhau (Aveyron) en 1655 de parents calvinistes. Il fut élevé dans la religion réformée et envoyé plus tard à Montpellier pour s'y préparer à devenir ministre un jour. Au contraire, il se convertit au catholicisme et de plus se fit recevoir au couvent des dominicains de cette ville. Nous ignorons la date exacte de cette conversion. En 1688, déjà prêtre, le maître général de l'ordre l'institue sous-prieur du noviciat général de Paris, au faubourg Saint-Germain, le 6 janvier 1688. *Reg. Litt. Pat. Mag. Gen. Fr. Ant. Cloche,* 1686-1692, c. VIII. L'année suivante, élu prieur du couvent de Rodez, il demanda et obtint du général de l'ordre la faculté de décliner cet office, afin de pouvoir s'adonner plus librement à la controverse avec les hérétiques. *Reg. Epist. priv. ejusdem M. Gen. Novit. Gen. Paris.,* 1686-1692, c. II, 1689. Il passa presque toute sa vie à Paris, dans les fonctions de sous-prieur du noviciat général, où il mourut le 9 mai 1728, âgé de 73 ans. Il fut un des premiers à s'occuper à Paris de l'œuvre des Repenties. Le premier établissement, datant de 1694, se trouvait rue de l'Ourcine. Transféré ensuite au faubourg Saint-Germain, dans la rue Saint-Dominique, il fut de nouveau, le 14 août 1740, transféré près de la Barrière des Invalides et prit le nom de Sainte-Valérie. Cet établissement était placé sous le haut patronage du cardinal de Noailles. En 1689, le P. Daures publia : *L'Église protestante détruite par elle-même ou les calvinistes ramenés par leurs seuls principes à la véritable foi,* in-12, Paris. L'ouvrage était dédié à Bossuet dont l'*Histoire des variations* avait paru l'année précédente. Bossuet, à son tour, écrivit à l'auteur pour l'engager à publier une autre édition, mais plus développée. Le temps manqua au P. Daures pour répondre à ce désir. D'après C.-L. Richard, l'abbé Bellet aurait préparé cette édition, en l'augmentant d'une notice sur la vie de l'auteur, avec le portrait en frontispice. Nous ne savons si cette édition parut jamais.

Sources mss. — P. Mathieu Texte, *Recueil de pièces,* etc. [*Extrait du livre mortuaire... du noviciat général...*], p. 375; *Regest. Mag. Gener. F. Ant. Cloche, 1686-1692; Supplementum historiæ reformationis Provinciæ Tolosanæ [ad monumenta conventus Tolosani,* auct. J. Percin], Tab. Gen., l. V, c. LXXXIV.

Imprimés. — Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 807; C.-L. Richard, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques;* Jaillot, *Recherches critiques, historiques, sur la ville de Paris,* t. V, vingtième quartier, p. 50; Lebeuf-Cocheris, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris,* t. III, p. 265.

R. Coulon.

DAVIANOS Xavier-Émile, né à Chio, d'une famille noble, étudia dans sa patrie chez les jésuites, puis à Padoue. Il enseigna ensuite la théologie en Crète. Après la prise de cette île par les Turcs, Davianos revint en Italie et y exerça le ministère, en particulier à Bologne où il fut aumônier de religieuses. Nommé évêque de Santorin, il mourut en se rendant à son poste, en 1687 ou 1688, à l'âge de 63 ans. Outre plusieurs ouvrages restés inédits, il composa pour ses religieuses un livre intitulé : *Sacra sponsa in thalamo suo,* dont il n'eut le temps de publier que la première partie. Tout ce que nous savons de Davianos est dû à N. C. Papadopoli, *Historia gymnasii Patavini,* t. II, p. 318. On sait que cet auteur invente souvent les faits qu'il raconte. Nous ne connaissons pas un seul exemplaire de l'ouvrage qu'il attribue à Davianos.

S. Pétridès.

1. DAVID Claude, bénédictin, né à Dijon en 1644, mort le 6 novembre 1705 dans l'abbaye du Mas-Grenier. Il avait fait profession de la vie monastique dans la congrégation de Saint-Maur à l'abbaye de la Trinité de Vendôme. Il publia une *Dissertation sur saint Denis l'Aréopagite où l'on fait voir que ce saint est l'auteur des ouvrages qui portent son nom,* in-8°, Paris, 1702. Pour dom Cl. David, saint Denis de Paris n'est pas différent de saint Denis, évêque d'Athènes.

Dom P. Le Cerf, *Bibliothèque historique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, Paris, 1726, p. 76; [dom Tassin,] *Histoire littéraire de la congr. de Saint-Maur,* in-4°, Paris, 1770, p. 201; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-8°, Bouillon, 1777, t. I, p. 206; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, Munich et Paris, 1882, p. 158.

B. Heurtebize.

2. DAVID-GEORGE (Joris, fils de George), né à Delft, en 1501 ou 1502, de son vrai nom Jean de Coman, s'agrégea de bonne heure à la secte des anabaptistes, puis essaya de concilier les différends qui partageaient les hérétiques de la région, et finit par former une communion à part dont il se fit le chef, se déclarant un nouveau Messie, un 3e David, dont Jésus-Christ n'avait fait que préparer les voies. Il permettait à ses partisans de vivre dans le faste et la volupté, sans se préoccuper de doctrine. Poursuivi en Hollande, il se réfugia en 1539 auprès du landgrave de Hesse, puis à Bâle où il prit, en 1553, la défense de Serret. Dans l'intervalle, en 1542, il avait publié son fameux *Wonderboek,* ou *Livre merveilleux,* réédité en 1551, que d'autres écrits non moins bizarres, traités mystiques et lettres circulaires à ses adhérents, suivirent. Sa doctrine est un mélange de celle des sadducéens, des adamites et des manichéens et se résume en cet aphorisme : Le corps seul peut être souillé, l'âme jamais. Après sa mort arrivée le 25 août 1556, sa doctrine fut condamnée comme hérétique par l'université de Bâle, au mois d'avril 1559, et le 13 mai suivant, les Bâlois le déterrèrent et le brûlèrent avec ses livres et son portrait au pied d'une potence. Ses disciples persistèrent longtemps encore en Hollande et dans le Holstein; ils furent condamnés par les synodes de Hollande en 1608 et en 1623.

Mosheim, *Histoire ecclésiastique;* Catrou, *Histoire du fanatisme dans la religion protestante,* t. II; Michaud, *Biographie universelle,* t. X, p. 186-188; *Kirchenlexikon,* t. VI, col. 1828; *Realencyclopädie,* t. IX, p. 349-352.

A. Ingold.

3. DAVID (Natchinsky) Daniel, écrivain russe, né en 1720 dans le gouvernement de Poltava, élève de l'Académie ecclésiastique de Kiev. Archimandrite et higoumène du monastère de Sloutzk en 1756, il fut recteur de l'Académie de Kiev (1758-1761) et mourut le 5 mai 1793. Il traduisit en latin et publia avec des commentaires les ouvrages suivants de Théophane Prokopovitch, célèbre théologien russe : 1° *Lucubrationes illustrissimi ac reverendissimi Theophanis Prokopovich... nunc primum in unum corpus collectæ et in publicam lucem editæ,* Breslau, 1743; 2° *Miscellanea sacra variis*

temporibus antea edita nunc primum uno fasce comprehensa conjunctimque evulgata, ibid., 1745.

Eugène (métropolite), *Slovar istoritcheskyi o pisateliakh dukhovnago tchina*, Saint-Pétersbourg, 1827, t. I, p. 104-106; Serebrennikov, *Kiévskaia Akademia oploviny XVIII vieka do preobrazovaniia eia v 1819 godu*, Kiev, 1897; Jablonowsky, *Akademia kijowsko-mohilanska : zarys historyczny*, Cracovie, 1899-1900, p. 236; *Russkii biographitcheskyi Slovar*, lett. D, Saint-Pétersbourg, 1905, p. 7.

A. Palmieri.

4. DAVID Pierre, sur lequel les bibliographes franciscains sont pauvres de renseignements, était cordelier de la province parisienne. Les titres seuls de ses ouvrages fournissent quelques renseignements sur lui : *Summula tractatus de prædestinatione ad mentem doctoris subtilis, ejusque fidelissimi interpretis magistri Angeli a Monte Piloso ord. FF. minorum conventualium. Hujus summulæ veritatem docebat V. P. Petrus David, lector jubilatus et in conventu FF. minorum Sagiensium primarius theologiæ professor, anno Domini 1646,* in-8°, s. l. n. d. Cet opuscule de VIII-40 pages est dédié au duc de Luine par la *Schola theologiæ Sagiensis*. On attribue aussi à David une *Summula philosophiæ ad mentem Scoti*, Paris, 1649; *Octava de Christi erga homines charitate in eucharistia; Octava de assumptione B. Mariæ Virginis figurata in quibusdam mulieribus Veteris Testamenti*, in-8°, Paris, 1653, 1661; *Le chemin de vérité qui conduit une âme désireuse de faire son salut à la perfection de la sainteté*, in-8°, Paris, 1656; 2 in-12, 1661; *Sermones adventus de adoptione filiorum Dei*, in-8°, Paris, 1663.

Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad scriptores ord. minorum*, Rome, 1808; Migne, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. II, col. 407, 803.

P. Édouard d'Alençon.

5. DAVID D'AUGSBOURG. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. Vie. — Né à Augsbourg dans les dernières années du XII^e^ siècle ou les premières du XIII^e^, David, jeune encore, obéit à l'attrait qui le poussait vers les ordres mendiants. Dès 1221, les frères mineurs sont à Ratisbonne; dès 1226, ils y ont un couvent; et c'est là que David demande à prendre rang dans la milice nouvelle. Telles étaient son ardeur, son application, sa piété, sa vertu, et tels furent ses progrès dans la vie religieuse qu'il mérita bientôt de remplir la charge de maître des novices. Il l'exerça d'abord à Ratisbonne; et lorsque, en 1243, l'évêque d'Augsbourg, Sibot, offrit aux franciscains un établissement, David rentra dans sa ville natale, toujours chargé de la formation des novices. Il s'appliqua à ces fonctions avec succès; ses dirigés en retirèrent des avantages si précieux qu'ils le prièrent de consigner par écrit les admirables leçons de son enseignement oral. De là son *Epistola ad novitios Ratisbonæ de eorum informatione,* qui est, pour ainsi dire, la préface à sa double *Formula novitiorum de exterioris hominis reformatione,* en 40 chapitres, et *De interioris hominis reformatione,* en 62 chapitres; de là aussi son *De septem processibus religiosi,* en 42 chapitres, qui résume son enseignement en matière de formation religieuse. Mais la direction des novices fut loin d'absorber tout son temps et toute son activité. Car il prit part à l'évangélisation des milieux populaires avec l'un de ses disciples de la première heure, Berthold de Ratisbonne, son ami et son émule, devenu bientôt par son action oratoire un entraîneur de foules. Bien qu'il ne lui cédât pas en éloquence, il se fit son humble compagnon et son serviteur. Il fut avec lui l'un des premiers en Allemagne qui rompirent avec l'usage traditionnel de la prédication en langue latine; il lui préféra l'idiome national, quelque informe qu'il fût encore. Et laissant résolument de côté les divisions, les distinctions, les complications aussi pédantes que subtiles de la forme scolastique, il parla au peuple la langue du peuple, cherchant à frapper l'imagination, à toucher le cœur, à convaincre la raison, en exposant simplement l'Évangile et en dénonçant avec une vigueur tout apostolique les maux qui rongeaient la société. On ne peut regretter qu'une chose, c'est qu'il ne soit rien resté de cette prédication populaire, dont Trithème affirme avoir vu quelques sermons. *De scriptoribus ecclesiasticis.* David ne se contenta pas de prêcher : à l'apostolat par la parole, il joignit l'apostolat par la plume et composa plusieurs traités d'édification et de spiritualité. Il mourut à Augsbourg, le 15 novembre 1271. Wadding raconte, *Scriptores ordinis minorum,* 2^e^ édit., Rome, 1732, t. IV, p. 359, qu'il vécut saintement, que sa mort fut révélée à son ami Berthold, lequel, étant en chaire, l'annonça à ses auditeurs et se mit à réciter la strophe des confesseurs : *Qui, pius, prudens, humilis, pudicus,* etc.

II. Œuvres. — Outre les traités, dont il a été question, et rédigés en latin en faveur de ses religieux, David d'Augsbourg a composé un traité intitulé : *De inquisitione hæreticorum,* publié par Preger dans les *Abhandlungen der Münchener Akademie,* 1879, t. XIV, p. 181 sq. Quelques-uns de ces traités ont été attribués à d'autres auteurs et insérés à tort dans les œuvres de saint Bernard ou de saint Bonaventure. C'est ainsi que la *Formula novitiorum de exterioris hominis reformatione* porte, dans divers manuscrits, le nom de docteur séraphique et se trouve dans sa forme originale parmi les opuscules de saint Bernard avec ce titre : *Opusculum ad hæc verba : Ad quid venisti ?* C'est précisément à cause de ces derniers mots que Vossius l'a attribué à saint Bernard. Il est à noter que ce traité, si on le prend tel qu'il se trouve dans le manuscrit de Munich 15312, diffère totalement par la forme de celui de l'édition d'Augsbourg, *B. Fr. David de Augusta pia et devota opuscula,* Augsbourg, 1596; d'autre part, il est identique à celui qui, dans les œuvres de saint Bonaventure, porte le titre de *De institutione novitiorum,* Lyon, 1668, t. VII, p. 613 sq. Il appartient à David, mais à vrai dire ce n'est pas à titre d'œuvre exclusivement personnelle et originale. David aurait utilisé une œuvre d'origine franciscaine, dont il aurait écrit la préface et dans laquelle il aurait inséré des citations patristiques. Par suite, si réellement David a composé personnellement une *Formula,* ce pourrait bien être celle qui commence au fol. 93 du manuscrit de Munich déjà cité. C'est un problème qui reste à résoudre. Quant aux deux autres traités, le *De interioris hominis reformatione* et le *De septem processibus religiosi,* bien qu'ils se trouvent parmi les œuvres de saint Bonaventure sous ce titre : *De profectu religiosorum,* ils sont à n'en point douter de la main de David, car ils offrent avec d'autres traités allemands, qui sont authentiquement de David, de nombreux passages et des chapitres entiers étroitement apparentés et trahissant une origine identique. Albert le Grand a cité souvent mot à mot le *De septem processibus religiosi,* dans son traité *De adhærendo Deo,* si ce traité est de lui. Les franciscains de Quarrach ont édité le *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres,* en 1899. D'autres œuvres de David existent encore en manuscrit et n'ont pas été publiées, par exemple, l'explication de la règle des franciscains du manuscrit de Munich 15312, fol. 266 sq. Il est possible qu'un jour ou l'autre on vienne à découvrir quelques-uns de ses sermons.

Actuellement, parmi les traités en langue allemande publiés sous son nom, Pfeiffer, *Deutsche Mystiker,* Leipzig, 1845, on compte les suivants : 1° *Die sieben Vorregeln der Tugend;* 2° *Spiegel der Tugend;* 3° *Die vier Fittiche geistlicher Betrachtung;* 4° *Von der Anschauung Gottes;* 5° *Von der Erkenntniss der Wahr-*

heit; 6° *Von der unergründlichen Fülle Gottes;* 7° *Be trachtungen und Gebete;* 8° *Christi Leben unser Vorbild;* 9° *Die Erlösung des Menschengeschlecht.* Seuls, les deux premiers sont à retenir comme authentiques; tous les autres sont apocryphes, comme l'a démontré Preger, *Geschichte der deutsche Mystiker,* Leipzig, 1874, t. I, p. 269 sq. D'un avis unanime, *Die sieben Vorregeln der Tugend* et *Spiegel der Tugend* sont regardés comme les « deux perles » de la littérature allemande à ses débuts. Pfeiffer en compare le style à une flamme calme qui brilla d'un doux éclat, dont la chaleur pénétrante anima la piété, excita l'ardeur, échauffa et enflamma le cœur. On a raison de vanter les services que David rendit à la langue allemande alors en formation; mais ce qui intéresse le plus ici, c'est sa doctrine, dont de bons juges estiment qu'elle contient la « moelle de la perfection évangélique », et lui mérite une place à côté de saint Augustin, de saint Bernard, de saint Bonaventure et de Gerson.

III. Doctrine. — Devant l'impossibilité d'apprécier, faute de documents, la méthode et la valeur de l'orateur populaire que fut David, il faut se contenter d'étudier en lui l'auteur mystique, puisque c'est le titre qu'on lui donne, non sans raison. Sa lettre aux novices de Ratisbonne nous apprend qu'il considère dans la religion deux choses : l'*exercitium virtutis* et l'*affectus internæ devotionis;* il les compare à Lia la féconde et à la belle Rachel. Nous dirions la vie pratique, représentée par Marthe, et la vie contemplative, personnifiée par Marie. Il est très certain que David apprécie hautement la vie contemplative, mais il appuie surtout sur la vie pratique.

Les deux traités de la *Formula novitiorum* visent la réforme de l'homme, soit dans son extérieur, soit dans son intérieur. *Ad quid venisti et propter quid?* demande-t-il dans le premier. Et il répond : pour Dieu et à cause de Dieu. Le devoir essentiel du novice est donc l'obéissance absolue à celui qui lui parle au nom de Dieu. Pour cela, il doit pratiquer une humilité totale qui se traduise dans le geste, le ton, la parole, l'attitude et tout l'extérieur, et un respect absolu des supérieurs jusqu'à s'interdire d'en dire ou d'en penser du mal et à ne pas tolérer qu'on en parle mal. David passe ensuite en revue tous les détails de la vie, soit à l'intérieur dans la communauté, soit au dehors du couvent; rien n'y manque. Au lever de nuit, un novice ne doit penser qu'à Dieu; au dortoir, au chœur, au chapitre, à table, à l'autel, quand il sert la messe, un novice doit avoir une bonne tenue, il doit pratiquer la coulpe, se confesser trois fois la semaine, c. XI, vaquer avec diligence au travail, aux occupations communes, aimer par dessus tout sa cellule, retenir sa langue, lire l'Écriture, méditer Jésus-Christ, « ce pur miroir, cet exemplaire parfait de haute sainteté, » c. XXXII, être avec ses frères toujours gracieux et avenant, éviter dans ses conversations les paroles inutiles, s'entretenir de Dieu. Quant aux soins à donner aux âmes, il ne doit y songer qu'après avoir passé une première année à faire pénitence de ses péchés passés, une seconde année à perfectionner sa conversion, une troisième à persévérer dans le progrès réalisé, une quatrième à mépriser tout honneur ou toute louange qui viendrait des hommes, à ne rechercher exclusivement que la gloire de Dieu et le salut des âmes. Au dehors du couvent, il doit donner partout et toujours le bon exemple, être fidèle aux heures canoniques, éviter les femmes, ne leur parler et n'agir avec elles que comme en présence de son supérieur ou de leur propre mari.

Voilà pour la réforme extérieure; voici pour la réforme intérieure. Il y a d'abord quatre précautions à prendre : Ne pas se dédire de la volonté qui a conduit au cloître et ne pas se refroidir de la première ferveur; persévérer toujours dans ces bonnes dispositions; ne pas juger témérairement les autres; ne pas se laisser dérouter par les épreuves ou les tentations. Quatre sortes de tentations : *a carne, a mundo, a diabolo, a Deo.* Trois sortes de religieux : les bons, les meilleurs, les très bons. Trois états : celui des commençants, celui des progressants, celui des parfaits. Trois puissances à remplir de Dieu : la raison, la mémoire, la volonté. Trois orgueils à éviter : ne pas se plaire en soi ni se préférer aux autres; ne pas désirer plaire à autrui; ne pas chercher à être au-dessus des autres. Quatre défauts à combattre, parce qu'ils inclinent au mal : l'ignorance, la concupiscence, la malice, l'infirmité. La fin de ce traité de la réforme intérieure roule sur les affections spirituelles, le goût de la douceur intérieure, les remèdes contre l'orgueil et les autres défauts.

Le troisième traité, *De septem processibus religiosi,* énumère et caractérise les six progrès de la vie active; le septième et dernier progrès est le propre de la vie contemplative. Telle est bien la division signalée par la lettre aux novices de Ratisbonne. Mais on voit que l'*exercitium virtutis* a un développement plus considérable que l'*affectus internæ devotionis,* sans doute parce que celui-ci n'est que l'aboutissement et le couronnement de celui-là; la féconde Lia occupe beaucoup plus David que la belle Rachel. Est-ce à dire que ce qui constitue plus particulièrement la vie mystique soit négligé? Loin de là. Les c. IX-XV du *De interioris hominis reformatione* et les c. XXXV-XLI du *De septem processibus* en parlent avec assez de détails. Du reste, tout l'enseignement de David sur cette double réforme extérieure et intérieure converge vers ce but. L'idéal, en effet, c'est l'union de l'âme avec Dieu aussi étroite que possible et le repos suave dans la douce joie qui en résulte. *Hæc est,* dit-il, *hominis in hac vita sublimior perfectio ita uniri cum Deo, ut tota anima cum omnibus potentiis suis et viribus in Deum collecta unus fiat spiritus cum Deo, ut nihil meminerit nisi Deum, nihil sentiat vel intelligat nisi Deum... Imago enim Dei in his tribus potentiis ejus expressa consistit, videlicet in ratione, memoria et voluntate, et quamdiu illæ non sunt ex toto Deo impressæ, non est anima deiformis. Forma enim animæ Deus est, cui debet imprimi sicut sigillo sigillatum,* c. XXXVI. Tout en traitant ainsi de la vie mystique et en plaçant l'essence dans l'union de l'âme avec Dieu par toutes ses puissances et ses forces, notamment par la raison, la mémoire et la volonté, David n'oublie pas certains phénomènes, qui sont parfois sujets à caution, tels que le *jubilus,* l'*ebrietas,* le *spiritus,* la *liquefactio,* etc., et qui reviennent sans cesse dans le langage des mystiques pour exprimer de mystérieuses réalités; il porte sur eux un jugement très sain qui montre toute sa pensée.

David est donc un mystique, si l'on veut, puisqu'il met si haut l'idéal de la perfection chrétienne, mais c'est un mystique préoccupé avant tout des réalités pratiques de la vie et en garde contre les illusions et les dangers d'un mysticisme inconsistant et nébuleux. Il avait l'expérience de la vie religieuse. A des religieux humbles comme il les voulait, il pouvait sans peine recommander une douceur inaltérable de caractère et le support patient des accusations injustes ou calomnieuses; car l'humilité ainsi pratiquée attire la grâce divine et mène droit à la charité, à la reine des vertus. Mais il connaissait aussi son époque et en partageait l'opinion alors générale, qui voyait dans les hérétiques des ennemis de l'Église et de la société, contre lesquels il ne suffisait pas de se mettre en garde, mais qu'il fallait réduire à l'impuissance. De là, son changement de ton dans son *De inquisitione hæreticorum.* Il y parle comme ses contemporains, à cet âge de foi; mais il est permis de regretter que, par oubli de ses propres principes, il se soit montré si dur envers ces « renards et ces loups », qu'il faut traiter sans pitié et dont on

doit débarrasser la société à tout prix, à moins qu'ils ne viennent à résipiscence.

B. Fr. David de Augusta, O. M., pia et devota opuscula, Augsbourg, 1596; *Bibliotheca maxima Patrum,* Cologne, 1618, t. XIII, col. 413-479; *P. L.,* t. CLXXXIV, col. 1189-1198; Wadding, *Scriptores ordinis minorum,* 2e édit., Rome, 1732, t. IV; Trithème, *Scriptores ecclesiastici,* cité dans la *Bibliotheca maxima Patrum;* Pfeiffer, *Deutsche Mystiker,* Leipzig, 1845, t. I; *Deutsche Mystiker,* dans *Zeitschrift für deutschen Alterthum,* 1853, t. IX; Preger, *Geschichte der deutsche Mystiker,* Leipzig, 1874, t. I, p. 268 sq.; *Tractatus Fr. David de inquisitione hæreticorum,* dans les *Abhandlungen der Munchener Akademie,* 1879, t. XIV, p. 181 sq.; Denifle, dans *Historisch-politische Blätter,* t. LXXV, p. 672 sq.; *Kirchenlexikon,* t. III, col. 1413-1417; *Realencyklopädie,* t. IV, p. 503-504; U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2e édit., t. I, col. 1555-1556.

G. Bareille.

6. DAVID DE DINAN (ou **DE DINANT**). — I. Vie. II. Erreurs.

I. Vie. — Ainsi nommé, selon l'usage, du lieu de son origine; mais est-ce Dinan en Bretagne ou Dinant, sur la Meuse, en Belgique? On ne le sait pas, et on ignore la date exacte de sa naissance et de sa mort. Ce qu'il y a de certain, c'est que son nom paraît à côté de celui d'Amaury de Bène, une première fois dans le jugement du concile de la province de Sens, tenu à Paris, en 1210, et une seconde fois dans le règlement, donné en 1215 par le légat du pape, Robert de Courçon, à l'université de Paris. Denifle, *Chartularium universit. Paris.,* Paris, 1889, t. I, p. 70, 79. Relativement à Amaury, le concile parisien ordonne que ses restes seront exhumés pour être jetés hors de la terre bénite, et que, dans toutes les églises de la province (ecclésiastique de Sens), sera promulguée la sentence d'excommunication portée contre cet hérétique; relativement à David, il ordonne que ses *Quaternuli* soient remis, avant la fête de Noël, à l'évêque de Paris, qui les brûlera, et que quiconque, après la dite fête, aurait retenu quelque exemplaire, sera tenu pour hérétique. De son côté, le légat pontifical interdit à l'université de Paris de lire les ouvrages de David de Dinan, d'Amaury de Chartres et de Maurice d'Espagne.

II. Erreurs. — 1° *Condamnation de ses ouvrages.* — L'interdiction prononcée par Robert de Courçon contre les ouvrages de David autorise à dire qu'on les regardait à tout le moins comme un danger pour l'enseignement. Contenaient-ils aussi quelque hérésie? Elle n'en parle pas. Mais, à son défaut, la sentence du concile de Paris est assez explicite et permet de répondre affirmativement. Sans doute elle ne qualifie pas David d'hérétique en termes exprès, comme elle le fait pour Amaury de Chartres; mais, du moment qu'elle déclare que quiconque détiendrait ses *Quaternuli* sera reputé hérétique, c'est que la doctrine qui s'y trouve est regardée comme contraire à la foi et entachée d'hérésie. Pour en juger en connaissance de cause, nous n'avons plus ces *Quaternuli,* ni le *De tomis,* autre ouvrage de David; ils ont disparu dans les flammes du bûcher. Et dès lors, si nous ne pouvons pas douter de l'hétérodoxie de David, il est malaisé de savoir en quoi consistait exactement son hérésie.

2° *Nature de ses erreurs.* — A coup sûr, son nom n'a pas été fortuitement rapproché de celui d'Amaury dans la même sentence de condamnation et d'interdiction; mais encore est-il qu'un tel rapprochement ne constitue point par là même une présomption en faveur d'une relation étroite, encore moins d'une identité, entre sa doctrine et celle d'Amaury; sans quoi, nous aurions d'amples renseignements dans le résumé des erreurs dont furent convaincus les disciples d'Amaury, Denifle, *Chart. univ. Paris.,* t. I, p. 70, et dans le récit du procès de 1210 fait par Guillaume le Breton, *De gestis Philippi Augusti,* dans *Rerum Gallic. scriptores,* t. XVII, p. 82-83, et par Césaire d'Heisterbach, *Illustr. mirac. et historia memorabilis,* l. V, c. XXII. Cf. *Chronicon Laudunensis canonici,* dans *Rerum Gallic. scriptores,* t. XVIII, p. 715. Voir t. I, col. 937-938. Il faut donc chercher ailleurs; et sans les témoignages concordants d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin, qui ont connu et combattu l'enseignement de David, nous en serions réduits aux conjectures. Mais, grâce à cette double source que rien ne peut faire suspecter, nous savons un peu à quoi nous en tenir : David de Dinan a professé un panthéisme matérialiste.

3° *Son ouvrage, De tomis, id est de divisionibus.* — Cet ouvrage, dont parle Albert le Grand, *Sum. theol.,* part. I, tr. IV, q. XX, m. II, rappelle par son titre le Περὶ φύσεως μερισμοῦ de Jean Scot Érigène. Partant de ce principe que, dans l'ensemble des choses, chaque genre contient la matière des espèces qui lui sont subordonnées, il concluait que le genre suprême, le plus universel des genres, c'est-à-dire l'être, contient la matière de tout ce qui est, celle des corps, celle des âmes et celle des substances séparées; triple matière, distincte pour nous, mais qui se réduit à l'unité au sein de l'être, qui constitue l'être et est l'être même, c'est-à-dire Dieu. Dieu, c'est donc la matière de tous les êtres. Pour partir de ce principe et arriver à cette conclusion, David usait de raisonnements subtils et pleins d'équivoques, dont voici un échantillon tel qu'il est reproduit textuellement par Albert le Grand, *loc. cit.* « L'intelligence conçoit à la fois Dieu et la matière. Or, l'intelligence ne comprend une chose qu'à la condition de s'assimiler à elle. Il faut donc qu'elle s'assimile à Dieu, à la matière. Mais s'agit-il ici d'une identification complète ou d'une simple assimilation? Il ne saurait s'agir d'une pure assimilation, car une telle assimilation n'a lieu qu'au moyen d'une forme abstraite de l'objet intelligible, et ni la matière, ni Dieu, n'ont de forme. Si donc l'intelligence les conçoit, c'est parce qu'elle leur est identique. Donc l'intelligence, la matière et Dieu sont une même chose. » On pourrait encore citer d'autres arguments semblables, reproduits textuellement par Albert le Grand; mais celui-ci suffit pour donner une idée du procédé dialecticien de David. Sa conclusion, toujours la même, c'est qu'il n'y a qu'une substance unique, qui est à la fois matière, intelligence et Dieu.

Tel est le système de David de Dinan. Saint Thomas, qui le caractérise d'un mot assez dur, en le traitant d'insensé, va nous aider à le préciser. Ayant, en effet, à traiter la question de savoir si Dieu entre dans la composition des autres êtres, *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 8, il observe qu'il y a trois erreurs sur ce point. Les uns, dit-il, ont avancé, comme on le voit dans saint Augustin, *De civ. Dei,* l. VII, c. VI, *P. L.,* t. XLI, col. 199, que Dieu est l'*âme du monde* (Zénon, par exemple, et Varron directement visé par l'évêque d'Hippone et, au XIIe siècle, Pierre Abélard, qui disait que l'Esprit-Saint est l'âme du monde, Denzinger, *Enchiridion,* n. 312); les autres, comme Amaury de Chartres et ses disciples, ont affirmé que Dieu est le *principe formel* de toute chose; d'autres enfin, parmi lesquels David de Dinan, ont follement prétendu que Dieu ne diffère pas de la *matière première :* triple opinion, manifestement fausse, car Dieu ne peut entrer dans la composition d'aucune créature, ni comme principe formel, ni comme principe matériel. Et c'est ce que prouve le docteur angélique. Ailleurs, il s'était exprimé ainsi : « L'erreur de quelques anciens philosophes fut d'admettre une essence commune à Dieu et à toutes les choses. Ils supposaient, en effet, que toutes les choses sont un seul être et ne diffèrent, comme l'a dit Parménide, que par de simples apparences, au jugement de nos sens. Cette opinion des anciens philosophes a été suivie par quelques modernes, au nombre desquels on peut ranger David de Dinan. En effet, celui-ci partageait les choses

en trois catégories, les corps, les âmes, les substances séparées. Il appelait *Yle* (ὕλη) le premier indivisible qui est le fondement des corps, et *Noym* (νοῦς) ou esprit le premier indivisible qui est le fondement des âmes; quant au premier indivisible parmi les substances éternelles, il l'appelait Dieu; et il disait que ces trois choses sont une seule et même chose, et, par suite, que toutes choses sont par essence *un.* » *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. I, a. 1; *Cont. gent.*, l. I, c. XVII.

4° *Panthéisme matérialiste : ses fâcheuses conséquences.* — Ainsi donc David de Dinan a professé le panthéisme comme certains philosophes grecs et comme Amaury de Chartres, mais avec cette différence caractéristique qu'au lieu de faire de Dieu, comme eux, soit l'âme du monde, soit le principe formel des êtres, il en a fait le principe matériel. Or, de quelque manière qu'on professe le panthéisme, les conséquences ne peuvent être que désastreuses au point de vue de la foi et des mœurs. Il n'est donc pas étonnant dès lors que David de Dinan ait été condamné par l'Église, au même titre qu'Amaury de Chartres. Les conséquences désastreuses tirées pratiquement de l'enseignement d'Amaury par ses disciples, nous les connaissons : elles n'allaient à rien moins qu'à ruiner de fond en comble la foi, la religion chrétienne, son culte, sa morale. Ils prétendaient, en effet, que l'histoire du monde se partage en trois périodes successives, gouvernées chacune par l'une des trois personnes de la Trinité, à l'exclusion des deux autres. La première, le Père, s'était incarnée dans la personne d'Abraham, et régna par la loi écrite et le rituel mosaïque jusqu'au moment où le Fils, s'incarnant dans la personne de Jésus, substitua l'Évangile, l'Église et les sacrements à la loi, à la synagogue et aux rites juifs. Mais, à son tour, le règne du Christ touchait à sa fin et devait faire place définitivement à l'économie nouvelle, celle du Saint-Esprit. Car désormais, pensaient-ils, c'est le Saint-Esprit qui s'incarne, non plus dans une personne isolée, mais en chacun de nous, et par là même nous libère vis-à-vis de l'Évangile, de l'Église, de son symbole, de ses commandements, de ses sacrements et de ses rites liturgiques. C'était, on le voit, sous couleur religieuse, secouer tout joug, proclamer l'indépendance et l'autonomie individuelle et, à vrai dire, supprimer non seulement le catholicisme, mais encore toute religion.

D'aussi funestes conséquences découlaient logiquement du système panthéistique de David de Dinan avec une note matérialiste plus accentuée encore. Que David les ait tirées lui-même dans ses écrits ou dans ses paroles, c'est ce qu'aucun renseignement contemporain n'autorise à penser. Mais elles étaient faciles à tirer, et il suffisait que ses principes les continssent pour que sa doctrine fût réprouvée et condamnée. On s'explique par là que ses *Quaternuli*, notamment, aient été interdits : ils renfermaient en particulier l'hérésie du panthéisme matérialiste.

5° *Source de ses erreurs.* — Où donc David avait-il pu puiser un tel enseignement? La question, intéressante au point de vue de l'origine et de la filiation de son panthéisme, est assez difficile à résoudre d'une manière précise, et elle a exercé la sagacité investigatrice des érudits. La simple juxtaposition de son nom à côté de celui d'Amaury et d'Aristote pourrait laisser croire à un rapport d'effet à cause; il n'en est rien, car, ainsi que nous venons de le voir, la pensée de David n'est à identifier ni avec celle des philosophes panthéistes de l'antiquité grecque ou latine, ni avec celle d'Amaury de Chartres. On soupçonne bien ses attaches intellectuelles soit, par Amaury, avec Jean Scot Érigène, soit avec quelques œuvres d'Aristote connues alors par des traductions arabes, notamment avec celle d'un certain Alexandre, ainsi que l'a cru Jourdain, *Mémoires de l'Académie des inscript. et belles-lettres*, Paris, 1870, t. XXVI, p. 467-498, soit, comme le pense Hauréau, *ibid.*, 1879, t. XXIX, p. 319-330, et *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, II^e^ partie, t. I, p. 81, avec le *De unitate* et le *De processione mundi*, de l'archidiacre de Ségovie, Dominique Gundisalvi, qui serait l'auteur du livre faussement attribué à Alexandre, soit enfin avec le *Fons vitæ* d'Avicebron, comme le croit de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris, 1900, p. 225. Mais quoi qu'il en soit de la réalité de ces attaches, et quelles que soient les influences qu'il a subies et les sources où il a puisé, il n'en reste pas moins qu'il ne s'est pas laissé asservir, qu'il a voulu penser par lui-même et philosopher pour son propre compte. Et il se trouve que sa philosophie est un rationalisme intempérant et un assaut livré à la foi catholique. Par là, beaucoup plus encore que par son panthéisme matérialiste, il a droit à être rangé parmi les ancêtres des libres-penseurs des âges suivants.

Albert le Grand, *Sum. theol.*, part. I, tr. IV, q. XX, m. II; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XVII, q. I, a. 1; *Cont. gent.*, l. I, c. XVII; *Sum. theol.*, I^a^, q. III, a. 8; Guillaume Le Breton, *De gestis Philippi Augusti*, dans *Rerum Gallic. scriptores*, t. XVII, p. 82-83; *Chronicon Laudunensis canonici, ibid.*, t. XVIII, p. 715; Martin de Pologne, *Chronicon*, Anvers, 1574; Césaire d'Heisterbach, *Illustr. mirac. et historia memorabilis*, l. V, c. XXII; Triveth, *Chronicon*, dans le *Spicilegium* de d'Achery, Paris, 1723, t. III; Prateolus, *Elenchus hæres.*, Cologne, 1581; Du Boulay, *Hist. univers. parisiensis*, Paris, 1666, t. III, p. 678; Thomasius, *Origines historiæ philosophicæ et ecclesiasticæ*, Halle, 1699; Duplessis d'Argentré, *Collectio judic. de novis erroribus*, Paris, 1728, t. I, p. 132 sq.; Brucker, *Hist. critic. philosophiæ*, Leipzig, 1766, t. III, p. 692-695; Krœnlein, *De genuina Amalrici a Bona ac Davidis de Dinanto doctrina*, Giessen, 1842; *Amalrich von Bena und David von Dinant*, dans *Theologische Studien*, 1847; Migne, *Dict. des hérésies*, t. I, p. 643-644; Morin, *Diction. phil. théol. scolast.*, 1856, t. I, p. 758-766; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1885; *Nouvelle biographie universelle*, Paris, 1855; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1872, t. VIII, p. 99 sq.; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1417-1418; Jourdain, *Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinan*, dans les *Mémoires de l'Institut impérial de France, Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris, 1870, t. XXII, p. 467-498; Hauréau, *Sur la vraie source des erreurs attribuées à David, ibid.*, Paris, 1879, t. XXIX, p. 319-330; *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1880, II^e^ partie, t. I, p. 73-82; Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge*, Paris, 1875; Hann, *Ueber Amalrich von Bena und David von Dinant, ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Bewegungen in Frankreich zu Beginn des 13 Jahrh.*, Villach, 1882; Denifle, *Chartularium univ. Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 70-71, 79; *Realencyclopädie*, t. III, p. 505-506; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, Paris, 1900, p. 224-225; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2^e^ édit., t. I, col. 1156-1157.

G. BAREILLE.

DEBONNAIRE, DE BONNAIRE Louis, prêtre théologien, né à Ramerupt-sur-Aube, mort à Paris le 28 juin 1752. Il appartint pendant quelques années à la Congrégation de l'Oratoire. Janséniste ardent, il se déclara cependant contre les convulsionnaires. Il publia de nombreux écrits dont beaucoup sont anonymes : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle avec des réflexions et des prières*, in-12 et in-18, Paris et Rouen, 1719, ouvrage qui eut plusieurs éditions; *Parallèle de la morale des jésuites et de celle des païens*, in-8°, Troyes, 1726; *Examens critique, physique et théologique des convulsions et des caractères divins qu'on croit voir dans les accidents des convulsionnaires*, 3 parties in-4°, 1733; *Les semaines évangéliques qui contiennent des réflexions morales pour chaque jour*, 2 in-8°, Paris, 1735; *Traité historique et critique de la fin du monde, de la venue d'Élie et du retour des Juifs*, 3 in-12, Amsterdam, 1737-1738, ouvrage attribué aussi à l'abbé Mignot; *Les leçons de la sagesse sur les défauts des hommes*, 3 in-12, La Haye, 1737-1744; *Alexiticon ou la défense prétendue du sentiment des saints*

Pères repoussée, in-12, Rotterdam, 1740; *Essai du nouveau conte de ma mère l'Oie, ou les enluminures du jeu de la Constitution,* in-8°, 1743; *La religion chrétienne méditée dans le véritable esprit de ses maximes,* 6 in-12, Paris, 1745 et 1784, en collaboration avec le P. Jard, doctrinaire; *La règle des devoirs que la nature inspire à tous les hommes,* 4 in-12, Paris, 1758; *L'esprit des lois quintessencié,* 2 in-12. On lui attribue les notes qui furent ajoutées à l'ouvrage de l'abbé Fleury : *Discours sur la liberté de l'Église gallicane,* ainsi que celles qui accompagnent l'édition de 1735 du livre d'Arnauld : *Remarques sur les principales erreurs du livre intitulé : De l'ancienne nouveauté de l'Écriture sainte.* Louis Debonnaire passe en outre pour être l'auteur des écrits suivants : *Chanson sur l'air des Pendus à l'encontre des Gensinistres; Lettre à Nicole sur son principe de la plus grande autorité visible,* 1726; *Observations apologétiques de l'auteur des Examens* (1733); *Lettres sceptiques; Réponse de l'auteur des Trois Examens,* 1734; *L'esprit en convulsions; Lettre de l'auteur des Trois Examens aux évêques de Senez et de Montpellier; Réponse raisonnée aux réflexions judicieuses de Delan; Jugement sommaire de la lettre de l'évêque de Senez; Trois réponses détaillées de l'auteur des Trois Examens à la lettre de M. de Senez.*

Quérard, *La France littéraire,* in-8°, Paris, 1828, t. II, p. 402; *Nouvelles ecclésiastiques,* 1733, p. 186; 1734, p. 9, 177; 1735, p. 80, 118; 1736, p. 12, 130, 134, 160; 1737, p. 19, 179; 1738, p. 13, 55; 1739, p. 102; Barbier, *Dictionnaire des anonymes,* 4 in-8°, 1872-1879; Michaud, *Biographie universelle,* t. X, p. 239-240; Ingold, *Supplément à l'Essai de bibliographie oratorienne;* Grosley, *Troyens illustres.*

B. HEURTEBIZE.

DEBORS-DESDOIRES Olivier (1650-1701), oratorien français, publia un opuscule intitulé : *De la meilleure manière de prêcher,* in-12, Paris, 1700, et le Ier volume de *La science du salut renfermée dans ces paroles : Il y a peu d'élus, ou traité dogmatique sur le nombre des élus,* in-12, Rouen, 1701; le t. II est resté manuscrit.

Batterel, *Mémoires domestiques,* t. III, p. 383-384.

A. INGOLD.

DEBRECINUS Jean, théologien hongrois du XVIIe siècle, a publié : 1° *Exercitationes scholasticæ de scientia Dei,* in-12, Franeker, 1658; 2° *Joannis Thaddæi conciliatorium publicum,* in-12, Utrecht, 1658.

Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XIII, col. 292.

E. MANGENOT.

DÉCALOGUE. Le nom singulier, ὁ ou ἡ δεκάλογος, usité dans la langue ecclésiastique pour désigner les dix commandements moraux, révélés par Dieu à Moïse, ne se rencontre pas dans la Bible. Il a cependant son fondement dans le Pentateuque, qui appelle ces dix préceptes עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים, « les dix paroles » de Jéhovah, Exod., XXXIV, 28; Deut., IV, 13; X, 4, dans les Septante, οἱ δέκα λόγοι ou τὰ δέκα ῥήματα. — I. Révélation divine. II. Classification et nature des préceptes. III. Obligation morale. IV. Place assignée dans l'instruction morale des catéchumènes et des fidèles. V. Différences entre le décalogue mosaïque ou chrétien et les codes moraux non chrétiens.

I. RÉVÉLATION DIVINE. — 1° *Circonstances de cette révélation.* — Dieu lui-même a promulgué ces préceptes du haut du Sinaï, en présence de tout Israël. Exod., XX, 1-17. Il le fit à haute voix, du milieu du feu et de la nuée, sans ajouter d'autres paroles en ce jour solennel, comme Moïse le rappelait plus tard aux Israélites. Deut., V, 22. Dieu les écrivit ensuite sur deux tables de pierre, qu'il remit à Moïse, durant son séjour de 40 jours et de 40 nuits sur la montagne. Exod., XXIV, 12; XXXI, 18. Ces tables sont dites en ce dernier passage « les tables du témoignage », parce qu'elles attestaient la volonté formelle de Dieu. Moïse les rapportait dans sa main, écrites des deux côtés; quand il vit les Israélites qui adoraient le veau d'or, il les brisa au pied de la montagne. Exod., XXXII, 15, 16, 19. Lorsque Dieu, sur la prière de Moïse, consentit à renouveler l'alliance violée, il ordonna à Moïse de prendre deux tables, semblables aux premières, pour y écrire les dix paroles de l'alliance. Moïse les écrivit et les rapporta en descendant de la montagne. Exod., XXXIV, 1, 27-29. Elles étaient destinées à être placées dans l'arche. Exod., XXV, 16, 21. Cf. III Reg., VIII, 9. Plus tard, Moïse rappelait tous ces faits aux Israélites. Deut., IV, 13; V, 22; IX, 8-17; X, 1-5. Ces dix prescriptions morales expriment les volontés divines sous forme de discours direct de Dieu à Israël. Toutes, sauf la dixième, sont renouvelées à l'état isolé en divers endroits de la législation mosaïque. Elles ne constituent pas cependant un choix de préceptes divins, elles forment plutôt un tout organique, comprenant des ordonnances positives ou des prohibitions, dont quelques-unes sont accompagnées de leurs motifs ou de leur sanction. On ignore de quelle manière les dix paroles étaient disposées sur les deux tables. Philon admettait cinq préceptes sur chaque table, et beaucoup de critiques modernes adoptent cette disposition, qui correspond, selon eux, à *pietas* et à *probitas.* R. Hanina ben Gamaliel acceptait la disposition des préceptes sur les deux tables dans le même sens que Philon. Mais d'autres rabbins prétendaient qu'ils étaient en entier sur chaque table. R. Simon ben Yohaï disait même qu'ils se trouvaient deux fois sur chaque pierre, et R. Simaï pensait qu'ils étaient inscrits quatre fois, formant un total de 40 textes. Talmud de Jérusalem, traité *Schegalim,* VI, 1, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 302. Saint Augustin a distingué trois préceptes relatifs à Dieu et sept relatifs aux hommes.

2° *Théories des critiques modernes.* — 1. *Sur la forme primitive du décalogue.* — Comme le texte du décalogue nous est parvenu au moins en deux recensions, qui sont d'accord pour l'ensemble et qui se trouvent, l'une dans l'écrit élohiste E, Exod., XX, 1-17, l'autre dans le deutéronomiste D, Deut., V, 6-18, on s'est demandé laquelle des deux était la plus originale et quelle pouvait bien avoir été la forme primitive du décalogue. Les principales divergences des deux recensions portent sur l'observance du sabbat et l'interdiction des mauvais désirs. Le motif d'observer le sabbat est fort différent : dans le Deutéronome, c'est un motif d'humanité, pour que le serviteur et la servante se reposent ce jour-là comme leur maître, au souvenir de la délivrance de la servitude d'Égypte, tandis que, dans l'élohiste, le motif allégué est la création du monde en six jours, suivie du repos divin. La disposition de la prohibition de la convoitise diffère ainsi : dans E, la femme fait partie de la maison; dans D, elle en est distincte. On a remarqué, en outre, que le décalogue élohiste avait des expressions caractéristiques du Deutéronome, et on en a conclu ou bien qu'il avait été retouché par un écrivain deutéronomiste, qui revisait E, ou par un reviseur de JE, qui lui aurait donné sa place actuelle en tête du livre de l'alliance. Par suite, on le tient généralement comme plus pur et plus ancien que le décalogue deutéronomiste.

Mais est-il le décalogue primitif? Suivant une hypothèse, émise par Ewald, le décalogue, à l'état originel, ne contenait que des préceptes divins, sans les motifs de les observer. Cette forme aurait été conservée dans les 1er, 6e, 7e et 8e commandements. Il faudrait donc ramener le 2e à ces mots : « Tu ne dois faire aucune image sculptée, » le 4e : « Souviens-toi du jour du sabbat que tu dois sanctifier, » le 5e : « Honore ton père et ta mère, » etc. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs,* Berlin, 1889, p. 327-333, a cru retrouver dans le document jéhoviste J une première forme du décalogue. Exod., XXXIV, 14-26. Selon lui, le récit précédent

1-10, est parallèle à celui du c. XIX, et raconte la première alliance conclue entre Dieu et Israël. C'est un rédacteur postérieur, celui de JE, qui a retouché le récit primitif, pour lui faire exprimer une réitération de l'alliance et une restitution des tables de la loi, brisées par Moïse. Le décalogue primitif est maintenant enfermé dans une édition augmentée. Réduit à douze ou à dix préceptes, il est surtout cultuel et ordonne la célébration des fêtes. Kuenen a refusé de reconnaître ce décalogue, arbitrairement extrait d'un morceau législatif retouché et mêlé d'ordonnances du décalogue élohiste. D'autres critiques ont adopté les vues de Wellhausen, en les modifiant un peu. Le décalogue jéhoviste serait plus ancien que l'élohiste; il serait un compendium du culte et de la morale, pratiqués par Israël déjà établi au pays de Chanaan (Smend et Stade); il correspond à la réaction qui s'est produite au temps d'Élie contre la religion chananéenne (Baentsch). Cependant M. Wildeboer, *Die Literatur des A. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 87-88, croit que ce décalogue rituel a été fait sur le modèle du décalogue moral. Puisque le décalogue moral est rapporté à E^2, Staerk et Meisner ont recherché quel pouvait être le décalogue de E^1. Le premier l'a retrouvé dans Exod., XXII, 27, 28; XXIII, 14-16, 10-12, et le second dans Exod., XXIII, 14-19. Ce sont là des fantaisies de critiques à la recherche d'opinions nouvelles.

2. *Sur l'origine du décalogue moral.* — H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, 6e édit., Munich, 1906, p. 64, tient ce décalogue pour le plus ancien et n'admet pas qu'il ait été remanié d'après le texte du Deutéronome. Son antiquité ressort de l'âge du contexte dont il fait partie. G. Wildeboer, *op. cit.*, p. 17, est du même avis; il admet toutefois des retouches postérieures du texte primitif. Il explique les différences des deux recensions de l'Exode et du Deutéronome par deux transcriptions diverses de la tradition orale, les tables primitives étant perdues. Ces critiques admettent donc l'origine mosaïque du décalogue, ainsi que Franz Delitzsch, Dillmann, Lemme, König, Kittel et Driver. En 1869, Nöldeke la tenait encore comme très probable. D'autres critiques, Kuenen, Wellhausen, Stade, Cornill, Smend, H. Schulz, Holzinger, Baentsch, etc., pensent que le décalogue moral reflète les idées et l'esprit des prophètes du VIIe siècle. Les plus anciennes paroles qui, selon la tradition, résumaient l'alliance de Dieu avec les Israélites, concernaient exclusivement les observances cultuelles et les fêtes. Dans le décalogue moral, le culte est consciemment restreint à la seule observation du sabbat, qui n'a pu être établie qu'après l'installation définitive d'Israël au pays de Chanaan. La défense absolue d'adorer les idoles n'a pu être portée qu'au cours du VIIe siècle, puisque Jéhovah était honoré dans le royaume du nord sous l'image d'un veau. Ce sont les prophètes du VIIe siècle qui, les premiers, ont prêché la religion morale, en la rattachant à la volonté divine. Dans des cercles dévoués à Jéhovah, on a donc réduit le culte moral à dix prescriptions de Dieu, conformément à l'ancienne morale de la tribu qu'on rattachait à Moïse et qui peut-être avait déjà été exprimée dans des formules brèves, développées dans un sens nouveau. Holzinger considère la rédaction du décalogue moral comme une tentative de réformer la religion populaire pour la rendre conciliable avec la théologie des prophètes. *Exodus*, Tubingue, 1900, p. 78.

Il suffira de remarquer que ces théories des critiques reposent sur une reconstruction *a priori* de l'ancienne religion d'Israël. C'est une pure supposition que le sabbat n'a pu être établi et observé que par une population sédentaire et que la prohibition d'adorer les idoles date du VIIe siècle, comme si le culte des veaux d'or à Béthel n'avait pas toujours été regardé comme idolâtre et schismatique. Quant aux divergences de détails entre les deux recensions mosaïques du décalogue, elles proviennent de deux causes, ou des fautes de transcription des copistes, ou des modifications introduites par Moïse lui-même dans son discours du Deutéronome. Cf. F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 196-197; *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 230. Rien ne s'oppose donc au maintien de l'origine mosaïque du décalogue et de sa révélation divine au Sinaï par le ministère de Moïse.

Lemme, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs*, Breslau, 1880; Baentsch, *Das Bundesbuch*, Halle, 1892, p. 92 sq.; Id., *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1903, p. LII-LV, 178-179; Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 284-285; H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 217-219; Meisner, *Der Dekalog. Eine kritische Studie.* I. *Der Dekalog im Hexateuch*, Halle, 1893; Driver, *Einleitung in die Literatur des alten Testaments*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 33-36; Ed. König, *Zur Erklärung und Geschichte des Dekalogs*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XII, p. 363-389; B. Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, Tubingue, 1905, t. I, p. 36, 37, 44, 197-199, 248-250; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1906, t. I, p. 144-148; E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 68-69; *Realencyclopädie*, 3e édit., 1898, t. III, p. 559-564, où on trouvera, p. 559, une bibliographie allemande plus complète.

Sur le papyrus Nash du IIe siècle de notre ère, qui reproduit un texte hébreu du décalogue, antérieur au texte massorétique et différent de ce texte aussi bien que de celui des LXX, voir la *Revue biblique*, avril 1904, p. 242-250, et N. Peters, *Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash*, Fribourg-en-Brisgau, 1905.

E. MANGENOT.

II. CLASSIFICATION ET NATURE DES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE. — *I. CLASSIFICATION.* — 1° *Recension des trois principales classifications.*

CLASSIFICATION DU TALMUD	CLASSIFICATION DE PHILON	CLASSIFICATION AUGUSTINIENNE
1. Domaine spécial de Jéhovah sur le peuple israélite. Exod., XX, 2.	1. Adoration du seul vrai Dieu. Exod., XX, 3.	1. Adoration du seul vrai Dieu.
2. Commandement d'adorer Jéhovah le seul vrai Dieu et de s'abstenir de tout culte des idoles, 3-6.	2. Interdiction du culte des idoles, 4-6.	2. Défense de prendre en vain le nom du Seigneur.
3. Défense de prendre le nom du Seigneur en vain, 7.	3. Défense de prendre le nom du Seigneur en vain, 7.	3. Observation du sabbat.
4. Observation du sabbat, 8-11.	4. Observation du sabbat.	4. Respect dû aux parents.
5. Respect dû aux parents, 12.	5 Respect dû aux parents.	5. Interdiction du meurtre.
6. Interdiction du meurtre, 13.	6. Interdiction de l'adultère ou du meurtre.	6. Interdiction de l'adultère.
7. Interdiction de l'adultère, 14.	7. Interdiction du meurtre ou de l'adultère.	7. Interdiction du vol.
8. Interdiction du vol, 15.	8. Interdiction du vol.	8. Interdiction du faux témoignage.
9. Interdiction du faux témoignage, 16.	9. Interdiction du faux témoignage.	9. Défense de désirer la femme du prochain.
10. Interdiction de désirer les biens du prochain, 17.	10. Interdiction de désirer la femme et les biens du prochain.	10. Défense de désirer les biens du prochain.

2° *Examen critique.* — 1. *Au point de vue biblique.* — *a*) On ne peut considérer Exod., XX, 2, *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Ægypti, de domo servitutis*, comme un précepte distinct. C'est une simple affirmation préliminaire de l'autorité du législateur, l'autorité toute spéciale de Jéhovah sur son

peuple qu'il a lui-même délivré de l'Égypte. — *b*) On ne peut distinguer deux préceptes dans Exod., xx, 3-6. L'interdiction du culte des idoles n'est que l'aspect négatif du précepte d'adorer le seul vrai Dieu. Ce ne peut donc être un commandement spécial. — *c*) Le dédoublement du précepte interdisant la convoitise n'est expressément indiqué ni par Exod., xx, 17, ni par Deut., v, 21. Saint Augustin appuyait l'affirmation d'un double précepte dans Exod., xx, 17, sur la version des Septante où *uxorem proximi tui* est mentionné en premier lieu et d'une manière distincte. *Quæstiones in Heptateuchum*, l. II, c. LXXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 621. Mais rien n'autorise à considérer la leçon des Septante comme vraie. Le texte du Deutéronome, il est vrai, met en relief *non concupisces uxorem proximi tui*, mais sans l'indiquer expressément comme précepte distinct. Mais si l'on compare ces deux textes avec les deux préceptes distincts condamnant l'adultère et le vol, Exod., xx, 14, 15, on est en droit de conclure que l'interdiction du désir, comme celle de l'acte lui-même, procède d'un double précepte; car il y a identification morale entre le désir et l'acte.

2. La tradition juive ne paraît fournir aucun témoignage décisif. Tandis que le targum du pseudo-Jonathan sur le Pentateuque et le Talmud de Jérusalem, traité des *Berakhoth*, I, n. 8, trad. Schwab, Paris, 1871, t. I, p. 18-19, donnent la première classification en réduisant le 10e précepte à la seule convoitise de la maison du prochain, sans aucune mention de la femme du prochain, Philon, *Quis sit rerum divinarum hæres*, édit. Mangey, p. 496-497; *De decalogo*, p. 188-189, soutenu par Josèphe, *Ant. jud.*, l. III, c. IV, Genève, 1634, p. 78 sq., défend la deuxième classification et la Massore soutient la troisième classification.

3. La tradition chrétienne comprend deux périodes : avant et après saint Augustin. — *a*) Dans la période antérieure à saint Augustin, l'enseignement du décalogue n'occupant pas de place spéciale dans l'instruction des catéchumènes ou des fidèles, l'on ne rencontre que de rares allusions à une classification complète des dix préceptes; et les quelques essais que l'on rencontre s'inspirent surtout de Philon. Théophile d'Antioche mentionne cinq des commandements concernant les devoirs envers le prochain; le précepte interdisant la convoitise est unique comme chez Philon. *Ad Autolycum*, l. II, n. 35, *P. G.*, t. VI, col. 1108. Tertullien s'exprime de même. *Adversus Marcionem*, l. II, c. XVII; *Adversus Judæos*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 305, 599. Clément d'Alexandrie paraît suivre entièrement Philon, *Strom.*, VI, c. XVI, *P. G.*, t. IX, col. 361 sq., ce qui lui est d'ailleurs habituel sur beaucoup de points. Origène se borne à indiquer et à commenter brièvement le premier commandement, *non erunt tibi alii dii præter me*, et le second, *non facies tibi idolum neque ullam similitudinem*, en donnant pour unique raison de cette distinction que l'on ne peut autrement maintenir la vérité du décalogue ou l'existence des dix commandements : *Hæc omnia simul nonnulli putant esse unum mandatum. Quod si ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum. Et ubi jam erit decalogi veritas? In Exod.*, homil. VIII, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 351. Saint Grégoire de Nazianze, dans son poème théologique sur le décalogue, mentionne les dix préceptes selon l'ordre de Philon. *P. G.*, t. XXXVII, col. 476 sq. Saint Cyrille d'Alexandrie met cette computation sur les lèvres de Julien l'Apostat. *Cont. Julian.*, l. V, *P. G.*, t. LXXVI, col. 733. La même énumération se rencontre chez l'auteur de la *Synopsis Scripturæ sacræ*, rangée parmi les œuvres de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 297, dans les commentaires sur les Épîtres de saint Paul de l'Ambrosiaster, à la suite des œuvres de saint Ambroise, *In Eph.*, VI, 2, *P. L.*, t. XVII, col. 399, et partiellement du moins chez Cassien, *Collat.*, l. VIII, c. XXIII, *P. L.*, t. XLIX, col. 764. Saint Jérôme commentant Osée, x, 10, *P. L.*, t. XXV, col. 908, distingue, en passant, le précepte de l'Exode, xx, 2, du suivant, 3-6. Le même saint docteur, expliquant Eph., VI, 2, *Honora patrem tuum et matrem tuam, quod est mandatum in promissione*, indique incidemment que ce commandement est le cinquième du décalogue, les deux premiers étant : *non erunt tibi dii alii præter me* et *non facies tibi idolum*, *Comment. in Epist. ad Eph.*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. XXVI, col. 537; ce qui correspond à la classification de Philon. Voir aussi pseudo-Chrysostome, *In Matth.*, homil. XXXIII, *P. G.*, t. LVI, col. 877.

Ainsi, en résumé, les témoignages favorables à l'opinion de Philon dans les quatre premiers siècles ne sont guère que des allusions passagères, desquelles on ne peut déduire un consentement patristique suffisant pour rendre notre adhésion obligatoire.

b) Saint Augustin donne toutes ses préférences à la troisième classification assignant aux devoirs envers Dieu les trois premiers commandements et aux devoirs envers le prochain les sept autres. Saint Augustin s'appuie principalement sur l'autorité de l'Écriture et sur la haute convenance de la distinction de trois commandements pour exprimer nos obligations envers les trois personnes divines. *Serm.*, IX, c. V; CCL, n. 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 79 sq., 1165 sq.; *Quæstiones in Heptateuchum*, l. II, c. LXXI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 620 sq. Observons toutefois qu'Augustin varie habituellement la formule de ces dix commandements, bien qu'il suive toujours le même ordre dans leur énumération. Paul Rentschka, *Die Dekalogkatechese des heiligen Augustinus*, Kempten, 1905, p. 127 sq.

c) La classification soutenue par saint Augustin fut presque unanimement admise après lui. Nous citerons particulièrement : le pseudo-Jérôme, *Breviarium in Psalmos*, Ps. XXXII, 2, *P. L.*, t. XXVI, col. 915; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in Vetus Testamentum*, *In Exodum*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 301 sq.; l'auteur du *De psalmorum libro exegesis*, *P. L.*, t. XCIII, col. 431 sq.; Alcuin, *De decem verbis legis seu brevis expositio decalogi*, *P. L.*, t. C, col. 567 sq.; Hugues de Saint-Victor, *Institutiones in decalogum legis dominicæ*, c. III, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 14 sq.; Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXXVII, *P. L.*, t. XCII, col. 831 sq.; Alexandre de Halès, *Summa theologiæ*, part. III, q. XXIX, m. I, a. 2 sq., Cologne, 1622, t. III, p. 203 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. C, a. 4 sq.; *Opusc.*, III, *De lege amoris et de decem præceptis*, dans *Opera omnia*, Paris, 1884, t. XXVII, p. 144-170; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, a. 2, Quaracchi, 1887, t. III, p. 821 sq.; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, Venise, 1680, t. III, p. 338 sq., et tous les commentateurs de Pierre Lombard et de saint Thomas.

L'ordre du Talmud fut adopté au moyen âge par Georges le Syncelle, *Chronographia*, édit. Dindorf, Bonn, 1829, t. I, p. 246 sq., et par Cedrenus, *Hist. compendium*, l. I, *P. G.*, t. CXXI, col. 164 sq. Celui de Philon se retrouve chez Sulpice Sévère, *Hist.*, *P. L.*, t. XX, col. 105, et chez Zonaras, *Annal.*, I, 66, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 93. Le décalogue anglo-saxon du roi Alfred (après 871) modifie l'ordre des commandements à partir du 6e : 6, vol; 7, adultère; 9, biens du prochain; 10, pas de dieux d'or et d'argent. J. Schilter, *Thesaurus antiquitatum teutonicarum*, in-fol., Ulm, 1728, t. I, appendice, p. 76-77. Une poésie rythmée du moyen âge, sur le décalogue, suit cet ordre : 3. honneur à rendre aux parents; 4. amour du prochain; 5. meurtre; 6. adultère; 7. vol; 8. faux témoignage; 9. désir de la femme du prochain; 10. désir des biens du prochain. *Ibid.*, p. 77-79.

Dans les catéchismes du XIIIe siècle, la division

augustinienne des dix préceptes fut généralement adoptée. Elle se trouve dans le *Speculum Ecclesiæ* de saint Edmond de Cantorbéry, c. XI, dans *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. XXV, p. 320, et dans le *Doctrinal de sapience*, Troyes, 1745, p. 34-41. Au XVe siècle, elle est suivie dans l'*ABC des simples gens* de Gerson, dans le *Liber Jesu Christi*, si souvent reproduit et dans le *Manuale curatorum* et dans le *Compost et Kalendrier des bergiers*; la défense du vol est au 6e rang et précède la prohibition de la luxure. Cette dernière disposition se trouve aussi dans un décalogue provençal, édité par K. Bartsch, *Denkmäler der provenzalischer Litteratur*, in-8°, Stuttgart, 1856, p. 306. L'accord n'était pas universel au XVIe siècle, et les réformateurs ont adopté des usages différents. Luther et les luthériens, aussi bien que les catholiques, ont suivi la division augustinienne; Calvin, les réformés, les sociniens et les anglicans, comme les grecs-unis modernes, celle de Philon. Les catéchismes catholiques du XVe siècle et des siècles suivants reproduisent les commandements de Dieu en bouts-rimés à peu près semblables à ceux qui sont encore en usage parmi nous. Dans le pénitenciel de Milan, dressé par saint Charles Borromée et publié dans les *Acta Ecclesiæ Mediolanensis*, part. IV, le 6e commandement du décalogue est relatif au vol, et le 7e à l'impureté. Ce pénitenciel est reproduit par Mgr Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, 1883, t. I, p. 809-832. Cf. F. de Hummelauer, *Exodus et Leviticus*, Paris, 1897, p. 197-198.

d) L'Église catholique, bien qu'elle n'ait rien défini en cette matière, suit de fait la classification augustinienne, comme l'indiquent tous les catéchismes approuvés dans l'Église et spécialement le catéchisme du concile de Trente, approuvé par l'Église pour l'enseignement public des fidèles.

Conclusion. — La classification augustinienne, implicitement contenue dans les textes bibliques, non contredite par l'ensemble de la tradition juive, à peu près unanimement acceptée dans l'Église catholique depuis l'époque de saint Augustin et tacitement approuvée par l'autorité de l'Église dans l'enseignement universel des fidèles et des pasteurs, doit être pratiquement admise par tous les catholiques.

II. NATURE DES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE. — 1° Ces préceptes sont en eux-mêmes naturels, à l'exception du troisième précepte à la fois naturel et positif : précepte naturel dans son fondement en tant qu'il prescrit de consacrer au service divin un temps dont la durée et la fréquence restent indéterminées, S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXII, a. 4, ad 1um; précepte divin positif, mais cérémonial et limité à l'ancienne loi, pour la détermination particulière du temps et du mode à observer dans le service divin.

Au IIe siècle, saint Irénée parle des préceptes naturels de la loi, déjà observés avant la loi par tous les justes et qui n'ont pas été abrogés par Jésus-Christ, mais simplement agrandis et pleinement réalisés; préceptes vraiment communs à l'une et l'autre alliance. *Cont. hær.*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. VII, col. 1006 sq., 1018. Selon Tertullien, les préceptes mosaïques, avant d'être écrits sur des tables de pierre, étaient naturellement connus. *Adversus Judæos*, c. II, *P. L.*, t. II, col. 600. Saint Augustin affirme que la loi, avant d'être inscrite sur les tables du Sinaï, était gravée dans les cœurs des hommes, bien que de fait on ne l'y eût point lue. *Enarratio in Ps. LVII*, n. 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 673 sq. Même enseignement au moins implicite chez saint Ambroise, *In Ps. LXI*, n. 33, *P. L.*, t. XVI, col. 1180, chez saint Léon le Grand, *Serm.*, XVII, n. 1, *P. L.*, t. LIV, col. 180, et saint Grégoire le Grand, *In Ezech.*, l. II, homil. IV, n. 9, *P. L.*, t. LXXVI, col. 979, affirmant l'identité des préceptes *moraux* de l'ancienne loi avec ceux de la nouvelle loi, identité qui ne peut avoir d'autre base que leur appartenance à la loi naturelle.

Au XIIe siècle, Hugues de Saint-Victor s'inspire de cette même doctrine, quand il conclut que les sept préceptes de la seconde table sont une simple explication de ces deux principes fondamentaux de la loi naturelle : il faut faire le bien et éviter le mal. *De sacramentis*, l. II, part. XII, c. V, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 352. Cependant au siècle suivant, Alexandre de Halès est arrêté par cette apparente difficulté : comment concilier le caractère naturel des préceptes moraux de la loi mosaïque avec le fait de leur révélation? Sur quoi il décide que les principes généraux, donnant naissance aux préceptes du décalogue, appartiennent à la loi naturelle, tandis que leurs conclusions particulières constituent les préceptes mosaïques. *Summa theologiæ*, part. III, q. XXIX, m. I, Cologne, 1622, t. III, p. 191 sq.

En réponse à cette même difficulté, saint Thomas établit que tous les préceptes moraux de l'ancienne loi appartiennent à la loi naturelle, mais de différentes manières. Plusieurs sont en eux-mêmes immédiatement saisis par toute raison humaine et appartiennent absolument à la loi naturelle : tels sont les préceptes d'honorer son père et sa mère, de ne point tuer, de ne point voler. D'autres, exigeant une étude plus minutieuse, sont connus seulement par les hommes instruits dans les sciences morales; ils appartiennent à la loi naturelle de telle sorte qu'il faut, pour les connaître, être instruit par les savants; telles sont beaucoup de conclusions éloignées de la loi naturelle. Il est enfin des préceptes pour la connaissance desquels la raison humaine a besoin d'être aidée par l'enseignement divin, comme *non facies tibi sculptibile neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum*, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. C, a. 1; mais ils restent en eux-mêmes préceptes naturels. Suivant saint Bonaventure, c'est de la loi naturelle que jaillit l'obligation des commandements du décalogue; la loi mosaïque a simplement mis en lumière cette obligation obscurcie par le péché. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, a. 1, q. III, Quaracchi, 1887, t. III, p. 819 sq. Vers la même époque, Duns Scot émet l'idée que les commandements de la seconde table n'appartiennent point à la loi naturelle à cause des dispenses divines dont ils sont parfois l'objet; leur obligation, au lieu d'être strictement imposée par la loi naturelle, a seulement une très grande conformité avec ses invariables et nécessaires principes. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, Venise, 1680, t. III, p. 339 sq. Les théologiens postérieurs au XIVe siècle adoptent presque unanimement la doctrine et le langage de saint Thomas et de saint Bonaventure. Nous citerons principalement Denys le chartreux, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, q. II, Venise, 1584, t. III, p. 308 sq.; Cajetan, *In Iam IIæ*, q. C, a. 8; Dominique Soto, *De justitia et jure*, l. II, q. III, a. 1, Venise, 1589, p. 100 sq.; Azpicuelta, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pœnitentium*, c. XI, n. 2, Rome, 1590, p. 82; Estius († 1613), *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, p. III, Venise, 1748, t. IV, p. 216 sq.; Suarez († 1617), *De legibus*, l. II, c. XV, n. 16 sq.; Sylvius († 1649), *In Iam IIæ*, q. C, a. 1, Anvers, 1714, t. II, p. 586 sq.; Gonet, *In Iam IIæ*, tr. VI, disp. XII, a. 1, Anvers, 1744, t. III, p. 517; les théologiens de Salamanque, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 14; Gotti, *In Iam IIæ*, tr. V, q. III, dub. V, Venise, 1750, t. II, p. 242.

2° Ces préceptes, en eux-mêmes naturels, ont été en fait révélés à l'humanité pécheresse qui autrement n'en eût point possédé une connaissance assez complète et assez certaine pour en faire la règle de sa vie morale : *Explicatio enim plenaria mandatorum decalogi opportuna fuit secundum statum peccati prop-*

ter obscurationem luminis rationis et propter obliquationem voluntatis. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXVII, a. 1, q. III, Quaracchi, 1887, t. III, p. 819 sq.

3° Cette divine manifestation des préceptes naturels du décalogue, en confirmant simplement leur obligation *ex lege naturali*, n'y ajoute, croyons-nous, aucune nouvelle obligation *ex divina lege positiva*. La supposition d'une telle obligation n'a aucun fondement ni dans les Pères ni dans les théologiens du moyen âge. Elle est même nettement écartée par saint Thomas et saint Bonaventure. Saint Thomas, parlant des préceptes naturels pour la connaissance desquels la raison humaine est aidée par l'enseignement divin, suppose que cet enseignement, tout en les manifestant et en les confirmant, ne modifie point leur nature. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. C, a. 1. Saint Bonaventure dit très explicitement que la révélation divine ne fait que mettre en pleine lumière l'obligation imposée par la loi naturelle. *Loc. cit.* Tel est aussi le plus souvent le langage formel des théologiens précédemment cités. Ceux qui s'expriment différemment comme les Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 13, doivent s'entendre uniquement d'une divine confirmation du précepte naturel prononcée au Sinaï et de nouveau répétée par Jésus-Christ. Matth., XIX, 17 sq.; Marc., X, 19 sq.; Luc., XVIII, 20 sq.; Joa., XIV, 15.

4° En affirmant que les préceptes même naturels du décalogue ont été agrandis et perfectionnés par la loi nouvelle, plusieurs Pères des premiers siècles ont simplement signifié que Jésus-Christ par son enseignement a réprouvé les étroites interprétations juives qui défiguraient les préceptes du décalogue et que, par sa grâce ou par une plus abondante diffusion de la charité, il a aidé à la pleine observance de ces commandements. C'est l'enseignement de saint Irénée réfutant l'erreur gnostique qui attribuait l'ancienne loi à un ange mauvais. *Cont. hær.*, l. IV, c. II, n. 6; c. XII, n. 3 sq., *P. G.*, t. VII, col. 978, 1005 sq. Tertullien montre aussi que Jésus a ajouté à la loi en interdisant, non seulement l'accomplissement effectif du mal, mais encore l'affection ou le simple désir, selon Matth., V, 27 sq. *De pœnitentia*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1232. Suivant saint Grégoire de Nazianze, tandis que l'ancienne loi défendait seulement l'accomplissement du péché, la loi chrétienne interdit même la cause du péché. La loi réprouvait seulement l'adultère, Jésus-Christ condamne tout désir et tout regard accompagné de désir ou y excitant. La loi défendait le meurtre; aux chrétiens il est interdit de rendre les coups et il est commandé de tendre la joue à qui les frappe. La loi condamnait le parjure; on nous défend tout jurement, quel qu'il soit. *Orat.*, XLV, *in sanctum pascha*, c. XVII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 647.

Saint Ambroise paraît être le premier qui ait nettement indiqué l'identité des préceptes naturels du décalogue sous l'ancienne et sous la nouvelle loi. Selon lui, la parole de Dieu a exprimé le même enseignement dans la loi et dans l'évangile. Ce qui n'avait pas été compris sous l'ancienne alliance l'a été sous la nouvelle, car Jésus-Christ a ouvert l'oreille humaine à la connaissance de la vérité. *Enarratio in Ps. LXI*, n. 33 sq., *P. L.*, t. XIV, col. 1180.

Saint Augustin, suivant peut-être cette pensée de saint Ambroise, montre que les étroites interprétations données au décalogue par les Juifs ne lui avaient jamais appartenu. Le 5e précepte condamne non seulement le meurtre, mais encore l'outrage et la colère. Matth., V, 21, 22. Le 6e commandement réprouve avec l'adultère tout désir mauvais. Matth., V, 27, 28. Le commandement de l'amour du prochain n'exclut point nos ennemis de la commune charité : *oderis inimicum tuum*, Lev., XIX, 18, doit s'entendre des fautes et des iniquités de nos ennemis et non de leur personne. *Contra Faustum manichæum*, l. XIX, c. XIX sq., *P. L.*, t. XLII, col. 359 sq. Augustin montre encore que la grâce, plus abondamment communiquée sous la nouvelle alliance, facilite l'observance du double précepte de la charité dans lequel se résument tous les commandements. Par l'action de cette grâce le décalogue est comme gravé dans l'âme sanctifiée. *De spiritu et littera*, c. XIV sq., *P. L.*, t. XLIV, col. 215 sq.; *Contra duas epistolas pelagianorum*, l. III, c. IV, col. 594. Le concept d'Augustin reste définitivement après lui chez les Pères et chez les théologiens subséquents.

5° Les préceptes naturels du décalogue supposent ou contiennent toutes les obligations imposées par la loi naturelle. C'est l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. C, a. 3, 11, et de tous les théologiens. — 1. Ces préceptes présupposent nécessairement : *a*) comme principes logiquement antérieurs aux devoirs tracés par le décalogue : l'obligation de la loi naturelle et les premiers principes moraux sur lesquels elle repose, ainsi que les obligations fondamentales de charité envers Dieu et envers le prochain; *b*) comme couronnement surnaturel de ces obligations, par le fait de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, les devoirs imposés par la foi, l'espérance et la charité surnaturelle envers Dieu, devoirs comprenant en réalité l'ensemble de toutes nos obligations surnaturelles. — 2. Les préceptes du décalogue contiennent au moins implicitement toutes les conclusions déduites de la loi naturelle d'une manière plus ou moins immédiate, même celles dont la connnaissance est parfois restée assez imparfaite chez les théologiens. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. C, a. 3, 11. En ce double sens, le décalogue est vraiment le résumé de toutes nos obligations morales. *Catechismus concilii Tridentini*, part. III, c. I, n. 1.

6° Le décalogue, tant sous l'ancienne que sous la nouvelle loi, se résume justement dans le double précepte de la charité envers Dieu et envers le prochain. *In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetæ.* Matth., XXII, 40. Ces deux commandements sont des principes évidents à la raison et à la foi, desquels se déduisent comme autant de conclusions toutes les obligations du décalogue. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. C, a. 3, ad 1um.

III. Obligation morale. — 1° L'obligation imposée par les préceptes naturels du décalogue est, comme celle de tous les commandements de la loi naturelle, toujours nécessaire, toujours soustraite à toute vraie dispense. Ce que l'on dénomme parfois dispense ou exception n'est qu'une juste interprétation d'un cas auquel la loi, à cause de circonstances spéciales, ne s'applique réellement point. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. C, a. 8. Voir Loi naturelle.

2° Cette obligation, en elle-même toute naturelle, rentre dans l'ensemble des devoirs chrétiens, parce que Jésus-Christ l'a positivement confirmée par son autorité, Matth., XIX, 17 sq.; Marc., X, 19 sq.; Luc., XVIII, 20 sq., ou parce que la loi surnaturelle, loin de supprimer les prescriptions ou interdictions naturelles, les suppose et les confirme en les orientant vers la fin surnaturelle. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3e édit., Bruges, 1903, p. 258. D'ailleurs, dans l'ordre actuel de la providence, ces préceptes essentiellement naturels entraînent indirectement de graves obligations surnaturelles. Au reste, le concile de Trente a porté anathème contre les antinomistes du XVIe siècle prétendant que les dix préceptes du décalogue ne concernent aucunement les chrétiens. Sess. VI, can. 19.

3° L'obligation imposée par les préceptes naturels du décalogue est grave de sa nature. Envers Dieu, ces préceptes ne peuvent être enfreints sans que soit aussi

violée la vertu de charité, violation de soi toujours grave, puisque sans la charité notre fin surnaturelle ne peut être obtenue. Vis-à-vis de notre prochain, toutes les prescriptions du décalogue se résument dans la justice, S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. c, a. 2, qui par elle-même oblige toujours gravement dès qu'il s'agit d'un bien notable du prochain. IIª IIæ, q. LXVI, a. 6. Cependant la transgression peut être accidentellement vénielle par défaut de matière notable ou par manque de délibération ou d'advertance suffisante. Azpicuelta, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pœnitentium*, c. XI, n. 4, Rome, 1590, p. 82 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis*, tr. XXI, c. I, n. 15.

4° L'obligation est accomplie par la simple réalisation de ce qui est exigé. Il n'est point nécessaire d'agir par motif de charité, sauf quand la charité est vraiment commandée ou indispensable pour réaliser le commandement. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. c, a. 10; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVII, a. 1, q. II, Quaracchi, 1887, t. III, p. 816 sq.

IV. Place dans l'instruction morale des catéchumènes et des fidèles. — On a indiqué aux articles Catéchèse et Catéchisme la forme que revêtit au cours des siècles l'instruction des catéchumènes et des fidèles. Il nous reste à y assigner la place occupée par le décalogue.

1° Jusqu'à saint Augustin vers la fin du IVe siècle, les documents que nous avons sur les catéchèses nous autorisent à affirmer que l'instruction morale des catéchumènes était habituellement donnée sous la forme de l'enseignement des *deux voies :* voie de la vie, marquée par le double précepte de l'amour de Dieu et du prochain, se résumant dans le commandement général : *omnia quæcumque non vis tibi fieri, nec tu alteri facias*, et voie de la mort où s'engagent ceux qui se rendent coupables des péchés indiqués comme étant dignes de ce châtiment. C'est le seul enseignement indiqué par la *Didaché* qui nous offre le modèle des catéchèses des premiers siècles. *Doctrina duodecim apostolorum*, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2 sq. Quelques autres documents qui reflètent l'enseignement donné aux païens de cette époque pour les engager à se faire chrétiens, comme la Ire Apologie de saint Justin et le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, mentionnent particulièrement les préceptes nouveaux donnés par Jésus-Christ et groupés dans le sermon sur la montagne, ou le double commandement de la charité envers Dieu et envers le prochain. *Apol.*, I, n. 14 sq., *P. G.*, t. VI, col. 348 sq.; Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, l. III, *P. G.*, t. VIII, col. 660 sq. Quant aux préceptes du décalogue considérés isolément ou dans leur ensemble, on les cite assez rarement; et quand on les cite, c'est plutôt avec une intention apologétique ou dans le but de faire ressortir la supériorité de la loi chrétienne. Ainsi saint Irénée justifie ces préceptes contre les erreurs gnostiques attribuant l'ancienne loi à un ange mauvais. *Cont. hær.*, l. IV, c. II, n. 6; c. XII, n. 3 sq.; c. XIII, n. 1 sq.; c. XV, n. 1 sq.; c. XVI, n. 3 sq. *P. G.*, t. VII, col. 978, 1005-1010, 1012-1014, 1017-1019. Tertullien indique incidemment que Jésus-Christ a ajouté à la loi en défendant non seulement l'exécution du mal, mais encore l'affection ou le simple désir. *De pœnitentia*, c. III, *P. L.*, t. I, col. 1232. Saint Grégoire de Nazianze montre que les préceptes du décalogue ont été perfectionnés par Jésus-Christ dans la réprobation portée contre les étroites interprétations des Juifs. *Orat.*, XLV, *in sanctum pascha*, c. XVII, *P. G.*, t. XXXVI, col. 647. Saint Ambroise se contente d'affirmer qu'une meilleure connaissance des devoirs du décalogue nous a été donnée par Jésus-Christ. *Enarratio in Ps. LXI*, n. 33 sq., *P. L.*, t. XIV, col. 1180.

Cette attitude vis-à-vis du décalogue était motivée par la nécessité de distinguer nettement la loi chrétienne de la loi juive, surtout en face des étroites interprétations habituelles des Juifs et de l'abrogation du précepte sabbatique désormais remplacé par le précepte dominical.

2° Vers la fin du IVe siècle, saint Augustin donna le premier au décalogue une place prépondérante dans l'enseignement moral des catéchèses. Il fut amené à cette conclusion par la nécessité de prémunir les catéchumènes contre les erreurs manichéennes attribuant le décalogue au mauvais principe, tandis que la nouvelle loi était seule considérée comme provenant de Dieu lui-même. A l'encontre de ces assertions, Augustin montre dans ses catéchèses la véritable origine du décalogue et son importance capitale dans la vie chrétienne. Le décalogue provient intégralement du Dieu véritable. Il est une protection contre les erreurs manichéennes, car les trois premiers préceptes, exprimant nos devoirs envers Dieu le Père, envers Jésus-Christ et envers le Saint-Esprit, réprouvent formellement les fausses doctrines sur les trois personnes divines. Le décalogue est une règle sûre, car il a toujours condamné ce que condamne la loi nouvelle, affections mauvaises et désirs coupables. Il se résume justement et pour tous les temps dans le double précepte de la charité envers Dieu et envers le prochain, car, avec l'observance de cette double charité, les devoirs envers Dieu et envers le prochain sont intégralement remplis, selon le témoignage de saint Paul : *plenitudo autem legis est caritas.* Rom., XIII, 10. *Contra Faustum manichæum*, l. XV, c. IV sq.; l. XIX, c. XVIII sq., *P. L.*, t. XLII, col. 306 sq., 359 sq. L'âme animée de cette charité est comme une lyre exécutant en l'honneur du divin Maître l'hymne suave des dix commandements. *Deus canticum novum cantabo tibi, in psalterio decem chordarum psallam tibi.* Ps. CXLIII, 9. *Serm.*, IX, c. V sq., *P. L.*, t. XXXVIII, col. 79 sq. Le décalogue est encore cet adversaire qui contredit ce que nous faisons et avec lequel nous avons à nous entendre si nous ne voulons pas être livrés au juge pour l'éternel châtiment. Matth., V, 25, col. 76 sq. Les sermons catéchétiques où Augustin développe cet enseignement sur le décalogue sont principalement les sermons VIII, IX, XXXIII et CIX, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 67 sq., 75 sq., 207 sq., 636 sq. Quelques années plus tard, Augustin dirige encore l'enseignement de la catéchèse contre les erreurs pélagiennes sur le décalogue. A leur encontre, il insiste sur ce que la connaissance des préceptes divins, loin de suffire au salut, est seulement une préparation à la grâce et que leur accomplissement ne peut être réalisé que par cette grâce. *Serm.*, CCXLVIII, CCXLIX, CCL, CCLI, col. 1158 sq. Cf. P. Rentschka, *Die Dekalogkatechese des heil. Augustinus*, Kempten, 1905.

3° Du Ve au IXe siècle, l'enseignement d'Augustin sur le décalogue est reproduit par les Pères et les théologiens, notamment par Isidore de Séville, *Quæstiones in Vetus Testamentum, In Exodum*, c. XXIX, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 301 sq., et par l'auteur du *De psalmorum libro exegesis*, ouvrage rangé parmi les œuvres de saint Bède, *P. L.*, t. XCIII, col. 481 sq. Mais nous ne possédons aucun document catéchétique de cette époque, donnant quelque attestation d'instruction spéciale sur le décalogue. On sait d'ailleurs que la catéchèse était alors bien réduite, en dehors des pays de mission où l'on travaillait à la conversion des païens, et que l'écho de ces catéchèses de mission n'est point parvenu jusqu'à nous.

4° A partir du IXe siècle, les dix commandements prennent place en divers endroits dans le programme du catéchisme destiné à l'instruction des enfants ou à celle des fidèles. Un décalogue anglo-saxon sert de préface aux *Leges* du roi Alfred, qui monta sur le trône en 871. J. Schilter, *Thesaurus antiquitatum teutoni-*

carum, in-fol., Ulm, 1728, t. I, appendice : *Monumenta catechetica*, p. 76-77. J.-G. Eccard, *Incerti monachi Weissenburgensis catechesis theotisca*, Hanovre, 1713, p. 201-202, a publié une version saxonne très ancienne du décalogue, dans laquelle les commandements ne sont pas numérotés. Voir t. II, col. 1898. L'influence de saint Augustin sur l'interprétation catéchétique du décalogue se fait sentir jusqu'au milieu du XII^e^ siècle.

5° Au XIII^e^ siècle, l'enseignement du décalogue est partout introduit dans l'enseignement catéchétique, et garde désormais sans conteste cette importante position. Voir t. II, col. 1899 sq.

C'est au XV^e^ siècle qu'on prit l'habitude d'exprimer les préceptes du décalogue en formules faciles à retenir et bientôt en bouts-rimés. Dans l'*A B C des simples gens*, Gerson avait réduit les dix commandements de la loi à ces phrases courtes et bien frappées :

Tu n'adoreras non les ydoles ni plusieurs dieux.
Tu ne prenras point le nom de Dieu en vain.
Tu garderas les dimanches et fêtes commandées.
Tu honoreras ton père et ta mère.
Tu ne seras point meurtrier.
Tu ne seras point luxurieux.
Tu ne seras point larron.
Tu ne porteras point faux témoignage.
Tu ne désireras point la femme d'autruy.
Tu ne convoiteras point les biens d'autruy.

Ms. *966* de la Bibliothèque Mazarine, fol. 130 recto. M. Hezard, *Histoire du catéchisme*, Paris, 1900, p. 450-451, a publié des tercets sur chaque commandement de Dieu, qu'il a extraits de l'*Instruction des curez*, éditée à Bordeaux en 1601. Des bouts-rimés, semblables à ceux que nous récitons encore, se trouvent dans le *Liber Jesu Christi pro simplicibus*, si souvent reproduit (voir t. II, col. 1905), notamment dans le *Compost et Kalendrier des bergiers* (voir *ibid.*, col. 1904). Voici une de ces formules, dont le texte présente presque toujours quelques variantes :

Ung seul Dieu tu adoreras,
et aymeras parfaitement.
Dieu en vain ne jureras,
nautre chose pareillement.
Les dimanches tu garderas,
en servant Dieu dévotement.
Pere et mere honoreras,
affin que vives longuement.
Homicide point ne feras,
de fait ne voluntairement.
Lavoir daultruy tu nembleras,
ne retiendras à escient.
Luxurieux point ne seras,
de fait ne de consentement.
Faulx témoignage ne diras,
ne mentiras aucunement.
Lœuvre de chair ne désireras,
Que en mariage seulement.
Bien daultruy ne convoiteras,
Pour le garder injustement.

Manuale seu intructorium curatorum, Lyon, 13 février 1505, fol. LXXXIII (reproduisant le texte du *Liber Jesu Christi*).

Ch. Achelis, *Der Dekalog als katechetisches Lehrbuch*, Giessen, 1905; Goal, *Geschichte der Katechese im Abendlande vom Verfalle des Katechumenats bis zum Ende des Mittelalters*, Kempten, 1880; J. Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15 Jahrhunderts und die catechetischen Haupstücke in dieser Zeit bis auf Luther*, Leipzig, 1855, t. I (exclusivement sur les commandements de Dieu).

V. Différences entre le décalogue mosaïque ou chrétien et les codes moraux non chrétiens. — Parmi les codes moraux des religions non chrétiennes et des systèmes philosophiques qui ignorent le décalogue, nous considérerons principalement celui du bouddhisme regardé comme la religion la moins défectueuse dans ses prescriptions morales, et le code moral du stoïcisme, le moins répréhensible parmi les systèmes moraux du philosophisme antique. Nous nous bornerons à établir le contraste entre ces codes moraux et le décalogue au double point de vue de l'autorité morale et de l'influence sur le bien matériel des individus et des sociétés.

1° *Autorité morale.* — 1. Le décalogue, avec les principes moraux qu'il suppose et les conclusions qu'il contient virtuellement, présente un code moral bien défini et bien complet, renfermant tous les devoirs de l'homme dans l'ordre naturel et contenant en germe toutes les obligations surnaturelles, dès lors que la révélation surnaturelle est manifestée. Il se présente avec le rayonnement d'une autorité divine clairement démontrée qui lui assure sur les consciences individuelles et sur la conscience publique une efficacité souveraine, aidée d'ailleurs par la double sanction éternelle attachée par le divin législateur à l'observance ou à la violation de cette loi.

2. Le système moral bouddhique, ne contenant aucune affirmation doctrinale sur Dieu et faisant abstraction de toute idée dogmatique ou métaphysique, ne possède aucune base doctrinale sur laquelle il puisse asseoir son autorité morale. Tout se résume finalement dans l'amour de soi avec l'exclusive préoccupation d'aboutir au nirvana théoriquement représenté par les documents les plus authentiques comme la complète cessation de toute douleur. Il ne peut non plus y avoir aucune sanction efficace, le nirvana avec son caractère purement négatif et son implicite négation de toute survivance de l'âme ne pouvant répondre à l'idée d'une sanction morale. D'ailleurs, des dix commandements de la Dhamma ou loi bouddhique, cinq concernent exclusivement les moines, l'interdiction des repas aux heures non réglementaires, la participation aux plaisirs mondains, la parure et les parfums, les lits moelleux et la réception de l'argent, et les cinq autres, ne tuer aucun être vivant, ne pas voler, ne pas commettre d'adultère, ne pas mentir, ne pas boire de boissons enivrantes, sont plutôt recommandés qu'imposés aux laïques. En réalité, toute la vertu du laïque se mesure exclusivement à sa libéralité envers les moines, comme tout son espoir est de se rendre apte à être moine dans une métempsycose prochaine pour aboutir ainsi finalement au nirvana. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 3^e^ édit., Berlin, 1897, p. 333 sq., 436 sq.; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. Hubert et Lévy, Paris, 1904, p. 387 sq., 395 sq.; de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, 2^e^ édit., Paris, 1886, p. 175 sq.; Aiken, *The Dhamma of Gotama the Buddha*, Boston, 1900, p. 313 sq.

3. Le code moral du stoïcisme, malgré son apparence ascétique, est dépourvu d'autorité. C'est une construction artificielle de la raison, manquant d'autorité législative et de sanction par l'exclusion de Dieu, conséquence nécessaire du panthéisme stoïcien. D'ailleurs, le code stoïcien n'a pu se défendre de nombreuses et graves erreurs parmi lesquelles le suicide, et il n'a jamais exercé une réelle influence morale sur les individus ou sur les sociétés, en dehors d'un cercle philosophique très restreint. Chollet, *La morale stoïcienne*, Paris, 1898, p. 73 sq., 94 sq.; Gaston Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1892, t. II, p. 36 sq.

2° *Influence sur le bien matériel des individus et des sociétés.* — 1. Pour le décalogue, cette salutaire influence est démontrée par l'observation constante des faits individuels et sociaux. C'est la conclusion de Le Play, déduite d'une rigoureuse investigation, que les populations qui respectent le mieux les commandements du décalogue sont précisément celles qui jouissent au plus haut degré du bien-être, de la stabilité et de

l'harmonie. *L'organisation du travail selon la coutume des ateliers et la loi du décalogue,* 3e édit., Tours, 1871, p. 16; *La réforme sociale en France déduite de l'observation comparée des peuples européens,* 5e édit., Paris, 1874, t. III, p. 291. C'est, d'ailleurs, une vérité souvent démontrée par les apologistes chrétiens que le décalogue aide au bien matériel des individus et des sociétés en maintenant inviolablement les véritables droits de l'homme et en favorisant l'éclosion des vertus morales qui, au témoignage de saint Thomas, *De regimine principum,* l. I, c. XV, sont l'élément principal du bonheur matériel individuel et social. Cardinal Pie, *Lettre synodale portant promulgation du décret du concile provincial tenu à Poitiers en janvier 1868, Œuvres,* Paris, 1876, t. VI, p. 351 sq.; Mgr Dupanloup, *Lettre pastorale du 20 octobre 1873.*

2. Les codes moraux du bouddhisme et du stoïcisme n'ont point exercé cette salutaire influence, soit parce qu'ils n'ont pu aider à l'éclosion des vertus morales sans lesquelles il ne peut y avoir de vrai bonheur individuel ou social, soit parce qu'ils n'ont eu à peu près aucune prise sur la grande masse de la population là où ils ont été en vogue. Il est, d'ailleurs, bien avéré que les principes mêmes du bouddhisme, en détournant de tout travail les moines et même les laïques, devaient, dans la mesure où on les appliquait effectivement, nuire à la civilisation matérielle. De Broglie, *op. cit.,* p. 200; Hardy, *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken,* Munster, 1890, p. 139 sq.; Aiken, *op. cit.,* p. 317 sq.

S. Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum,* l. II, n. 35, *P. G.,* t. VI, col. 1108; S. Irénée, *Cont. hær.,* l. IV, c. II, n. 6; c. XII, n. 3 sq.; c. XIII et XVI, *P. G.,* t. VII, col. 978, 1005 sq., 1018; Tertullien, *Adversus Marcionem,* l. II, c. XVII; *Adversus Judæos,* c. II, *P. L.,* t. II, col. 305, 599 sq.; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VI, c. XVI, *P. G.,* t. IX, col. 361 sq.; Origène, *In Exodum,* homil. VIII, n. 2, *P. G.,* t. XII, col. 351; pseudo-Athanase, *Synopsis Scripturæ sacræ, P. G.,* t. XXVIII, col. 297; S. Grégoire de Nazianze dans son poème théologique sur le décalogue, *P. G.,* t. XXXVII, col. 476 sq.; S. Ambroise, *In Ps. LXI,* n. 33, *P. L.,* t. XVI, col. 1180; Ambrosiaster, *Comment. in Epistolas S. Pauli, In Eph.,* VI, 2, *P. L.,* t. XVII, col. 399; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum,* l. II, c. LXXI, *P. L.,* t. XXXIV, col. 620 sq.; *Serm.,* VIII, IX, XXXIII, CIX, CCXLVIII, CCXLIX-CCLI, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 67 sq., 75 sq., 207 sq., 636 sq., 1158 sq.; *Enarratio in Ps. LVII,* n. 1; *In Ps. LXI,* n. 33 sq., *P. L.,* t. XXXVI, col. 673 sq., 1180; *Contra Faustum manichæum,* l. XV, c. IV sq.; l. XIX, c. XVIII sq., *P. L.,* t. XLII, col. 306 sq., 359 sq.; *De spiritu et littera,* c. XIV sq., *P. L.,* t. XLIV, col. 215 sq.; *Contra duas epistolas pelagianorum,* l. III, c. IV, col. 954; S. Jérôme, *Commentaria in Epist. ad Eph.,* l. III, c. VI, *P. L.,* t. XXVI, col. 537; S. Léon le Grand, *Serm.,* XVII, n. 1; XX, c. I; LXIII, c. V; XCII, c. I, *P. L.,* t. LIV, col. 180, 188 sq., 356, 453; S. Grégoire le Grand, *Homiliæ in Ezechielem,* l. II, homil. IV, n. 9, *P. L.,* t. LXXVI, col. 979; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in Vetus Testamentum, In Exodum,* c. XXIX, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 301 sq.; pseudo-Bède, *De psalmorum libro exegesis, P. L.,* t. XCIII, col. 431 sq.; Alcuin, *De decem verbis legis seu brevis expositio decalogi, P. L.,* t. C, col. 567 sq.; S. Pierre Damien, *Opusc.,* XLIV, *De decem Ægypti plagis atque decalogo, P. L.,* t. CXLV, col. 685 sq.; Hugues de Saint-Victor, *Institutiones in decalogum legis dominicæ, P. L.,* t. CLXXVI, col. 9 sq.; *De sacramentis,* l. II, part. XII, c. V, col. 352; Pierre Lombard, *Sent.,* l. III, dist. XXXVII, *P. L.,* t. XCII, col. 831 sq.; Alexandre de Halès, *Summa theologiæ,* part. III, q. XXIX, Cologne, 1622, t. III, p. 197 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.,* I^a II^æ, q. C; S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, Quaracchi, 1887, t. III, p. 812 sq.; Duns Scot, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, Venise, 1680, t. III, p. 336 sq.; Richard de Middletown, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, Brescia, 1591, t. III, p. 441 sq.; Denys le chartreux, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, q. II, Venise, 1584, t. III, p. 308 sq.; Cajetan, *In I^am II^æ,* q. C; Dominique Soto, *De justitia et jure,* l. III, q. III, Venise, 1589, p. 100 sq.; Azpicuelta, *Enchiridion sive manuale confessariorum et pœnitentium,* c. XI, n. 2 sq., Rome, 1590, p. 82 sq.; Estius, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXXVII, p. III, Venise, 1748, t. IV, p. 216 sq.; Suarez, *De legibus,* l. II, c. XV, n. 16 sq.; Sylvius, *In I^am II^æ,* q. C, Anvers, 1714, t. II, p. 586 sq.; Gonet, *In I^am II^æ,* tr. VI, disp. XII, a. 1, Anvers, 1744, t. III, p. 517; Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, c. I, n. 14; Gotti, *In I^am II^æ,* tr. V, q. III, dub. V, Venise, 1750, t. II, p. 242; Müller, *Theologia moralis,* 7e édit., Vienne, 1894, t. I, p. 162 sq.; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis,* 3e édit., Bruges, 1903, p. 260 sq.; Paul Rentschka, *Die Dekalogkatechese des heiligen Augustinus,* Kempten, 1905; *Kirchenlexikon,* 2e édit., Leipzig, 1884, t. III, col. 1423-1430.

E. DUBLANCHY.

1. DECHAMPS ou **AGARD DE CHAMPS Étienne,** né à Bourges, le 9 septembre 1613, entra dans la Compagnie de Jésus à Paris en 1630; professa la rhétorique à Caen, la philosophie et la théologie à Paris; il remplit les principales charges de son ordre en France; confesseur du grand Condé dans les deux dernières années de sa vie, il aida le héros à mourir en chrétien (1686); lui-même mourut à La Flèche, le 31 juillet 1701. Le P. Dechamps fut un des premiers et des plus vigoureux adversaires du jansénisme. Son coup d'essai, déjà très remarqué, fut *Defensio censuræ sacræ facultatis Parisiensis latæ XXVII junii anni MDLX, seu disputatio theologica de libero arbitrio, qua evincitur merito ab sacra facultate hæreseos damnatam esse propositionem hanc : Libertas et necessitas eidem conveniunt respectu ejusdem, et sola violentia repugnat libertati hominis naturali.* Auctore Antonio Ricardo theologo, in-8°, Paris, 1645. La censure dont il s'agit dans cet ouvrage venait d'être tirée de l'oubli par le P. Petau et critiquée par un janséniste anonyme. Le P. Dechamps la défendit en combattant surtout la théorie de Jansénius sur le libre arbitre, de laquelle dérivent ses erreurs. Cet ouvrage avait déjà eu trois éditions à Paris et avait été reproduit en Belgique, quand Libert Fromond, un des deux éditeurs de l'*Augustinus,* essaya de le réfuter, sous le pseudonyme de Vincentius Lenis. Les deux réponses que lui fit le P. Dechamps se retrouvent, avec d'autres additions, dans la 5e édition de sa *Disputatio theologica de libero arbitrio,* Cologne, 1650. En même temps, pour combattre plus efficacement la propagande de la secte, le P. Dechamps donnait en français un abrégé de ce traité sous le titre : *Le secret du jansénisme descouvert et refuté par un docteur catholique,* in-12, Paris; 2e édit., 1651; 3e édit., *avec des reflexions sur la response des jansenistes,* 1653. Enfin les cinq propositions extraites de l'*Augustinus,* dénoncées au saint-siège par les évêques français, ayant été condamnées, après deux ans d'examen, par le pape Innocent X, le 31 mai 1653, le P. Dechamps publia presque aussitôt le grand ouvrage qu'il préparait depuis longtemps pour justifier la sentence prévue : *De hæresi janseniana, ab apostolica sede merito proscripta, libri tres. Opus ante annos novem sub Antonii Ricardi nomine inchoatum,* in-fol., Paris, 1654, avec dédicace à Innocent X. L'auteur présente avec raison cette publication comme la suite de son traité théologique sur le libre arbitre. Ce qu'il avait fait en 1645 pour la doctrine de Jansénius sur la liberté, résumée dans la 3e des 5 propositions, il le faisait maintenant, suivant la même méthode, pour les cinq erreurs condamnées, montrant que Jansénius les avait puisées chez les hérétiques et les réfutant par l'autorité de toute la tradition catholique, en particulier par l'enseignement de saint Augustin, dont la nouvelle hérésie cherchait à se couvrir. Après la mort de l'auteur, le P. Étienne Souciet en donna une nouvelle édition, corrigée et augmentée d'après le manuscrit autographe du P. Dechamps, in-fol., Paris, 1728. Les *Provinciales* devaient aussi mettre en mouvement la plume de ce savant controversiste. Pascal et son annotateur Wendrock-Nicole représentent constamment le probabilisme, qu'ils accusent, d'ailleurs injustement, de tant de méfaits, comme une doctrine propre aux jésuites, à peu près exclusivement; c'est à cette fausseté que

s'attaque le P. Dechamps dans : *Quæstio facti. Utrum theologorum Societatis Jesu propriæ sint istæ sententiæ duæ : Prima, ex duabus opinionibus probabilibus possumus sequi minus tutam, secunda, ex duabus opinionibus probabilibus licitum est amplecti minus probabilem,* in-4°, Paris, 1659. Il répond à la question en nommant plus de 90 auteurs graves, évêques, docteurs de Paris, thomistes, religieux de divers ordres, qui ont professé le probabilisme, et plusieurs l'ayant fait avant qu'il existât des jésuites; il montre encore que ceux-ci ont contribué le plus à fixer les conditions du probabilisme légitime, et que quelques-uns d'entre eux ont même combattu le système. Dans la 4e édition de sa traduction latine annotée des *Provinciales,* in-8°, Cologne, 1665, p. 547-573, Nicole a inséré une réplique, intitulée : *Appendix prima ad dissertationem de probabilitate adversus libellum Stephani Des-Champs, jesuitæ, in Claromontano Parisiensi collegio primarii theologiæ professoris.* Le P. Dechamps fut ramené à la polémique contre le jansénisme par le fameux P. Quesnel. Celui-ci avait publié, sous le pseudonyme Germain, *Tradition de l'Église romaine sur la prédestination des saints et sur la grâce efficace,* 2 in-12, Cologne, 1687, en s'efforçant de trouver au jansénisme un appui dans la tradition catholique. Le P. Dechamps y opposa : *Tradition de l'Église catholique et de la fausse Église des hérétiques du dernier siècle sur la doctrine de Jansénius, touchant le libre arbitre et la grâce,* in-8°, Paris, 1688 : c'est le *Secret du jansénisme,* revu et augmenté. Alors Germain-Quesnel ajouta un 3e volume à sa *Tradition* pour réfuter la *Tradition* du P. Dechamps, qu'il prétend « convaincre d'ignorance, de faussetez et de calomnies », Cologne, 1690. Quesnel avait déjà traité de calomnie le *Secret du jansénisme* dans son *Apologie historique de deux censures de Louvain et de Douai sur la matière de la grâce,* publiée sous le pseudonyme de Géry, in-12, Cologne, 1688; le P. Dechamps lui répondit par quelques pages intitulées : *Défense du secret du jansénisme contre l'escrit de M. Géry,* in-12, Paris, 1690; réédité avec la *Tradition de l'Église catholique,* in-8°, Lyon, 1711. En 1664, le P. Dechamps avait eu à soutenir une correspondance sur les questions de la grâce et de la liberté avec le prince de Conti, frère du grand Condé. Ce prince, destiné d'abord à l'état ecclésiastique, avait suivi les cours de théologie du collège des jésuites, dit collège de Clermont, à Paris; il avait même soutenu en Sorbonne des thèses sur la grâce, que le P. Dechamps l'avait aidé à préparer. Il paraît que plus tard il eut des difficultés contre la doctrine moliniste qu'on lui avait enseignée et qu'il avait défendue; il les proposa donc à son ancien répétiteur, dans neuf lettres auxquelles ce dernier répondit. Vingt-sept ans après, le prince étant mort, cette correspondance, tombée aux mains des jansénistes, fut publiée par le P. Quesnel sous le titre : *Lettres du prince de Conti ou l'accord du libre arbitre avec la grâce de Jésus-Christ enseigné par son Alt. Sérénissime au P. De Champs, jésuite, ci-devant premier professeur en théologie, recteur du collège de Paris, trois fois provincial et maintenant supérieur de la maison professe, avec plusieurs autres pièces sur la même matière,* in-12, Cologne, 1689. Le P. Souciet, éditeur du *De hæresi janseniana,* assure que ces lettres ne se sont pas retrouvées dans les papiers laissés par le P. Dechamps et tient pour vraisemblable que les objections du prince ont été fort retouchées par l'éditeur janséniste.

Mémoires de Trévoux, février 1702, p. 168; Ét. Souciet, *De vita, morte et operibus R. P. Stephani de Champs,* en tête de l'édition de *De hæresi janseniana,* 1728, fol. *k-t* 1; De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1863-1869; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 746-751; *Histoire générale du jansénisme par M. l'abbé* *** [dom Gerberon, janséniste], 5 in-12, Amsterdam, 1701, t. I, p. 295, 339, 415, 442; t. II, p. 272, 323; t. III, p. 131, 345, 504, etc.; Moréri, 1759, t. III, p. 456.

Jos. BRUCKER.

2. DECHAMPS Victor-Auguste-Isidore, archevêque de Malines et cardinal. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — Né le 6 décembre 1810 à Melle, près de Gand, d'Adrien-Joseph Dechamps et d'Alexandrine de Nuit, élève d'abord du collège que dirigeait son père, puis fixé avec lui au château de Scailmont dans le Hainaut, il étudia le droit à Bruxelles, et, de concert avec son frère Adolphe, le futur ministre d'État, débuta en 1830 dans le journalisme catholique. En octobre 1832, Victor Dechamps entra au grand séminaire de Tournai, suivit à Malines des cours supérieurs de théologie, et, le 4 novembre 1834, fut ordonné prêtre par le cardinal Sterckx. Le 21 août 1835, il était admis au noviciat des rédemptoristes, à Saint-Trond. Il y fit sa profession religieuse le 13 juin 1836; fut chargé du cours d'Écriture sainte et de la préfecture des étudiants au scolasticat de Wittem dans le Limbourg hollandais (1836-1840); fut tour à tour recteur de la maison de Liége (1842), de celle de Tournai (1849), et enfin, provincial des neuf couvents de sa congrégation qui formaient la province de Belgique (1851). En même temps, tout entier à sa vocation d'apôtre, il prêchait en Belgique et ailleurs des sermons qui lui valurent une juste célébrité. En octobre 1850, il prononça à Sainte-Gudule de Bruxelles l'oraison funèbre de la première reine des Belges, Louise d'Orléans, dont les enfants étaient confiés à sa direction. Parmi les convertis de sa parole, nommons le général de Lamoricière. Apôtre, le P. Dechamps était aussi un apologiste, et il publia divers ouvrages que nous nous bornons à nommer, et que nous apprécierons plus loin : *Le libre examen de la vérité de la foi, Entretiens sur la démonstration catholique de la vérité chrétienne* (1857); *La divinité de Jésus-Christ,* ou *Le Christ et les antechrists dans les Écritures, l'histoire et la conscience* (1858); *La question religieuse résolue par les faits, ou de la certitude en matière de religion* (1860); *Lettres théologiques sur la démonstration de la foi* (1861).

Le P. Dechamps avait pu décliner, en 1852, l'offre de l'évêché de Liége; et, en 1865, celle du rectorat de l'université catholique de Louvain. Au mois de septembre de cette année, il fut désigné par Pie IX pour le siège de Namur, d'où il fut transféré, en décembre 1867, à l'archevêché de Malines. A Namur et à Malines, Mgr Dechamps déploya un zèle infatigable pour la défense des droits de l'Église menacés par le libéralisme sectaire, et pour le progrès de toutes les œuvres catholiques.

Au concile du Vatican (1869-1870), l'archevêque de Malines eut une situation prépondérante. A la congrégation générale du 14 décembre 1869, il avait été élu, le treizième, membre de la députation *de fide* chargée de recevoir les *schemata* proposés au concile; quelques jours plus tard, il fut nommé par Pie IX membre de la congrégation qui devait étudier les *postulata* et éclairer le pape à leur sujet. Le 8 janvier 1870, il parla sur la constitution *Dei Filius* que l'on préparait; son discours, non plus que les autres, n'a pas encore été publié. Dans la séance du 11 janvier, Mgr Dechamps fut désigné par le cardinal Bilio, avec Mgr Pie et l'évêque de Paderborn, Mgr Martin, pour élaborer un nouveau schema; mais l'archevêque de Malines et l'évêque de Poitiers s'en remirent pour ce travail aux soins de l'évêque de Paderborn. On en a fait la remarque, la constitution *Dei Filius,* promulguée le 24 avril 1870, a consacré l'idée maîtresse de l'apologétique de Mgr Dechamps : le grand fait de l'Église, toujours subsistant, est un perpétuel et puissant motif de crédibilité.

L'archevêque de Malines prit aussi une part impor-

tante à la rédaction de la constitution *Pastor æternus*. Persuadé que la doctrine gallicane, formulée après le concile de Trente dans la déclaration de 1682, ne pourrait échapper à l'examen et à la censure du concile du Vatican, il était intervenu dans les controverses soulevées par l'annonce et par les premiers actes de l'assemblée œcuménique. Il avait publié un opuscule : *L'infaillibilité et le concile général, étude de science religieuse à l'usage des gens du monde,* juin 1869, qui lui valut une lettre laudative de Pie IX et qui fut traduite en allemand par Heinrich. Le 8 juillet 1869, il avait écrit à un laïque pour démontrer l'opportunité de la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale. Il répondit aux *Observations* de Mgr Dupanloup, à l'ouvrage de Mgr Maret, *Du concile œcuménique et de la paix religieuse,* et aux quatre lettres du P. Gratry, *Mgr l'évêque d'Orléans et Mgr l'archevêque de Malines,* Paris, 1870. La discussion du schema de l'infaillibilité se poursuivit, dans trente-sept congrégations, du 13 mai au 16 juillet 1870. Dans celle du 17 mai, Mgr Dechamps, au nom de la députation *de fide,* dont il était membre, répondit aux difficultés alléguées par les orateurs de l'opposition.

De retour de Rome, l'archevêque de Malines, toujours attentif aux périls et aux souffrances de l'Église, signa le premier une lettre adressée par l'épiscopat belge aux évêques allemands victimes des persécutions du *Kulturkampf* (octobre 1872); dans une lettre d'octobre 1873, il porta jusqu'à l'empereur Guillaume d'éloquentes réclamations. Devenu, en mars 1875, cardinal du titre de Saint-Bernard-aux-Thermes, il entra, en février 1878, au conclave qui suivit la mort de Pie IX, et ce fut lui qui, comme vérificateur du scrutin, annonça à ses collègues l'élection de Léon XIII. Les dernières années du cardinal furent en grande partie occupées par des controverses et par des explications sur la question du libéralisme, *Trois lettres à un publiciste,* qui lui méritèrent les éloges du souverain pontife; et par des luttes sans trève contre la législation scolaire de 1879, laquelle, méconnaissant la foi du peuple belge et l'esprit même de la constitution, tendait à déchristianiser l'enfance. D'autres soucis lui vinrent des accusations injustes et des révélations indiscrètes du monomane évêque de Tournai, Mgr Dumont, que Léon XIII fut contraint de déposer (1880). Parmi des travaux ininterrompus, ses forces déclinaient, et le 28 septembre 1883, le cardinal expira saintement à Malines, dans la soixante-treizième année de son âge.

II. Œuvres. — Le P. Dechamps a beaucoup écrit; ses Œuvres complètes ont été publiées en 17 volumes à Malines. Les t. I, IV, VII, XVI, contiennent les œuvres apologétiques : *Entretiens sur la démonstration catholique de la vérité chrétienne,* traduits en allemand par Heinrich; *La divinité de Jésus-Christ; La question religieuse résolue par les faits; Lettres philosophiques et théologiques; Pie IX et les erreurs de son temps.* Aux t. V et VIII appartiennent des œuvres et des opuscules de piété ou de zèle : *La nouvelle Ève; Saint Vincent de Paul et la plus grande de ses œuvres; Avertissement aux familles chrétiennes,* etc. Les *Œuvres oratoires et pastorales* remplissent les t. X-XIV. Le cardinal était persuadé que ses Instructions pastorales feraient encore du bien après sa mort; aussi, aux derniers jours de sa vie, en dressa-t-il une liste détaillée d'après les matières. Les opuscules, contenus dans les t. VI, IX, XV, concernent la doctrine de l'infaillibilité pontificale, visent le libéralisme et la franc-maçonnerie. Le t. XVII contient des lettres diverses. Une partie des *Œuvres oratoires* du P. Dechamps avait paru dans les *Orateurs sacrés* de Migne, Paris, 1856, t. LXXXVI, col. 667-754. La brochure : *L'infaillibilité et le concile général,* est reproduite par Mgr Cecconi, *Storia del concilio ecumenico Vaticano,* Rome, 1878, part. I, t. II, p. 743-847, et la lettre à un laïque. *Ibid.,* p. 849-854.

III. Doctrine. — Le P. Dechamps, penseur, ascète, orateur, n'était pas un érudit, et son biographe, le P. Saintrin, en convient sans peine. Il allègue, à l'appui de sa thèse, saint Augustin, saint François de Sales, Bossuet, Pascal, Fénelon; il cite souvent deux théologiens, Dens qu'il avait étudié au séminaire, Liebermann qu'il expliqua plus tard à ses scolastiques; il invoque la haute autorité de saint Thomas; mais les auteurs qu'il paraît posséder le mieux, c'est saint Alphonse de Liguori et Joseph de Maistre. C'est sans doute le P. Dechamps que visait Charles de Rémusat, d'ailleurs très récusable, quand il écrivait : « Je pourrais citer un auteur de l'esprit le plus élevé et le plus conciliant qui ne s'est pas aperçu, dans un ouvrage récent et distingué, qu'en prenant M. de Maistre pour un des grands philosophes de son parti, il semblait chercher la discorde éternelle et recommencer la guerre de principes. » *Du traditionalisme,* dans la *Revue des deux mondes,* 15 mai 1857.

Muni de ces ressources, dont il fit constamment un habile usage, et d'une pensée méditative affinée par l'expérience, le P. Dechamps a-t-il été en apologétique un novateur? Certes, il ne songeait pas à l'être. « Il suffit de lire les *Entretiens,* a-t-il écrit, pour être persuadé que, Dieu aidant, je ne serai jamais de ceux qui prétendent à l'*inouï* en théologie. » *Troisième lettre théologique,* p. 87. En un certain sens, il a cependant été novateur, car il a rassemblé, précisé, coordonné des éléments que lui fournissait la tradition la plus vénérable, et dont les manuels classiques n'étaient pas dépourvus. En quoi consiste donc l'apologétique du P. Dechamps? Elle se résume dans l'épigraphe des *Entretiens :* « Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous les deux, le témoin c'est vous-même. » Le fait intérieur, c'est le besoin de l'âme qui appelle, sans pouvoir se la donner elle-même, une réponse au problème de son origine et de sa destinée; le fait extérieur, c'est la réponse que, par l'organe de l'Église, Dieu donne à cette question. Ajoutons, et ce point est capital dans la thèse de l'apologiste, que l'Église est elle-même un motif de crédibilité qui « se distingue de tous les autres en ce sens qu'il est présent, vivant et parlant, par conséquent en ce *qu'il se manifeste et s'explique lui-même.* » *Cinquième lettre théologique,* p. 159. « Telle est, a écrit le prince Albert de Broglie, *Correspondant* du 25 avril 1857, la vive et ingénieuse démonstration du P. Dechamps. C'est son développement favori; il y trouve le moyen de faire disparaître tous les livres, toutes les recherches, toutes les disputes, de tout réduire au contact direct de l'âme et de la vérité, » de la *vérité* transmise aux hommes *par l'autorité divine enseignante,* ajoute le P. Dechamps, qui cite ce passage. *Deuxième lettre théologique,* p. 12.

Des critiques d'ordre divers ont été adressées à ce système. Du fait que l'âme humaine appelle, *postule,* si l'on veut, une réponse à la question de son origine et de sa destinée, peut-on rigoureusement conclure que Dieu la lui a donnée, et la lui a donnée sous la forme d'une révélation positive et d'une Église infaillible? Le prétendre serait grave, a-t-on dit, car on ferait ainsi d'un don purement gratuit une exigence de notre nature. Sans le vouloir, ne renouvellerait-on pas une des thèses de Baius? Le P. Dechamps s'en est expliqué de manière à écarter tout soupçon d'hétérodoxie. Il a reconnu hautement qu'une convenance, provenant de l'ordre établi par Dieu même, ne constituera jamais une exigence; que, d'ailleurs, la première partie de sa thèse (l'existence du fait intérieur), purement préparatoire, fût-elle même contestée, n'infirme point la seconde (l'existence du fait extérieur). Le plus grave comme le plus modéré de ses critiques théologiens

s'est déclaré satisfait. « Nous sommes d'accord, a dit le R. P. Matignon, sur deux points, à savoir : 1° que la correspondance, qui existe entre les aspirations naturelles ou surnaturelles de l'âme humaine et les réponses divines que la religion leur apporte, ne constitue pas par elle-même une preuve absolue et invincible, mais bien une preuve de sentiment et une indication providentielle de la vérité; 2° que la véritable démonstration chrétienne, la seule rigoureuse et absolue, est la démonstration *objective,* c'est-à-dire celle que fournit le grand fait extérieur que Dieu a mis sous nos yeux : Jésus-Christ, avec son caractère, sa doctrine, ses miracles, l'Église avec les conditions surnaturelles de son existence, de son établissement, de sa durée, etc. » *Études religieuses,* avril 1864, p. 127.

Sur un autre point encore, relevant moins strictement de la théologie que de l'expérience, une critique, disons au moins une difficulté, a été posée au P. Dechamps. « Dans notre humble opinion, disait le prince Albert de Broglie, *loc. cit.,* la preuve de la foi chrétienne que le nouvel apologiste nous développe avec une chaleur entraînante et contagieuse, est moins une démonstration proprement dite que la vive description d'un fait. C'est la peinture historique de la manière dont, le plus souvent, sous l'influence de la grâce, une âme se convertit à la foi; ce n'est pas précisément l'arme dont elle peut se servir pour fortifier en elle-même contre les désirs, les tentations, les objections, cette foi encore chancelante. C'est l'histoire de la conversion des âmes : ce n'est point proprement la preuve de la vérité. C'est ainsi qu'on prend pied à terre : ce n'est pas tout à fait ainsi qu'on peut y creuser un port et y élever des digues. »

M. de Broglie n'a pas été le seul à exprimer de telles réserves. M. l'abbé Mallet, qui croit reconnaître et qui salue dans la méthode apologétique du P. Dechamps comme un premier essai de l'apologétique de l'*immanence,* a cependant écrit que « cette méthode ne saurait prétendre à être complète en soi et explicitement suffisante; elle ne vaut jamais, ajoute-t-il, que par un recours implicite aux préambules rationnels et aux fondements historiques de la foi catholique. » *L'œuvre du cardinal Dechamps,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* mars 1907, p. 575. Ces *préambules rationnels,* ces *fondements historiques,* le concile du Vatican les a aussi indiqués, car outre qu'il revendique pour la raison le droit de se prouver l'existence et les attributs de Dieu, il rappelle ces faits divins, prophéties et miracles, qui sont des signes très certains de la révélation. Const. *Dei Filius,* c. II, *De fide.* Le P. Dechamps n'a pas ignoré la valeur probante de ces manifestations divines; mais son attrait, l'expérience des âmes, particulièrement l'expérience d'âmes revenues du protestantisme à la vraie foi, lui suggéraient l'emploi prédominant, j'ai presque dit exclusif, de l'argument fourni par le grand fait de l'Église. Cependant, quelle que soit son excellence intrinsèque, cet argument n'a pas sur toutes les âmes une égale efficacité. Certains esprits qu'inquiètent des difficultés critiques, exégétiques, historiques, s'engagent, pour les résoudre, dans une voie de laborieuses recherches. L'Église, qui recommande la route où s'est complu le P. Dechamps, ne décourage pas ces efforts; elle en espère même le succès, pourvu qu'ils soient conduits avec une sage méthode et une sincérité parfaite.

Dechamps, *Œuvres complètes;* R. P. Henri Saintrin, *Vie du cardinal Dechamps,* Tournai, 1884; Mgr Van Weddingen, *Revue générale* de Bruxelles, t. XXXIV (1881); Léon Bossu, *Notice sur les Œuvres complètes du cardinal Dechamps,* Louvain, 1879; *Ami de la religion,* art. des 11, 13, 20 février, 17 et 20 avril 1858, qui sont de l'abbé Cognat; *Union* du 8 juillet 1859; *Le Christ et les Antechrists* (art. d'A. Largent); *Kirchenlexikon,* t. III, col. 1435-1437; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1197; *Annales de philosophie chrétienne,* octobre 1905, février, mars 1906, mars 1907 : *L'œuvre du cardinal Dechamps* (art. de M. l'abbé F. Mallet).

A. LARGENT.

DÉCHAUSSÉS. Dieu dit à Moïse : « Ote tes sandales de tes pieds, » Exod., III, 5, et à Josué : « Ote ta chaussure de tes pieds. » Jos., V, 16. De même, Isaïe reçut l'ordre de Jéhovah de marcher déchaussé. Is., XX, 2. Prenant ces textes pour un ordre général, quelques chrétiens bornés s'étaient mis à marcher toujours nu-pieds. Saint Augustin, sans nous dire d'où étaient ces chrétiens et sans ajouter d'autres détails, les traite d'hérétiques, non point parce qu'en agissant ainsi ils se mortifiaient, mais parce qu'ils entendaient de travers ces passages de l'Écriture. *Hær.,* LXVIII, *P. L.,* t. XLII, col. 42. C'est entendre le mot hérésie dans un sens beaucoup trop large; il aurait suffi, semble-t-il, de ranger ces déchaussés parmi les simples d'esprit ou les originaux.

G. BAREILLE.

DÉCISION. Comme dans le langage ordinaire, ce mot peut être employé en droit canonique dans l'acception générique d'un acte par lequel une autorité quelconque (administrative, judiciaire, doctrinale) prend parti dans une affaire, après examen. C'est en ce sens qu'on parle des décisions des Congrégations romaines, d'un conseil épiscopal, etc. On pourrait qualifier de la même façon l'acte d'un confesseur refusant l'absolution. Quiconque a juridiction peut être amené à prendre ainsi des décisions au sens large.

Mais l'expression présente à l'esprit du canoniste un sens plus précis et désigne dans la masse des actes de l'autorité ecclésiastique une catégorie très spéciale qui n'a son équivalent dans aucune législation civile. Le type en est la *décision de la Rote,* imitée ensuite par la *Chambre apostolique* et par la *Signature de justice.* En étudiant la première, nous aurons fixé le lecteur sur toutes les autres espèces. — I. Ce qu'est une décision de la Rote. II. Utilité pratique de la décision. III. Origine de cette procédure. IV. Recueils des décisions de la Rote.

I. CE QU'EST UNE DÉCISION DE LA ROTE. — On peut la définir : « Un acte extrajudiciaire formulant et motivant, avant sentence, l'avis du tribunal sur le point en litige. »

C'est un acte extrajudiciaire; aussi le document où il est exprimé n'est-il pas rédigé par un notaire, mais par le juge rapporteur, par le *ponent,* auditeur de Rote à qui l'instruction de l'affaire avait été confiée, et qui, l'ayant rapportée devant le *turnum* (voir ROTE), a recueilli les votes de ses collègues après discussion. En quittant l'audience, chacun des quatre auditeurs composant le *turnum* laisse par écrit son *votum* motivé, à l'auditeur *ponent.* Ce dernier est le mieux renseigné déjà, puisque : 1° il a été désigné dès le commencement par commission papale pour suivre l'affaire; 2° il a fait ou fait faire toutes les enquêtes nécessaires; 3° il a entendu contradictoirement les parties et rédigé avec elles le questionnaire (*dubium*) auquel doit répondre la sentence. C'est lui qui rédige la décision en se servant des notes laissées par ses collègues et des souvenirs qui lui sont restés de l'audience. La décision porte en tête le nom du *ponent* qui en est le rédacteur, puis le titre de la cause, et la date, par exemple :

R. P. D. URSINO
Romana Census
Veneris, 23 februarii, 1685.

Après un court préambule (que les collecteurs de décisions de la Rote font précéder d'un sommaire), le *ponent* indique l'objet du litige en reproduisant le *dubium* que suit la réponse de la Rote, par simple affirmation ou négation. Viennent ensuite les motifs de la

décision. Le ponent présente, dans un ordre méthodique, tous les arguments de *fait* et de *droit* qui ont été invoqués par ses confrères aussi bien dans les *vota* opposés à la conclusion adoptée par la majorité que dans ceux qui lui sont conformes. Après chaque argument en faveur de la thèse qui a triomphé, le *ponent* expose les exceptions invoquées par les adversaires et les raisons pour lesquelles la majorité ne s'y est pas arrêtée. Il n'omet, autant que possible, aucun détail, en sorte que la physionomie complète des débats est reflétée par la partie du document qui vient après l'énoncé de la solution adoptée. Le compte-rendu des débats est suivi de formules assez variées, par exemple : *Domini ex rationibus in supra scripta decisione fuerunt in voto,* ou encore : *Et ita utraque parte informante omnibusque Dominis de ordine Sanctissimi suffragantibus decisum fuit... Et ita N. tantum informante resolutum fuit.*

Ce compte rendu de la discussion suit dans la rédaction de la décision la réponse de la Rote pour l'expliquer, au lieu de la précéder pour la préparer comme le font les considérants des sentences de nos tribunaux civils. C'est une première différence. Il faut remarquer aussi que le style des décisions de la Rote est plus varié; le *ponent* n'est pas embarrassé dans l'expression de sa pensée par le cadre obligatoire des *attendu que, considérant que, vu,* etc. Il peut faire des citations, donner des références aux auteurs et n'a d'autre souci que de résumer complètement les débats, de veiller à être clair et précis.

Les décisions rendues ainsi par la Rote sont innombrables, car il est d'usage, à ce tribunal, de faire précéder toute sentence, même celles que nous appellerions jugements préparatoires, jugements avant faire droit, de documents de ce genre. Beaucoup sont donc sans aucun intérêt, mais beaucoup aussi sont d'une très grande importance, soit à cause de la gravité de l'affaire traitée, soit à cause de la compétence du *ponent* qui l'a résumée et expliquée. Certaines décisions ont, à cause de leurs rédacteurs, une autorité incontestée. Les décisions *coram Merlino* ou *coram Bicchio,* c'est-à-dire rédigées par Merlin ou Bicchio après des discussions auxquelles ils avaient assisté comme *ponents,* sont de ce nombre.

Les Congrégations romaines ne donnant jamais les considérants de sentences, il se trouve que, maintenant encore, les décisions de la Rote constituent la source principale de renseignements sur la jurisprudence de la cour romaine. Et cependant il faut remarquer que la solution placée en tête de la décision n'est pas plus un jugement que la décision n'est un acte judiciaire. C'est ce qui donne à la décision de la Rote son caractère tout spécial et la distingue le plus profondément de tout autre document émanant des tribunaux civils ou ecclésiastiques, anciens ou modernes.

Il faut, pour terminer le procès, que la Rote intervienne à nouveau, mettant le *ponent* en demeure de transformer en sentence judiciaire la solution adoptée.

II. Utilité pratique de la décision. — Si la sentence conforme n'intervient pas immédiatement après la rédaction de la décision, c'est que la procédure de la Rote prescrit de communiquer d'abord aux parties le document qui exprime si parfaitement l'opinion du tribunal sur leur affaire. Les intéressés, mis ainsi en présence de l'avis motivé de leurs juges, peuvent éviter la sentence qui les menace, en terminant leur différend à l'amiable, ou demander que l'affaire soit remise en discussion, tel point de fait ou tel argument de droit ne leur paraissant pas avoir été mis suffisamment en lumière. Cette procédure spéciale permet donc au plaideur imprudent d'éviter l'humiliation d'une condamnation et aux juges le désagrément de porter trop hâtivement un jugement qui pourrait être ensuite attaqué.

S'il n'y a pas conciliation entre les intéressés, la partie victorieuse demande que la Rote émette le décret prescrivant au *ponent* de transformer la décision en sentence; la partie menacée peut de son côté demander le *beneficium novæ audientiæ* sous prétexte que les juges n'ont pas été suffisamment documentés. Les juges informés par le *ponent* des désirs des parties rendent un décret de nouvelle audience ou au contraire de transformation de la décision en sentence.

III. Origine de cette procédure. — Le souci de concilier les plaideurs et de ne formuler une sentence souvent irréparable qu'après s'être entouré de toutes les sûretés et après avoir entendu les observations des parties explique la permanence de cette procédure longue et compliquée. Mais ce qui en explique l'origine, c'est l'histoire même de la formation de la Rote.

Les auditeurs du Sacré Palais ou de la Rote n'étaient au commencement que les rapporteurs des causes qui devaient être jugées en consistoire sous la présidence du pape; ils n'avaient donc à formuler que des décisions motivées des consultations, n'ayant pas le caractère de sentences judiciaires, ces dernières étaient réservées aux cardinaux et en dernière analyse au pape. N'étant pas juges, ils pouvaient fort bien communiquer aux intéressés, pour recevoir leurs observations et pour amener une conciliation ou pour prévenir des malentendus, le document extrajudiciaire qu'ils avaient préparé dans le but d'éclairer la religion des juges. Les longueurs qui en résultaient n'étaient rien à côté des avantages qu'y trouvait la bonne administration de la justice.

Mais un jour les auditeurs de la Rote devinrent juges. Ce fut devant ses collègues et non plus devant le consistoire que le *ponent* fit son rapport; le nouveau tribunal garda la pratique qui lui avait paru équitable au temps où il n'était qu'une chambre de consultation, et il s'astreignit à communiquer sa décision comme par le passé, avant de remonter sur le siège pour jouer le rôle de juge par le prononcé de la sentence.

Le procédé avait paru si équitable que le tribunal de la Chambre apostolique (tribunal de droit commun) et celui de la Signature de justice (cour de cassation et tribunal des conflits) avaient adopté sur ce point la pratique de la Rote.

Aucune de ces trois sources de *décisions* n'existe plus. La Rote ne se survit à elle-même que comme une chambre de consultation annexée à la S. C. des Rites pour les procès de béatification et de canonisation et ne s'occupe plus du contentieux qui a été petit à petit absorbé par les Congrégations romaines. Or ces dernières, qui ont plein pouvoir pour juger, non seulement selon la rigueur du droit, mais aussi selon l'équité, revêtues qu'elles sont de la puissance même du prince, ne motivent pas leurs sentences.

IV. Recueils des décisions de la Rote. — Dès le XIVe siècle, les décisions les plus importantes ont été recueillies dans des collections manuscrites; il n'existe guère de grande bibliothèque qui ne possède un codex de cette espèce. La collection manuscrite qui s'arrête à l'année 1376 était célèbre entre toutes, et les anciens canonistes la citent sous le titre de *antiquæ decisiones.*

Comme éditions imprimées citons parmi les autres, par ordre de date : *Decisiones Rotæ, collectore de Hobosch,* in-fol., Rome, 1742; *Rebuffi Decisiones Rotæ antiquæ et antiquiores,* Lyon, 1555; cette collection suit l'ordre des Décrétales. Sous ce nom de *Decisiones Rotæ* ou de *Decisiones Sacri Palatii,* on a les collections d'Achille et César de Grassis, 1601, Mohedanus, 1603, Bellemere, Cassiodore, Capella Tholosana, Beninlandi, de 1613 à 1618, Beltraminus, 1630, Othobonus, 1657.

Le grand effort pour réunir en un tout les décisions de la Rote a été fait par Farinacci qui, après avoir donné à Cologne en 1649 deux volumes intitulés : *Sanctæ Rotæ decisionum selectarum partes II,* n'a pas moins

de 25 in-fol. de décisions de la Rote dans ses œuvres complètes, Venise, 1716. Les t. XXVI-XXIX ont été ajoutés en 1734 à Venise et le nombre total s'élève à quarante, t. XXX-XL, Rome, 1751-1763. Enfin on trouve parfois deux volumes de supplément qui conduisent jusqu'en 1792. Au cours de cette publication avaient paru : *Sacræ Rotæ romanæ decisiones,* Venise, 1707, en appendice au *Theatrum veritatis et juris* de De Luca, 4 in-fol.; *Sacræ Rotæ romanæ decisiones,* 5 tomes en 6 in-fol., Rome, 1728; 2 vol. d'index, le tout par Molines, doyen de la Rote; *Decisiones Rotæ romanæ recentiores in compendium redactæ,* 6 in-fol., Venise, 1754; *Decisiones Rotæ romanæ coram cardinali Rezzonico nuperrime ex originalibus depromptæ,* 2 in-fol., Rome, 1760; Patrizi, *Decisiones Sacræ Rotæ,* Rome, 1832, est un abrégé.

P. FOURNERET.

DÉCLARATION ou **LES QUATRE ARTICLES DE 1682,** déclaration solennelle par laquelle une assemblée d'évêques et de prêtres, affirmant représenter le clergé de France, et réunie sur l'ordre de Louis XIV, en lutte avec le saint-siège, prétendit définir les doctrines de l'Église gallicane touchant la primauté de juridiction et d'enseignement du souverain pontife. — I. Les origines. La régale. II. L'intervention de l'épiscopat gallican. La lettre de 1680 et la petite assemblée de 1681. III L'assemblée de 1682. IV. Les quatre articles. V. Les papes et les quatre articles jusqu'en 1693. VI. Les quatre articles de 1715 à 1870.

I. LES ORIGINES. LA RÉGALE. — La crise de 1682 marque le point extrême du conflit élevé entre la monarchie française et la papauté depuis Charles VII et même depuis Philippe le Bel, touchant les rapports et les limites des deux puissances, et nullement résolu par le concordat de 1516. Le conflit s'est aggravé, d'un côté, avec l'affirmation plus hardie des doctrines ultramontaines et l'effort tenté par la papauté durant la Ligue, pour restaurer la puissance romaine, cf. de l'Épinois, *La ligue et les papes,* in-8°, Paris, 1886, d'un autre, avec la constitution de la monarchie absolue qui veut dominer l'Église comme tout le reste, et avec la théorie du droit divin qui fait du roi l'élu de Dieu aussi bien que le pape. Les rois sont poussés ou soutenus dans leurs prétentions par le parlement ou par le clergé. Les légistes du parlement leur fournissent, érigés en maximes d'État, les principes les plus intransigeants du *réalisme;* ce sont les *maximes gallicanes,* les *libertés de l'Église gallicane,* Pierre Pithou les a codifiées en 1594. L'épiscopat gallican soutient, lui aussi, ces libertés, mais avec moins d'intransigeance : il les interprète à sa façon; jaloux de son indépendance menacée par « les prétentions de Rome », soutenant l'*épiscopalisme,* c'est-à-dire la doctrine de l'institution divine des évêques et même la supériorité de l'Église réunie en concile sur le pape, tout en reconnaissant la primauté romaine, il s'appuie sur le roi qui le nomme d'ailleurs, pour lutter contre les doctrines ultramontaines. Tant que le pape et le roi y mirent quelque bonne volonté, les choses n'allèrent point aux extrêmes. Mais la seconde moitié du XVIIe siècle mit aux prises Louis XIV et Innocent XI, un roi et un pape peu disposés aux concessions. Louis XIV ne pouvait s'expliquer « qu'il existât d'autres droits que les siens, ou du moins, des droits contre les siens »; il avait « la vive persuasion de la sainteté et presque de l'infaillibilité de sa mission »; puis, il était « le gallicanisme vivant, agissant, militant, triomphant ». Hanotaux, *Recueil des instructions données aux ambassadeurs. Rome,* t. I, préface. Aucun contre-poids, ni du côté des événements : il n'a pas encore connu la défaite, ni du côté des hommes : il n'a pas encore connu, pour ainsi dire, d'opposition. D'ailleurs, ses ministres, Colbert entre autres, le poussent aux mesures extrêmes vis-à-vis de Rome. Innocent XI, élevé au pontificat en 1676, était un pape austère qui avait, à Rome même, déclaré la guerre aux abus les plus invétérés, comme le népotisme, très attaché aux principes, qui déclarait que « lorsqu'il s'agit de conscience, il faut satisfaire à Dieu et à son devoir, et après, laisser à Dieu le soin de calculer ce qui pouvait arriver ». A Rome d'ailleurs, où l'on avait beaucoup à se plaindre de Louis XIV, il y avait un parti antifrançais très actif, qui ne fut pas sans influence sur l'esprit du pape. L'occasion de la crise fut une question de moindre importance, mais mal posée, la question de la régale, qui allait devenir « une grande question de politique générale ». Rousset. On appelait régale le droit que prétendait le roi de percevoir les revenus des évêchés vacants et de nommer aux bénéfices qui en dépendaient. Ce droit, affirmaient les légistes, appartenait au souverain en vertu de sa couronne et de son domaine éminent sur les biens-fonds du royaume : il était donc indépendant des règlements ecclésiastiques, antérieur à tous les canons et universel. Ce droit, affirmait le clergé, est un droit spirituel; le roi ne peut l'exercer que par une pure concession de l'Église et dans les limites fixées par l'Église. En fait, le IIe concile de Lyon (1274) avait autorisé le droit de régale dans les évêchés où il existait alors, mais il avait interdit de l'étendre; et un certain nombre de diocèses de France, notamment des quatre provinces du Midi, Languedoc, Guyenne, Provence et Dauphiné, avaient échappé à ce droit. Or, en 1608, à propos de l'évêché de Belley, le parlement de Paris proclama tout évêché soumis à la régale par le fait qu'il rentre dans le domaine du roi. Le clergé protesta. L'affaire dura plus de soixante ans; enfin, le 16 février 1673, Louis XIV tranchait la question en sa faveur. Un édit déclarait que le droit de régale appartenait au roi dans tous les évêchés du royaume, à l'exception « de ceux qui en étaient exempts à titre onéreux ». Cet édit avait un effet rétroactif : les évêques des diocèses jusque-là exempts étaient tenus de faire enregistrer leur serment de fidélité à la Cour des comptes de Paris et d'obtenir d'elle des lettres de main-levée pour leurs revenus, dans les six mois. Passé ce délai, la régale serait considérée comme ouverte dans les églises des prélats qui n'auraient pas accompli cette formalité. En 1675, un nouvel édit complétait le précédent. Pratiquement, cette extension de la régale était de peu d'importance : jusqu'en 1641, les revenus des évêchés vacants étaient attribués à la Sainte-Chapelle; depuis, ils étaient restitués aux nouveaux titulaires sauf un tiers employé à secourir les protestants convertis; puis, Louis XIV pourvoyait très vite aux vacances; enfin, l'on a calculé que pour les diocèses des quatre provinces du Midi ainsi atteintes, le roi nommait à dix postes au plus par an. Cf. M. Dubruel, *Innocent XI et l'extension de la régale d'après la correspondance du cardinal Cibo avec Léopold Ier,* dans la *Revue des questions historiques,* 1er janvier 1907. Rome se tut en 1673 et en 1675. L'épiscopat gallican fit de même : les évêques atteints se soumirent, ou après avoir adressé au roi des remontrances respectueuses, ainsi Sevin de Cahors, ou après avoir inséré des protestations dans leurs archives, ou pour la plupart sans mot dire. Seuls, Pavillon, évêque d'Alet, et Caulet, évêque de Pamiers, qu'il entraîna, refusèrent de se soumettre; ils allèrent jusqu'à défendre à leurs chapitres de recevoir les régaliens et à excommunier ceux-ci. Leurs ordonnances furent cassées par le vicaire général du cardinal de Bonzi, archevêque de Narbonne et métropolitain d'Alet, et par Joseph de Montpezat, archevêque de Toulouse et métropolitain de Pamiers. Les deux sentences étaient irrégulières, car les parties n'avaient pas été entendues; les deux évêques en appelèrent au pape. Le pape accepta cet appel, régulier d'ailleurs. Pavillon et Caulet étaient deux jansénistes : par certains côtés, l'affaire apparaîtra

encore bientôt comme un conflit entre jansénistes, intriguant à Rome avec l'appui de la faction hostile à la France, et jésuites intriguant à Paris par l'intermédiaire du P. La Chaise et poursuivant la destruction de deux foyers de l'hérésie janséniste. Le 8 décembre 1677, mourait Pavillon : toute la lutte se concentra autour de Caulet et devint l'affaire de Pamiers. La question de la régale occupa le premier plan de 1677 à 1681. Il y eut une première phase assez calme. Innocent XI, « qui apprit à la fois l'existence du droit de régale, l'extension décrétée par Louis XIV et la prohibition portée par le 12e canon du IIe concile de Lyon, » semble ne pas vouloir pousser les choses à l'extrême et Louis XIV, d'abord surpris d'une résistance d'ailleurs tardive à un droit qu'il juge incontestable, paraît vouloir gagner du temps et attendre un pape plus facile. Le 12 mars 1778, un premier bref exprime au roi une protestation pacifique. Louis XIV répond en manifestant sa surprise au nonce, puis dans une lettre datée de juillet au pape lui-même. En janvier 1679, nouveau bref, daté du 21 septembre 1678 : le pape y démontre les inconvénients de l'ingérence des officiers royaux dans les affaires spirituelles. Le roi ne répond point. Dès lors le pape accentue les démonstrations : il avait adressé le 4 janvier 1677 un bref à Caulet pour l'assurer de sa protection, le 18 un bref de blâme à l'archevêque de Toulouse; le 2 août, il envoyait un second bref à Caulet et surtout le 29 décembre il adressait à Louis XIV un troisième bref : cette fois, il menaçait. Il avait même préparé, avec l'aide d'une congrégation spécialement composée dans ce but, une constitution apostolique qui eût condamné solennellement la régale : il n'osa pas encore. Toutefois Louis XIV prit peur; il réunit plusieurs conseils : on lui parla d'un concile national; on lui dit qu'il pourrait feindre d'ignorer le bref; c'est alors qu'il s'arrêta à ce troisième parti : gagner du temps pour attendre la disparition d'un pape déjà âgé et usé.

Par une lettre du 1er juillet 1680, il fit donc annoncer au pape l'envoi d'un ambassadeur extraordinaire, le cardinal d'Estrées, dont le frère, le duc, était ambassadeur à Rome depuis 1672, qui avait déjà rempli à Rome plusieurs missions et que le pape, dans un bref du 28 février 1680 adressé au cardinal lui-même, avait manifesté le désir de voir chargé de cette mission conciliatrice. D'Estrées avait pour instruction de ne rien céder et de faire traîner les affaires en longueur; il n'arriva d'ailleurs que longtemps après son voyage annoncé.

Dans l'intervalle, Louis XIV avait complété son plan d'action.

Sur la régale, voir Andraul, *Traité de l'origine de la régale*, in-4°, Paris, 1708; Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, 2 in-12, Paris, 1687; Philipps, *Das Regalienrecht in Frankreich*, in-8°, Halle, 1873; Viollet, *Précis de l'histoire du droit français*, 4 in-8°, Paris, 1884.

II. L'intervention de l'épiscopat gallican. La lettre de 1680 et la petite assemblée de 1681. — Tandis que la lettre du 1er juillet remplissait d'espérance Innocent XI qui en écrivait à Caulet dès le 7, Louis XIV imaginait une manœuvre que Napoléon devait reprendre contre Pie VII : faire approuver par l'épiscopat gallican ses mesures et son attitude, pour rendre le pape plus facile. Peut-être voulait-il aussi rassurer par là sur son orthodoxie ses sujets plus ou moins avertis des menaces du pape. Une assemblée ordinaire du clergé de France se tenait alors justement à Saint-Germain (25 mai-5 juillet); le 10 juillet, alors que les députés attendaient d'être reçus par le roi en audience de congé, leur président Harlay de Champvallon, archevêque de Paris depuis 1672, gallican convaincu, serviteur dévoué du roi et presque ennemi personnel du pape, surprit d'eux une lettre de protestation au roi contre le bref du 29 décembre, qui fut imprimée, après quelques corrections de détail, sous ce titre : *Lettre écrite au roi par nos seigneurs les archevêques, évêques et autres ecclésiastiques députés du clergé de France assemblés à Saint-Germain-en-Laye, sur le dernier bref du pape au sujet de la régale.* Les évêques, sans vouloir juger du fond de l'affaire, protestent contre les menaces que contient le bref, contre « cette procédure extraordinaire qui, bien loin de soutenir l'honneur de la religion et la gloire du saint-siège, serait capable de les diminuer », contre les manœuvres de « quelques esprits brouillons » qui « font tous leurs efforts pour exciter la mésintelligence entre le sacerdoce et la royauté dans un temps où ils n'eurent jamais plus de sujet d'être unis par la protection que vous donnez à la foi, disaient-ils au roi, à la discipline ecclésiastique et à l'extirpation des hérésies et des nouveautés ». Enfin, ils affirment être « si étroitement attachés » à un roi « qui surpasse par son zèle et par son autorité tous ceux qui ont été devant lui », que « rien n'est capable de les en séparer ». Cette lettre ne paraît pas avoir ému Innocent XI. Mais il ne tarda pas à comprendre qu'il n'avait rien à attendre de la mission du cardinal; puis, les mesures de rigueur continuaient à Pamiers, où éclatait le *schisme de Pamiers*, car le diocèse eut pour un moment deux chefs. Le 7 août 1680, était mort Caulet. Les chanoines légitimes choisirent pour vicaire capitulaire l'archidiacre d'Aubarède, mais dès le 22, il était arrêté et relégué à Jargeau, puis à Caen. Un second, le P. Rech, eut le même sort; le troisième, le P. Cerles, sut se cacher. Cependant le métropolitain nommait à deux reprises un vicaire capitulaire parmi les régalistes, soit franchement, soit après une feinte destinée à donner une apparence canonique à la seconde nomination. Cerles protestait et en appelait au pape. Là-dessus, sur l'ordre du chancelier Le Tellier, le parlement de Toulouse condamnait Cerles à avoir la tête tranchée, 16 avril 1681, et il était exécuté en effigie à Toulouse et à Pamiers. Au même moment, 14 janvier 1681, le parlement ordonnait sous un prétexte financier, en réalité contre le pape, la fermeture du monastère de Charonne. Le roi, avec le concours de l'archevêque de Paris, y avait nommé et installé en 1677 une abbesse, au mépris de tout droit et de toute règle. Les religieuses en avaient appelé au pape, qui avait annulé la nomination faite, blâmé l'archevêque et ordonné aux religieuses de procéder aux élections voulues par leurs règles, 7 août 1679. Innocent XI répondit à toutes ces mesures par une double série de démarches : il continua à négocier; il priait le roi de négocier à Paris par l'intermédiaire de l'évêque de Grenoble, Camus; mais en même temps, il montra qu'il ne céderait rien sur les principes : le 18 décembre 1680, il condamnait comme renfermant une doctrine « schismatique, approchant de l'hérésie, et injurieuse au saint-siège » un livre de l'abbé Gerbais docteur de Sorbonne, agent de Colbert. Ce livre intitulé : *De causis majoribus*, soutenait les théories gallicanes les plus avancées et les plus opposées aux droits du saint-siège. Puis en janvier 1681, un bref excommuniait le vicaire capitulaire nommé à Pamiers par l'archevêque de Toulouse, indirectement frappé. Louis XIV refusa de négocier par l'intermédiaire de Camus qu'il savait hostile à la régale, sous prétexte que ce serait faire injure au cardinal.

Cependant, son dessein apparent d'opposer au pape le clergé de France sembla se dessiner alors. Il eut ici deux auxiliaires, Harlay de Champvallon, prêt à tout, peut-on croire, et l'archevêque de Reims, Le Tellier, qui nourrit, avec son père le chancelier, et même Bossuet, le désir d'un accommodement avec Rome, dont le soin serait remis au clergé. Harlay et lui provoquèrent d'abord la *Petite assemblée de 1681*. Ce fut la réunion des prélats alors présents à Paris. Il y en eut 52

« qui ne résidaient pas ». Le président fut Harlay. L'assemblée tint une première séance le 19 mars : on y détermina les questions à traiter et six commissaires qui furent chargés de préparer les décisions; deux autres séances eurent lieu les 1er et 2 mai. Mais l'assemblée ne décida rien, bien que les prélats se plaignissent de quelques façons d'agir du pape à leur égard et des violations que le pape avait faites du concordat dans ses procédures touchant les affaires de Charonne et de Pamiers. Elle se contenta de demander au roi sous l'impulsion de Le Tellier un concile national ou une assemblée du clergé qui déciderait. Voici comment Fleury résume les actes de la *Petite assemblée :*

« M. de Paris nomma six commissaires pour examiner les affaires avec lui, savoir, les archevêques de Reims, d'Embrun... Le 1er mai, Mgr l'archevêque de Reims, chef de la commission, lut son rapport à l'assemblée : 1° sur la régale, où il conclut que les évêques de France ont eu raison de se soumettre aux déclarations de 1673 et 1675, pour le bien de la paix. — 2° Sur les livres de Gerbais et de David. Sur le premier, on lut un avis des commissaires qui l'*approuve* et ordonne néanmoins que quelques expressions seraient corrigées. Sur le second, dont on s'était plaint à l'assemblée, comme contraire aux droits des évêques, on lut une explication de l'auteur. — 3° Sur l'affaire de Charonne. Sans entrer au fond, l'archevêque de Reims blâme la conduite de la cour de Rome et la forme de procéder sans entendre M. de Paris. — 4° Sur l'affaire de Pamiers. Il conclut de même, s'attachant à la forme et soutenant que l'ordre de la juridiction ecclésiastique, les libertés gallicanes sont violées par ces brefs; que les évêques ne tiennent point leur juridiction immédiate du pape, et que le concordat n'est point une grâce. Conclusion générale : demander au roi un concile général national ou assemblée générale du clergé et cependant publier le procès-verbal de celle-ci. — En conséquence, le 2 de mai, l'assemblée résolut de demander au roi un concile national ou une assemblée générale du clergé, composée de deux députés du premier ordre et de deux du second de chaque province, qui n'auraient en cette assemblée que voix consultative, et le reste, suivant l'avis des commissaires. »

III. L'ASSEMBLÉE DE 1682. — Telle fut l'origine de l'assemblée dite de 1682. Le roi écarta l'idée d'un concile national : il voulait une manifestation unanime de son épiscopat, et si certain qu'il fût après tant d'expériences de la docilité des évêques, il pouvait craindre que sur la question des rapports avec Rome, dans un concile où tous eussent figuré de droit, il ne se trouvât quelques opposants. Puis un concile aboutit à des décisions dogmatiques, sans valeur sans doute si elles n'ont pas l'approbation du saint-siège, mais telles que « une désapprobation eût mis l'Église de France dans la nécessité immédiate ou de se déjuger ou de se précipiter dans le schisme » (Loyson). Il se décida donc pour une « assemblée générale extraordinaire représentant le concile. » Cette assemblée devait différer des assemblées quinquennales ou ordinaires dans lesquelles les représentants élus du clergé traitaient des intérêts de l'ordre, en ce qu'elle était convoquée en dehors des intervalles fixés, qu'elle était appelée à s'occuper de questions exclusivement spirituelles, que, en conséquence, comme cela eût été dans un concile, les députés du second ordre n'avaient que voix consultative et que, enfin, l'on y vit les représentants des conquêtes récentes et pays d'obédience. Cette assemblée, nullement canonique, ne pouvait donc porter aucune décision ayant une valeur doctrinale et canonique. Elle tentera la chose cependant.

1° *Convocation.* — Elle fut convoquée pour le 1er octobre 1681, le 16 juin, par une circulaire envoyée à tous les métropolitains du royaume, sauf aux métropolitains de Besançon et de Cambrai, auxquels le roi adressa le 16 juillet une circulaire spéciale. Il y disait que, « dans une occasion où il s'agissait de matières purement spirituelles, à la décision desquelles tous les évêques de son royaume avaient un égal intérêt, il estimait nécessaire d'y faire venir les députés des provinces, tant de l'ancien clergé de France qui se trouvent ordinairement aux assemblées tenues pour affaires temporelles, que des provinces nouvellement conquises. »

2° *Élections et procuration.* — Cette assemblée fut-elle vraiment représentative du clergé gallican? Louis XIV, qui surveillait toujours de près les élections aux assemblées ordinaires du clergé, intervint cette fois avec activité dans la composition des assemblées provinciales et plus activement encore dans le choix des députés. S'il voulait une démonstration éclatante en sa faveur, il ne voulait pas cependant, bien qu'il eût prononcé le mot de schisme, d'hommes à l'initiative peu mesurée, qui, au lieu d'aider aux négociations, eussent tout compromis. L'assemblée comprit 36 membres du haut clergé, 9 archevêques et 27 évêques dont 26 seulement siégèrent, l'évêque de Viviers ayant été retenu dans son diocèse par ses infirmités. Aux 36 membres du bas-clergé élus il faut ajouter les deux agents généraux du clergé, Desmarets et Bazin de Besons. Tous les élus du haut-clergé dont deux portent le nom de Colbert, qui s'appellent Le Tellier, Phélippaux de la Vrillière, Chavigny, etc., sont profondément pénétrés des doctrines du gallicanisme épiscopal et jaloux vis-à-vis de Rome de leurs privilèges. Il y a cependant parmi eux un groupe plus avancé nettement hostile à Rome; le type est Harlay; du groupe plus modéré le type est Bossuet; entre les deux louvoient des hommes comme le très intelligent archevêque de Reims, Le Tellier. Tous aussi ont le culte du roi, l'élu de Dieu, le vainqueur de l'Europe; tous lui doivent quelque chose et d'abord leur élévation à l'épiscopat. Seul, offre des garanties d'indépendance et n'est pas imbu des doctrines gallicanes, étant d'une autre origine que les concordataires, l'archevêque de Cambrai, Théodore de Brias. Quant aux représentants du bas-clergé, leurs doctrines sont les mêmes que celles du haut-clergé : parmi eux figure même Gerbais; peut-être même leur zèle est-il plus grand, ayant davantage à obtenir. Nulle part d'ailleurs ces élections ne provoquèrent de difficultés. Ces difficultés vinrent plutôt du projet de procuration uniforme envoyé par les agents généraux du clergé et qu'avait dressé, dans la *Petite assemblée,* une commission présidée par l'archevêque Harlay. C'était le programme plus ou moins précis de ce qui allait être fait, programme déjà connu par le procès-verbal de la *Petite assemblée* qui avait été envoyé à tous les prélats du royaume. Il ne fallait pas que l'on pût objecter, dans l'assemblée ou au dehors, le défaut de pouvoirs chez les députés. Les assemblées provinciales donnaient à leurs représentants le pouvoir « de se transporter en la dite ville de Paris... et là, délibérer en la manière contenue dans la résolution des dites assemblées (de mars et mai 1681) des moyens de pacifier les différends qui sont, touchant la régale, entre notre Saint-Père le pape d'une part et le roi notre sire de l'autre, consentir tous les actes qu'ils estimeront nécessaires... pour les terminer, et iceux signer aux clauses et aux conditions que l'assemblée avisera bon être; comme aussi leur donnent charge et commandement exprès d'employer toutes les voies convenables pour réparer les contraventions qui ont été commises par la cour de Rome aux décrets du concordat *de causis et de frivolis appellationibus,* dans les affaires de Charonne, de Pamiers et de Toulouse et autres qui seraient survenues ou pourraient survenir; conserver la juridiction des ordinaires du royaume et les degrés d'icelle en la forme réglée par le concordat; faire qu'en cas d'appel

à Rome le pape députe des commissaires en France pour le juger; procurer par toutes sortes de voies dues et raisonnables, la conservation des maximes et libertés de l'Église gallicane, et généralement prendre à la pluralité des voix, toutes les résolutions, et passer, pour les causes ci-dessus expliquées, tous les actes qui seront requis, encore qu'il y eût chose qui demandât un mandement plus spécial que celui contenu en ces présentes... ».

Il y eut des protestations sur le rôle purement consultatif fixé pour les premières lignes de cette procuration au clergé de second ordre; il y en eut, et aussi des modifications, portant sur les questions elles-mêmes. Elles vinrent surtout de Besançon et d'Aix. A Aix, le cardinal Grimaldi hésita même à convoquer l'assemblée de sa province.

3° *Constitution.* — L'assemblée se réunit le 30 octobre aux Augustins. Elle choisit : pour présidents, l'archevêque de Paris désigné par sa situation, son âge et la faveur royale (Louis XIV avait écarté de l'assemblée les archevêques plus âgés que Harlay et qui eussent pu lui disputer la présidence), et l'archevêque de Reims désigné par Harlay; pour promoteurs, Chéron et Coquelin, et pour secrétaires, Mancroix et Courcier, tous quatre de second ordre. Le dimanche 9 novembre, à la messe du Saint-Esprit, Bossuet prononça son fameux discours sur l'unité de l'Église. Sur le rôle de Bossuet dans l'assemblée de 1682, voir t. II, col. 1063.

4° *Les actes de l'assemblée.* — Il fut d'abord question de la régale. « L'assemblée ne fut pas toute servile. » Lavisse. Colbert et d'autres gallicans avancés avaient conseillé au roi de signifier simplement ses volontés à l'assemblée dont le rôle eût été de prendre simplement acte. Les choses ne se passèrent pas ainsi. L'assemblée délibéra et elle ne reconnut pas simplement le droit que prétendait le roi. Une commission dite de la régale fut nommée. Le 11 décembre, son rapporteur, Le Tellier, proposait et l'assemblée acceptait cette transaction : elle consentait à l'extension de la régale telle que l'avait proclamée l'édit de 1673, mais le roi s'engageait à soumettre ses nominations en régale « aux bénéfices ayant charge d'âmes » à l'approbation de l'autorité ecclésiastique. Le rapporteur ne se prononçait pas sur le fond de la question : implicitement même, il affirmait le droit de l'Église; mais il partait de ce principe que « les maximes des parlements étant invincibles dans l'esprit de nos magistrats », il importait « de chercher sur ce fondement les tempéraments nécessaires pour ne point porter aux extrémités une matière si contentieuse ». Cf. Bossuet, *Lettre CIV*, édit. Lachat. Le 19 décembre, Harlay et Le Tellier proposèrent au roi ce plan d'accommodement; le roi nomma une commission qui examina la question, du 20 décembre 1681 au 11 janvier 1682; la commission fut partagée, mais le roi donna son approbation à un arrangement probablement concerté à l'avance entre lui et les présidents de l'assemblée et cet édit royal, donné à Saint-Germain en Laye et enregistré au parlement le 24 janvier 1682, fit de l'arrangement une loi d'État :

Avons par ce présent édit perpétuel et irrévocable, dit, statué et ordonné : ...Que nul ne puisse être pourvu dans toutes les églises cathédrales et collégiales de notre royaume, par Nous et nos successeurs, des doyennés et autres bénéfices ayant charge d'âmes, qui pourront vaquer en régale, ni des archidiaconex, théologalles, pénitenceries et autres bénéfices, dont les titulaires ont droit particulièrement, et en leur nom, d'exercer quelque juridiction et fonction spirituelle et ecclésiastique, s'il n'a l'âge, les degrés et autres capacités prescrites par les saints canons et par nos ordonnances. Voulons que ceux qui seront pourvus par nous de ces bénéfices se présentent aux vicaires généraux établis par les chapitres, si les églises sont encore vacantes, ou aux prélats, s'il y en a eu de pourvus, pour en obtenir l'approbation et mission canonique, avant que de pouvoir faire aucune fonction...

Le 3 février 1682, l'assemblée donnait son solennel *Acte de consentement du clergé à l'extension de la régale* ainsi définie. Puis, le même jour, elle en écrivit au pape, « espérant », disait l'acte de consentement, que notre Très Saint-Père le pape voulant bien entrer dans le véritable intérêt de nos Églises... et se laissant toucher aux motifs qui nous ont inspiré cette conduite, donnera sa bénédiction apostolique à cet ouvrage de paix et de charité. » En d'autre temps, un autre pape eût pu accepter cette transaction, mais, en l'état de la question, Innocent XI ne pouvait y songer. La question avait été posée sur le terrain des principes : on opposait l'indépendance du roi à l'indépendance de l'Église; d'autre part, le pape s'était trop nettement prononcé. Il mit à répondre un retard qui blessa l'assemblée, fut pour quelque chose dans la déclaration du 19 mars, et irrita le roi qui apportait dans ses relations avec Rome « une majesté continuellement en éveil et continuellement froissée. » Hanotaux. Enfin, il répondit par le bref *Paternæ caritati,* daté du 11 avril 1682, mais remis et lu seulement à l'assemblée au commencement de mai. Après avoir reproché aux évêques de n'avoir agi que sous l'empire de la crainte et d'avoir cédé sur une question « qui non seulement renverse la discipline de l'Église, mais expose l'intégrité de la foi, comme le prouvent les expressions mêmes des décrets royaux attribuant au prince le droit de conférer les bénéfices... comme étant un apanage qui date, pour le roi, de l'époque où la couronne a été placée sur sa tête », il continue en ces termes : « Nous n'avons pu lire sans un frémissement d'horreur cette partie de votre lettre où, déclarant renoncer à votre droit, vous l'avez cédé au monarque : comme si vous étiez, non les simples gardiens, mais les arbitres suprêmes des Églises qui vous furent confiées... C'est pourquoi nous improuvons, cassons et annulons *tout ce qui s'est fait dans cette assemblée relativement à la régale, ainsi que tout ce qui a suivi cette disposition et tout ce qui pourrait être attenté désormais.* Nous déclarons tous ces actes nuls et de nul effet, quoique étant déjà par eux-mêmes d'une nullité manifeste... »

Dans l'intervalle, l'assemblée avait jugé contre le pape les affaires de Charonne, de Pamiers et de Toulouse et surtout rédigé les quatre articles qui sont du 19 mars, antérieurs ainsi au bref du 11 avril sur lequel ils ont influé, quoiqu'ils n'y soient pas mentionnés.

5° *La fin de l'assemblée.* — Le bref *Paternæ caritati* irrita profondément l'assemblée, et comme il était connu, elle voulut se disculper devant l'opinion. Elle signa le 6 mai un acte bien regrettable qui porte en tête le mot de *Protestatio* (Gérin). Cet acte commence ainsi : *Ecclesia gallicana suis se regit legibus, propriasque consuetudines inviolate custodit, quibus Gallicani pontifices majores nostri nulla definitione, nulla auctoritate derogatum esse voluerunt.* L'assemblée voulait l'envoyer à tous les évêques et ecclésiastiques de France avec une lettre que Bossuet rédigea et où « il était impossible qu'il ne laissât pas percer une vertueuse sensibilité, en repoussant les accusations si graves qu'un pape avait portées au tribunal du public contre l'Église d'une grande nation. » Cette lettre ne fut pas envoyée. Louis XIV ne laissa pas à l'assemblée le temps d'en prendre connaissance : le 9 mai, il suspendait ses séances, à la grande surprise des évêques. Mais Louis XIV ne voulait pas amener le pape aux mesures extrêmes. Le 29 juin, il ajournait au 1er novembre cette assemblée devenue dangereuse : en attendant, les évêques devaient se rendre dans leurs diocèses. Le 1er juillet, ils tinrent leur dernière séance et prirent une délibération où il était dit que l'assemblée « ne s'abstient de prendre une résolution sur le bref que Sa Sainteté lui a écrit en réponse à sa lettre du 3 février dernier que pour obéir au roi et pour l'amour de

la paix, puisque rien ne lui serait plus facile que de justifier sa conduite par des moyens invincibles. » Louis XIV poussa plus loin encore la prudence : s'il protesta contre le bref du 11 avril, ce fut secrètement, le 1er août, auprès du parlement; puis il fit entendre « qu'il ne jugeait pas encore à propos qu'on rendît public et qu'on imprimât le procès-verbal de l'assemblée de 1682. » Bossuet. Il ne fut même pas déposé aux archives du clergé. La paix n'était point faite cependant, mais à la régale succédait au premier plan la question des « quatre articles ». Bossuet avait rédigé et l'assemblée s'apprêtait à voter un décret condamnant un certain nombre de propositions morales *probabilistes*. La lettre royale du 29 juin empêcha la discussion et le vote. Le travail sera repris par l'assemblée ordinaire de 1700.

IV. Les quatre articles. — 1° *Les précédents*. — En 1663, durant le conflit que provoqua l'affaire du 20 août 1662 ou de la garde corse, Louis XIV, qui voulait déjà prendre sur Rome « l'ascendant de la crainte », Hanotaux, avait usé entre autres d'une déclaration doctrinale sur les pouvoirs du pape. Mais il l'avait demandée à la faculté de théologie de Paris, qui le 8 mai présentait à Louis XIV, conduite par Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris, proviseur de Sorbonne, les six propositions suivantes ou propositions de Sorbonne, qui développent avec plus ou moins d'embarras les deux maximes fondamentales du gallicanisme : « Le roi de France n'a pas de supérieur sur terre; le pape est inférieur à l'Église même en concile, » et qui seront le point de départ des quatre articles :

1. Non esse doctrinam facultatis quod summus pontifex aliquam in temporalia regis christianissimi auctoritatem habeat; imo facultatem semper obstitisse etiam iis qui indirectam tantummodo esse illam auctoritatem voluerunt.

2. Esse doctrinam facultatis ejusdem, quod rex christianissimus nullum omnino cognoscit nec habet in temporalibus superiorem, præter Deum, eamque suam esse antiquam doctrinam e qua nunquam recessura est.

3. Doctrinam facultatis esse quod subditi fidem et obedientiam regi christianissimi ita debent, ut ab iis nullo prætextu dispensari possint.

4. Doctrinam facultatis esse non probare nec unquam probasse propositiones ullas regis christianissimi auctoritati, aut germanis Ecclesiæ gallicanæ libertatibus et receptis in regno canonibus contrarias; verbi gratia, quod summus pontifex possit deponere episcopos adversus eosdem canones.

5. Doctrinam facultatis non esse quod summus pontifex sit supra concilium œcumenicum.

6. Non esse doctrinam vel dogma facultatis, quod summus pontifex, nullo accedente Ecclesiæ consensu, sit infallibilis.

1. Ce n'est point la doctrine de la faculté (de théologie de Paris) que le pape ait aucune autorité sur le temporel du roi très chrétien; au contraire, elle a toujours résisté, même à ceux qui n'ont voulu lui attribuer qu'une puissance indirecte.

2. C'est la doctrine de la faculté que le roi très chrétien ne reconnaît et n'a d'autre supérieur au temporel que Dieu seul, que c'est son ancienne doctrine de laquelle elle ne se départira pas.

3. C'est la doctrine de la faculté que les sujets du roi très chrétien lui doivent tellement la fidélité et l'obéissance qu'ils ne peuvent en être dispensés sous quelque prétexte que ce soit.

4. La faculté n'approuve point et elle n'a jamais approuvé aucune proposition contraire à l'autorité du roi très chrétien, aux véritables libertés de l'Église gallicane et aux canons reçus dans le royaume, par exemple, que le pape puisse déposer les évêques contre la disposition des mêmes canons.

5. Ce n'est pas la doctrine de la faculté que le pape soit au-dessus du concile général.

6. Ce n'est pas la doctrine de la faculté que le pape soit infaillible, lorsqu'il n'intervient aucun consentement de l'Église.

Ces six articles avaient été enregistrés par le parlement de Paris et par tous les autres, et une déclaration royale du 5 août 1663 fit défense d'enseigner dans le royaume une doctrine contraire à ces six articles.

2° *Les discussions*. — Comment l'assemblée de 1682 fut-elle amenée à reprendre ce travail? Si haute que fût l'autorité de la faculté de théologie, elle ne l'était pas assez pour que ses décisions s'imposassent aux consciences; les six propositions d'ailleurs avec leur forme négative ou leurs formules restrictives n'étaient ni assez nettes ni assez précises. C'est ce qu'indiqua le promoteur Cocquelin, quand il introduisit la question le 26 novembre devant l'assemblée : « Lorsque ces articles parurent, disait-il, plusieurs personnes habiles crurent que l'on pouvait en exprimer quelques-uns d'une manière plus précise et plus positive. Ajoutez à ces articles ce que vous jugerez à propos; et, pour laisser à la postérité un monument précis et constant de la doctrine de l'Église gallicane dans une matière qui ne peut être trop nettement expliquée, changez ce qui n'est qu'une simple déclaration d'un jugement doctrinal de la faculté de théologie, en une décision de l'Église gallicane, qui tienne lieu de chose jugée au moins pour toute la France. »

Que la question de la puissance du pape vis-à-vis du roi et vis-à-vis de l'épiscopat fût reprise, c'était dans la logique de l'état de guerre où l'on se trouvait et aussi dans la logique des choses : elle faisait le fond de toutes les querelles élevées. Qu'elle fût définitivement tranchée, beaucoup le désiraient : les uns, comme l'archevêque de Reims, qui avait eu l'initiative de l'assemblée, afin d'empêcher désormais ces odieux conflits; les autres, comme Colbert et l'archevêque Harlay ou le P. La Chaise, plus ou moins personnellement hostiles au pape, pour fortifier l'autorité du roi et en finir avec Rome. Ce fut sous ces influences que le promoteur introduisit la question à l'assemblée qui nommait le même jour une *commission pour les six articles de Sorbonne*.

Cette commission comprit 12 membres, dont Harlay, président, l'évêque de Tournai, de Choiseul-Praslin, rapporteur, Le Tellier et Bossuet. Bossuet voulut d'abord limiter la tâche de la commission au maintien du *statu quo* : dans l'état présent des choses, il jugeait inopportun de décider dans une matière aussi délicate. Il gagna même à ses idées Choiseul-Praslin, puis Le Tellier; mais Colbert et Harlay veillaient. Louis XIV voulut que l'on décidât. Bossuet essaya de gagner du temps; il proposa « d'examiner toute la tradition »; mais Louis XIV demanda une décision rapide, apparemment irrité du silence que gardait le pape sur ses concessions relatives à la régale et sur la lettre des évêques du 3 février. Le rapporteur Choiseul-Praslin dut donc dresser des propositions : il s'en tira « mal et scolastiquement ». Émery. Il affirmait entre autres que le saint-siège et le pape peuvent tomber dans l'hérésie. Il fut vigoureusement combattu par Bossuet qui soutenait, lui, l'indéfectibilité du siège de Pierre. Bossuet l'emporta; l'évêque de Tournai renonça à la rédaction des articles; la commission en chargea Bossuet. Ce fut néanmoins Choiseul-Praslin qui en resta le rapporteur devant l'assemblée et les soutint le 17 mars. Cf. Desmons, *Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai*, Tournai, 1907. Les quatre articles sont-ils tels que Bossuet les avait rédigés? Les historiens discutent. Cf. Gérin, *Recherches sur l'Assemblée de 1682*, 2e édit., p. 343, et Loyson, *L'Assemblée de 1682*, p. 351, note. En tous cas, ils entraînèrent bien des discussions au sein de la commission. « Assemblées chez l'archevêque de Paris, dit Fleury, où *propositions* examinées. Disputes. On voulait y faire mention des appellations au concile. Évêque de Meaux résista : ont été nommément condamnées par des bulles de Pie II et Jules II : engagés à Rome à les condamner, ne reculent jamais. Ne donner prise à blâmer nos propositions. » *Nouveaux opuscules*, p. 210 sq. La déclaration fut souscrite le 19 mars par tous les membres présents à l'assemblée, 34 archevêques et évêques, 35 ecclésiastiques du second rang et les 2 agents généraux du clergé. L'archevêque de Cam-

brai, après avoir fait remarquer qu'il avait été nourri « dans des maximes opposées à celles de l'Église de France », signa les quatre articles « d'autant plus volontiers qu'on ne prétendait pas en faire une décision de foi, mais seulement en adopter l'opinion ». Bossuet eût voulu ne publier les quatre articles qu'accompagnés d'une sorte d'apologie qu'il avait déjà préparée et où il avait prétendu réunir les meilleures preuves des doctrines gallicanes; mais Harlay s'y opposa, probablement pour ne pas provoquer des controverses. Cf. Bausset, *Histoire de Bossuet*, l. VI. L'assemblée se contenta d'adresser avec les quatre articles à tous les évêques de France une lettre également datée du 19 mars et que rédigea Choiseul-Praslin. Il y dit l'inspiration à laquelle les députés ont obéi : le maintien de l'unité catholique et de la paix, le désir « de rappeler à l'esprit des fidèles le souvenir des règles anciennes, à l'abri desquelles toute l'Église gallicane... fût tellement en sûreté que jamais personne... ne pût passer les bornes que nos pères ont posées et qu'ainsi la vérité, mise dans son jour, nous mît elle-même à couvert de tout danger de division », le désir aussi de faire comprendre aux dissidents combien sont injustes leurs attaques contre l'Église romaine; il y explique les principes sur lesquels reposent les quatre articles; il conclut enfin par cette demande qui est le but de la lettre : « Nous conjurons votre charité et votre piété, comme les Pères du Ier concile de Constantinople conjuraient autrefois les évêques du concile romain, en leur envoyant les actes de ce concile, de *confirmer par vos suffrages* tout ce que nous avons déterminé pour assurer à jamais la paix de l'Église de France, et de donner vos soins afin que la doctrine que nous avons jugée, d'un commun consentement, devoir être publiée, soit reçue dans vos églises et dans vos universités et les écoles qui sont de votre juridiction, ou établies dans vos diocèses, et qu'il ne s'y enseigne jamais rien de contraire. Il arrivera, par cette conduite, que, de même que le concile de Constantinople est devenu universel et œcuménique par l'acquiescement des Pères du concile de Rome, notre assemblée deviendra aussi par votre unanimité un concile national de tout le royaume, et que les articles de doctrine que nous vous envoyons seront des canons de toute l'Église gallicane, respectables aux fidèles et dignes de l'immortalité. »

3° *Le texte.* — Il fut rédigé en latin, comme, du reste, la lettre du 19 mars aux évêques et la lettre sur le bref du 11 avril :

Cleri gallicani de ecclesiastica potestate declaratio die 19 martii 1682.

Ecclesiæ gallicanæ decreta et libertates a majoribus nostris tanto studio propugnatas, eorumque fundamenta, sacris canonibus et Patrum traditione nixa, multi diruere moliuntur, nec desunt qui earum obtentu primatum B. Petri ejusque successorum Romanorum pontificum a Christo institutum, iisque debitam ab omnibus christianis obedientiam, sedis apostolicæ, in qua fides prædicatur et unitas servatur Ecclesiæ, reverendam omnibus gentibus majestatem imminuere non vereantur. Hæretici quoque nihil prætermittunt quo eam potestatem, qua pax Ecclesiæ continetur, invidiosam et gravem regibus et populis ostentent, iisque fraudibus simplices animas ab Ecclesiæ matris Christique adeo communione dissocient. Quæ ut incommoda propulsemus, Nos, archiepiscopi et episcopi, Parisiis mandato regis congregati, Ecclesiam gallicanam repræsentantes, una cum cæteris ecclesiasticis viris nobiscum deputatis, diligenti tractatu habito, hæc sancienda et declaranda esse diximus :

I. Beato Petro ejusque successoribus Christi vicariis ipsique Ecclesiæ rerum spiritualium et ad æternam salutem pertinentium, non autem civilium ac temporalium, a Deo traditam potestatem, dicente Domino : *Regnum meum non est de hoc mundo;* et iterum : *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo;* ac deinde stare apostolicum illud : *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit : non est enim potestas nisi a Deo : quæ autem sunt, a Deo ordinatæ sunt. Itaque qui potestati resistit Dei ordinationi resistit.* Reges ergo et principes in temporalibus nulli ecclesiasticæ potestati Dei ordinatione subjici, neque auctoritate clavium Ecclesiæ, directe vel indirecte deponi, aut illorum subditos eximi a fide atque obedientia, ac præstito fidelitatis sacramento solvi posse, eamque sententiam publicæ tranquillitati necessariam, nec minus Ecclesiæ quàm imperio utilem, ut verbo Dei, Patrum traditioni et sanctorum exemplis consonam omnino retinendam.

II. Sic autem inesse apostolicæ sedi ad Petri successoribus Christi vicariis rerum spiritualium plenam potestatem, ut simul valeant atque immota consistant sanctæ œcumenicæ synodi Constantiensis a sede apostolica comprobata, ipsoque Romanorum pontificum ac totius Ecclesiæ usu confirmata, atque ab Ecclesia gallicana perpetua religione custodita decreta de auctoritate conciliorum generalium quæ sessione quarta et quinta continentur, nec probari a gallicana Ecclesia, qui eorum decretorum quasi dubiæ sint auctoritatis ac minus approbata, robur infringant, aut ad solum schismatis tempus concilii dicta detorqueant.

Déclaration du clergé de France sur la puissance ecclésiastique du 19 mars 1682.

Plusieurs s'efforcent de renverser les décrets de l'Église gallicane, ses libertés qu'ont soutenues avec tant de zèle nos ancêtres, et leurs fondements, appuyés sur les saints canons et la tradition des Pères. Il en est aussi qui sous le prétexte de ces libertés ne craignent pas de porter atteinte à la primauté de saint Pierre et des pontifes romains, ses successeurs, institués par Jésus-Christ, à l'obéissance qui leur est due par tous les chrétiens et à la majesté, si vénérable aux yeux de toutes les nations, du siège apostolique, où s'enseigne la foi et se conserve l'unité de l'Église. Les hérétiques, d'autre part, n'omettent rien pour présenter cette puissance, qui renferme la paix de l'Église comme insupportable aux rois et aux peuples, et pour séparer par ces artifices les âmes simples de la communion de l'Église et de Jésus-Christ. C'est dans le dessein de remédier à de tels inconvénients que nous, archevêques et évêques, assemblés à Paris par ordre du roi, avec les autres députés qui représentent l'Église gallicane, avons jugé convenable, après une mûre délibération, d'établir et de déclarer :

I. Que saint Pierre et ses successeurs, vicaires de Jésus-Christ, et que toute l'Église même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, et non point sur les choses temporelles et civiles, Jésus-Christ nous apprenant lui-même que *son royaume n'est point de ce monde;* et en un autre endroit, *qu'il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu;* et qu'ainsi ce précepte de l'apôtre saint Paul ne peut être en rien altéré ou ébranlé : *Que toute personne soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu, et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre : celui donc qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de Dieu.* Nous déclarons en conséquence que les rois et les souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être déposés directement ou indirectement par l'autorité des chefs de l'Église; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent ou relevés du serment de fidélité, et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins utile à l'Église qu'à l'État, doit être inviolablement suivie, comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des Pères et aux exemples des saints.

II. Que la plénitude de puissance que le saint-siège apostolique et les successeurs de saint Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles, est telle que les décrets du saint concile œcuménique de Constance, dans les sessions IVe et Ve, approuvés par le saint-siège apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Église et des pontifes romains, observés religieusement par toute l'Église gallicane, demeurent dans toute leur force et vertu, et que l'Église de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets ou qui les affaiblissent en disant que leur autorité n'est pas établie, qu'ils ne sont

III. Hinc apostolicæ potestatis usum moderandum per canones Spiritus Dei conditos et totius mundi reverentia consecratos : valere etiam regulas, mores et instituta a regno et Ecclesia gallicana recepta, Patrumque terminos manere inconcussos; atque id pertinere ad amplitudinem apostolicæ sedis, ut statuta et consuetudines tantæ sedis et Ecclesiarum consensione formatæ, propriam stabilitatem obtineant.

IV. In fidei quoque quæstionibus præcipuas summi pontificis esse partes, ejusque decreta ad omnes et singulas Ecclesias pertinere, nec tamen irreformabile esse judicium, nisi Ecclesiæ consensus accesserit.

Quæ accepta a Patribus ad omnes Ecclesias gallicanas atque episcopos in Spiritu Sancto auctore præsidentes, mittenda decrevimus, ut idipsum dicamus omnes, simusque in eodem et in eadem sententia.

point approuvés ou qu'ils ne regardent que le temps de schisme.

III. Qu'ainsi l'usage de la puissance apostolique doit être réglé suivant les canons faits par l'Esprit de Dieu et consacrés par le respect général, que les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume doivent être maintenues et les bornes posées par nos pères demeurer inébranlables; qu'il est même de la grandeur du saint-siège apostolique que les lois et coutumes, établies du consentement de ce siège respectable et des Églises, subsistent invariablement.

IV. Que, quoique le pape ait la principale part dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les Églises, chaque Église en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Église n'intervienne.

Ce sont là les maximes que nous avons reçues de nos pères, nous avons arrêté de les envoyer à toutes les Églises de France et aux évêques qui y président par l'autorité du Saint-Esprit, afin que nous disions tous la même chose, que nous soyons tous dans les mêmes sentiments et que nous suivions tous la même doctrine.

4° *Valeur doctrinale.* — Dans l'état présent de la doctrine et depuis le concile du Vatican, il est impossible de soutenir la déclaration de 1682, sans hérésie, non en raison du 1er article auquel on ne saurait opposer une décision de foi, cf. Léon XIII, encyclique *Immortale Dei,* mais en raison des trois autres. Mais quelle fut en 1682 la valeur doctrinale des quatre articles? L'assemblée de 1682 n'étant pas canonique ne pouvait rendre de décisions canoniques, à supposer même, ce qui ne fut pas, que tous les évêques français eussent manifesté une approbation formelle. Elle avait si bien compris cette faiblesse qu'elle essaya d'obtenir cette approbation pour étayer son œuvre. Les quatre articles étaient d'ailleurs en opposition avec la doctrine commune de l'Église, avec les convictions de beaucoup de sujets de Louis XIV, ultramontains, ou habitués à respecter la liberté en matières controversées, et même avec l'attitude ou les décisions antérieures du clergé gallican. Ainsi il faut remarquer, *sur le 1er article :* il est la consécration d'un article fondamental du gallicanisme parlementaire, dont les légistes tiraient les conséquences les plus graves : le roi ne peut être excommunié pour le fait de sa charge; il peut convoquer des conciles nationaux et provinciaux et, avec leur concours, il peut porter des lois et règlements sur l'ordre et la discipline ecclésiastiques; les bulles du pape ne s'exécutent pas en France sans la permission de l'autorité temporelle, le roi est seul juge en France, etc.; et c'est à soutenir cette tradition des légistes que Bossuet apporte les textes de l'Évangile; il est exactement cet article du Tiers de l'Ile de France que le Tiers-État voulut mettre en tête de son cahier général aux États-Généraux de 1614 et auquel le clergé s'opposa avec tant d'énergie : « Le roi sera supplié de faire arrêter en l'assemblée de ses États, pour loi fondamentale du royaume..., que, comme il est reconnu souverain en son État, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume, pour en priver les personnes sacrées de nos rois, ni dispenser ou absoudre leurs sujets de la fidélité ou obéissance qu'ils lui doivent, pour quelque cause ou prétexte que ce soit. Que tous les sujets, de quelque qualité et condition qu'ils soient, tiendront cette loi pour sainte et véritable... laquelle sera jurée et signée dorénavant par tous les bénéficiers et officiers du royaume. Tous précepteurs, régents, docteurs, prédicateurs seront tenus de l'enseigner et publier. » — *Sur le 2e article :* il repose sur une erreur : les décrets des sessions IVe et Ve du concile de Constance qui proclament au moins indirectement la supériorité des conciles œcuméniques sur les papes, n'ont été ni approuvés par les papes, ni confirmés par la pratique de toute l'Église, et il était en opposition avec la croyance commune. Voir t. III, col. 1292. — *Sur le 3e article :* sa rédaction est fort vague; il affirme d'abord que les papes doivent diriger l'Église d'après les canons : ils ne l'ont jamais nié, mais il l'affirme comme une conséquence de l'article 2e, c'est-à-dire, d'après une théorie attribuée à Gerson, comme une conséquence de ce fait que les canons émanent d'une puissance supérieure, celle des évêques réunis en concile. Cet article prétend aussi lier le pape « par les libertés de l'Église gallicane », théorie dangereuse, puisque sous ces mots pouvaient bien être entendus, malgré les dénégations des évêques, les 83 articles de Pierre Pithou, et qu'à tout le moins elle amenait l'Église gallicane à ne reconnaître entre elle et le pape d'autre juge qu'elle-même. Enfin, on a pu voir aussi dans cet article une volonté d'opposer aux canons des anciens conciles la discipline actuelle de l'Église, distinction derrière laquelle se sont abrités tous les schismatiques, par exemple, les constitutionnels. — *Sur le 4e article,* qui est peu clair — car qu'est-ce que cette « part principale » qu'a le pape dans les questions de foi? sous quelle forme devra se donner « le consentement de l'Église »? — et qui nie l'infaillibilité du pape. « Cet article, contraire à l'enseignement de saint Bernard et de saint Thomas d'Aquin, était de plus opposé aux définitions données par les conciles œcuméniques de Lyon (1245) et de Florence (1439), et, ce qui est plus piquant, aux déclarations faites en 1625 et 1653 par deux assemblées générales du clergé de France lui-même. » Chénon, dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, t. VI, p. 257. Et Pierre de Marca, archevêque de Paris, écrivait en 1660 : « L'infaillibilité du pape est enseignée en Espagne, en Italie et dans tous les pays du monde chrétien, si bien que le sentiment contraire, professé par les docteurs de Paris, doit être classé parmi les opinions simplement tolérées. » Cité dans le t. XXVI des *Œuvres* de Bossuet, édit. Vivès, p. 21, note.

5° *La déclaration de 1682, loi d'État.* — Le 20 mars 1682, par un édit enregistré au parlement le 23, Louis XIV faisait de la déclaration du clergé une loi d'État, sur la demande même de l'assemblée. Il y était dit :

1. Défendons à tous nos sujets et aux étrangers étant dans notre royaume, séculiers et réguliers de quelque ordre, congrégation et société qu'ils soient, d'enseigner dans leurs maisons, collèges et séminaires, ou d'écrire aucune chose contraire à la doctrine contenue en icelle.

2. Ordonnons que ceux qui seront dorénavant choisis pour enseigner la théologie dans tous les collèges de chaque université, soit qu'ils soient séculiers ou réguliers, souscriront ladite déclaration aux greffes des facultés de théologie, avant de pouvoir faire cette fonction dans les collèges, ou les maisons séculières et régulières, qu'ils se soumettront à enseigner la doctrine qui y est expliquée, et que les syndics des facultés de théologie présenteront aux ordinaires des lieux et à nos procureurs généraux

des copies desdites soumissions, signées par les greffiers des dites facultés.

3. Que dans tous les collèges et maisons desdites universités, où il y aura plusieurs professeurs, soit qu'ils soient réguliers ou séculiers, l'un d'eux sera chargé tous les ans d'enseigner la doctrine contenue en ladite déclaration; et dans les collèges où il n'y aura qu'un seul professeur, il sera obligé de l'enseigner, l'une des trois années consécutives.

4. Enjoignons aux syndics des facultés de théologie de présenter tous les ans, avant l'ouverture des leçons, aux archevêques et évêques des villes où elles sont établies, et d'envoyer à nos procureurs généraux les noms des professeurs qui seront chargés d'enseigner ladite doctrine et auxdits professeurs de représenter auxdits prélats et auxdits procureurs généraux les écrits qu'ils dicteront à leurs écoliers, lorsqu'ils leur ordonneront de le faire.

5. Voulons qu'aucun bachelier, soit séculier ou régulier, ne puisse être dorénavant licencié tant en théologie qu'en droit canon, ni être reçu docteur qu'après avoir soutenu ladite doctrine dans une de ses thèses, dont il fera apparoir à ceux qui ont droit de conférer ces degrés dans les universités.

6. Exhortons, et néanmoins enjoignons à tous les archevêques et évêques de notre royaume... d'employer leur autorité pour faire enseigner dans l'étendue de leurs diocèses la doctrine contenue dans ladite déclaration faite par lesdits députés du clergé.

7. Ordonnons aux doyens et syndics des facultés de théologie de tenir la main à l'exécution des présentes..., etc.

Cet édit ratifiait toute une série de demandes du clergé relatives à la déclaration, sauf celle-ci : « Que le serment que les bacheliers de théologie font à Paris au commencement de tous leurs actes, dans lequel on a introduit, depuis quarante ou cinquante ans, l'allégation de ne rien dire qui soit contraire aux décrets et constitutions des papes sans restriction, sera réformé et que pour cet effet, on ajoutera à la fin de ce serment : *Décrets et constitutions des papes acceptés par l'Église.* » Cette clause aurait eu, à tout le moins, le danger d'infirmer les condamnations des jansénistes, de provoquer une opposition violente de la part de la faculté de théologie et de montrer ainsi que l'unité doctrinale de l'Église gallicane n'était point complète.

Le parlement à qui l'édit du 20 mars accordait un droit de contrôle sur l'enseignement des facultés de théologie, collèges et maisons dépendant de l'université, et dont la déclaration consacrait certains principes, enregistra l'édit royal sans opposition, le 23 mars. Il y eut bien une protestation du procureur général Harlay; mais ce fut pour faire remarquer que l'indépendance de la couronne n'avait pas besoin d'être confirmée par une décision de la puissance spirituelle et pour regretter que le clergé n'eût pas infligé, dans le 1er article de sa déclaration, une censure directe à « ce qui s'y trouve opposé ».

6° *L'opposition.* — La faculté de théologie de Paris, qui était une puissance dogmatique rivale du concile national, n'accepta pas facilement les quatre articles et l'édit du 20 mars. Il y avait à cela des raisons d'ordre différent : elle prétendait bien n'être pas tenue d'assujettir son enseignement aux décisions d'une assemblée du clergé, et surtout ne pas relever du parlement; puis un certain nombre de ses docteurs avaient des tendances ultramontaines et la doctrine énoncée touchant l'infaillibilité pontificale la choquait spécialement. Cf. Cauchie, *Le gallicanisme en Sorbonne,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, t. III et IV (1902-1904). Ce fut seulement le 16 juin que fut obtenue de haute lutte, pour ainsi dire, par la cour alliée au parlement, l'enregistrement par la faculté de théologie des quatre articles et de l'édit complémentaire. La cour prit même des mesures de rigueur contre les plus récalcitrants. L'université de Douai, au centre de pays récemment annexés, disait au roi « la grande aversion de tous ses fidèles sujets, qui sont dans ces pays réunis à sa couronne, de la déclaration du clergé de France, qui regarde la puissance ecclésiastique ». L'historien de Bossuet signale que, dès 1683, « on vit éclore une foule d'écrivains qui crurent s'illustrer en se livrant aux plus violentes déclarations contre l'Église gallicane. » Et il signale, d'après la préface mise par Bossuet à sa *Défense de la déclaration* : 1° deux écrits émanés de l'université de Louvain, intitulés l'un : *Ad illustrissimos et reverendissimos Galliæ episcopos disquisitio theologico-juridica super Declaratione cleri gallicani facta Parisiis 19 martii 1682;* l'autre : *Doctrina quam de primatu, auctoritate et infallibilitate Romanorum pontificum tradiderunt Lovanienses sacræ theologiæ magistri, ac professores tam veteres quam recentiores,* etc., *Declarationi cleri gallicani de ecclesiastica potestate nuper editæ opposita;* 2° la censure portée par l'archevêque de Gran ou Strigonie, primat de Hongrie, Georges Szelepsemi, en son nom et au nom de tous ses collègues dans l'épiscopat, « avec les abbés, les préposés, les chapitres, et avec un grand nombre de professeurs de théologie, hommes éminents dans la connaissance des saints canons. » Il dit que les quatre articles sont « des propositions choquantes pour les oreilles chrétiennes et à tous égards détestables », que « condamnent et réfutent assez la tradition constante des saints Pères, les décrets des conciles œcuméniques et les témoignages formels de la parole de Dieu », et après les avoir condamnés et proscrits, il défend à tous les fidèles « de les lire, tenir et encore bien plus de les enseigner », en attendant le jugement définitif du saint-siège; 3° un traité in-fol. du savant cardinal d'Aguirre intitulé : *Defensio cathedræ sancti Petri adversus Declarationem nomine illustrissimi cleri gallicani editam Parisiis,* etc. Ces attaques furent telles que Bossuet, se sentant atteint, crut bon de défendre son œuvre et entreprit une *Défense de la déclaration.* Il la termina en 1685. Les circonstances ne lui permirent pas de la publier : Louis XIV ne voulait pas aigrir sa querelle avec Rome. Cependant du dehors les attaques contre les quatre articles continuaient : entre autres de 1693 à 1695, Roccaberti, archevêque de Valence, publiait contre la déclaration 3 in-fol. sous ce titre : *De Romani pontificis auctoritate,* que soulignèrent encore les louanges adressées à l'auteur par Innocent XII. Bossuet, dans un *Mémoire* au roi, demanda la suppression en France des ouvrages de Roccaberti, ce que le parlement accorda dans un arrêt du 20 décembre 1695. Puis il reprit sa *Défense de la déclaration,* pour la remanier, afin de la mettre au point en face des nouveaux critiques et aussi y introduire les changements qu'exigeaient les circonstances, principalement celle-ci : qu'une trêve venait d'être signée entre Louis XIV et le saint-siège et que Louis XIV avait promis de ne plus rappeler les *quatre articles.* Bossuet, entre autres choses, modifia le titre et à la place de *Defensio declarationis cleri gallicani,* il mit : *Gallia orthodoxa sive vindiciæ scholæ Parisiensis totiusque cleri gallicani.* Malgré tout, le livre ne parut qu'après sa mort. Une première édition, faite à l'insu de Bossuet, évêque de Troyes, héritier des manuscrits de son oncle, contient la première rédaction de l'ouvrage, celle au titre : *Defensio declarationis quam de potestate ecclesiastica sanxit clerus gallicanus 19 martii 1682 ab Ill. et Rev. J. B. Bossuet,* 2 in-4°, Luxembourg, 1730; Bâle, 1730. Une traduction française des six premiers livres environ parut en 1735 sous la signature de Buffard. Une seconde édition, entreprise par l'abbé Leroy sur les manuscrits de la seconde rédaction, parut seulement après la mort de Bossuet, évêque de Troyes, avec ce titre : *Defensio declarationis conventus cleri gallicani an. 1682 de ecclesiastica potestate,* 2 in-4°, Amsterdam (Paris), 1745. Une traduction française, faite par Leroy en 3 in-4°, parut la même année à Amsterdam (Paris); elle fut réimprimée en 1774 et alors dédiée à Montazet, archevêque de Lyon, sous ce titre : *Défense de la Déclaration... traduite en français avec des notes histo-*

riques, critiques, théologiques et une Dissertation réfutant les quatre tomes in-4° du cardinal Orsi, 2 in-4°, Paris, 1774. D'autres éditions ont paru depuis. Orsi avait publié, en 1740 et 1741, deux ouvrages intitulés : *De Romani pontificis auctoritate...* et *De Romani pontificis infallibilitate.*

V. Les papes et les quatre articles jusqu'en 1693. — 1° *Innocent XI.* — Quant à Innocent XI, il se tut d'abord, il attendait son heure. Il « a compris qu'il fallait en finir et il a engagé un combat dont il doit sortir vainqueur. » Hanotaux. Il ne fulmina pas contre les quatre articles, mais il eut recours à une arme que lui fournissait le concordat; il refusa d'accorder la confirmation canonique à ceux des ecclésiastiques nommés par le roi à des évêchés et qui avaient pris part à l'assemblée de 1682. Il le dit dès octobre 1682, à propos de la nomination par Louis XIV des abbés de Camps et de Maupeou aux évêchés de Pamiers et de Castres. Louis XIV déclara alors, sur les conseils du cardinal d'Estrées, qu'il ne demanderait plus aucune confirmation canonique jusqu'à ce que ces deux personnages fussent agréés, et il continua à désigner aux évêchés vacants soit des membres de l'assemblée soit d'autres. Il espérait que la crainte de voir un grand nombre d'églises sans pasteurs légitimes triompherait du pape, mais Innocent XI ne se laissa pas intimider, et en 1687, le *Mémoire du roi pour servir d'instruction au sieur de Lavardin* portait : « Il y a déjà trente-trois diocèses qui languissent sans évêques. » On essaya de pourvoir à l'administration des diocèses par toutes sortes d'expédients; les nouveaux élus étaient par exemple nommés vicaires capitulaires par les chapitres des diocèses vacants par la mort du titulaire, ou bien, en cas de translation, vicaires généraux de leurs prédécesseurs dans les diocèses que ceux-ci abandonnaient.

Néanmoins, la situation était insupportable. Louis XIV essaya encore de négocier, mais la menace à la bouche. « La cour de Rome, disaient ses *Instructions* à Lavardin, désigné, en 1687, pour remplacer à Rome le duc d'Estrées mort cette même année, contrevient au concordat par ses refus qui sont notoirement injustes. Le pape, par sa contravention au concordat, est déchu de ce que le concordat lui accorde. » En conséquence, « Sa Majesté sera obligée de permettre à ses parlements de prendre dans les conciles catholiques, apostoliques et romains le remède » au mal, et ce remède sera celui-ci : Les parlements, après avoir déclaré qu'il y a abus dans ces refus du pape « comme étant contraires au concordat et aux lois du royaume », s'appuyant sur « les anciens conciles de France et d'Espagne où l'on voit que le roi nommait, le peuple et le clergé élisaient, le métropolitain confirmait et ensuite l'évêque était sacré par trois évêques au moins de la même province dont était l'évêché vacant », le concordat n'ayant fait que « transférer au pape le droit de confirmation » du métropolitain et « cette translation devenant caduque » par le refus du pape, « supplieront » le roi de demander la confirmation au métropolitain, « sans tirer à conséquence pour l'avenir, quand il plaira à notre Saint-Père le pape d'exécuter le concordat. » Mais la menace se brisait sur Innocent XI. Lavardin était l'homme le moins fait pour réussir ici et tout se compliquait de l'*affaire des franchises*. Ce fut un échec complet. Il fallut bien que Louis XIV allât plus loin. Non seulement il annonçait qu'il pourrait bien prendre la mesure ordinaire en pareille occurrence, l'occupation d'Avignon, mais, le 31 décembre 1687, Louvois donnait l'ordre de préparer une expédition contre Rome, et le 23 janvier 1688 l'avocat général Talon annonçait l'appel au futur concile, « parce que non seulement les décisions des papes, mais leur personne même, quand ils manquent à leur devoir dans le gouvernement de l'Église, est soumise à la correction et à la réformation du concile général en ce qui regarde tant la foi que la discipline. »

Mais en juin 1688 mourait l'électeur de Cologne. Louis XIV voulait lui faire donner comme successeur le coadjuteur, le cardinal de Furstemberg. Cela dépendait du pape : de là, la mission secrète de Chamlay, mais Innocent XI refusa de recevoir cet envoyé, juillet 1682. Alors ce fut la guerre ouverte; en septembre, le 6, un manifeste du roi contre le pape, sous la forme d'une lettre adressée au cardinal d'Estrées, était envoyé à Rome et bientôt publié partout; le 13, l'ordre était donné d'occuper Avignon et le Comtat Venaissin; enfin, le 24, le roi donnait ordre au procureur général d'interjeter appel au futur concile de toutes les procédures faites ou à faire par le pape contre lui, et l'acte d'appel fut dressé le 27. On demandait à Louis XIV d'aller plus loin, d'assembler les notables, de convoquer un concile national. Il s'arrêta aussitôt qu'il s'aperçut qu'on le poussait dans la voie du schisme. Mais déjà il était puni : ce n'était point à son candidat que le pape avait donné l'archevêché de Cologne et c'était à ce moment, 1688, un échec gros de conséquences. En même temps, le pape faisait répandre un mémoire justificatif écrit en italien et traduit en français sous ce titre : *Réflexions pour servir de réponse sur la lettre en forme de manifeste que M. le cardinal d'Estrées distribue.*

2° *Alexandre VIII.* — Cependant Innocent XI mourait le 11 août 1689. Son successeur Alexandre VIII, 6 octobre 1689, donna quelques marques de bienveillance au représentant de Louis XIV au conclave, le duc de Chaulnes. Aussitôt Louis XIV entra dans la voie des concessions; il restitua Avignon et céda sur la question des *franchises*. En retour, Alexandre VIII se montra prêt à accorder les bulles toujours refusées par Innocent XI aux anciens membres de l'assemblée de 1682, s'ils consentaient à une rétractation ou plus exactement à cette déclaration qu'ils n'avaient prétendu émettre touchant la puissance pontificale qu'une opinion personnelle. La négociation, pénible pour l'orgueil de Louis XIV, n'avait pas abouti, lorsque mourut Alexandre VIII, 1er février 1691. Mais deux jours avant de mourir il accomplissait deux grands actes : 1° il publiait la constitution *Inter multiplices* qu'il avait écrite dès le 4 avril 1690, première année de son pontificat, et dans laquelle, après avoir rappelé les censures portées par la lettre du 11 avril 1682 sur les actes de l'assemblée du clergé français, il ajoute : « Voulant en outre par les présentes qu'on regarde pour bien et suffisamment exprimés et insérés ici de mot à mot et très exactement spécifiés selon toute leur teneur les actes de l'assemblée de 1682... nous déclarons de notre propre mouvement et de science certaine, après mûre délibération et en vertu de la plénitude de l'autorité apostolique, que toutes les dispositions en général et individuellement qui ont été faites dans la susdite assemblée du clergé de France de 1682, tant touchant l'extension du droit de régale que touchant la déclaration sur la puissance ecclésiastique et les quatre propositions y contenues, avec tous les mandats, arrêts... édits, décrets, faits et publiés par des personnes quelconques, soit ecclésiastiques, soit laïques... nous déclarons que toutes ces choses ont été, de plein droit, nulles, invalides, illusoires, pleinement et entièrement destituées de force et d'effet dès le principe, qu'elles le sont encore et le seront à perpétuité et que personne n'est tenu de les observer ou d'observer quelqu'une d'elles, fussent-elles même munies du sceau du serment... Et néanmoins pour plus grande précaution... et en vertu de la plénitude de pouvoir comme dessus, nous improuvons, cassons, invalidons et annulons, et nous dépouillons pleinement de toute force et effet les actes et dispositions susdites... » Cette constitution ne

condamnait pas directement, il faut le remarquer, le fond même, la doctrine des quatre articles. Elle annulait seulement les actes d'un pouvoir judiciaire et civil incompétent dans les questions spirituelles et surtout d'une assemblée ecclésiastique inhabile à décider n'étant pas canoniqne et ayant sacrifié « les droits des Églises de France, du souverain pontife et de l'Église universelle. » Les gallicans ne s'en émurent pas moins : ils se sentaient atteints; « on ne se rassura qu'en inventant l'expédient de dire que cette pièce marquait trop la faiblesse d'esprit d'un mourant et présentait trop de défauts pour être approuvée par le sacré collège, » Gaillardin; 2° une lettre au roi de France où il le suppliait de veiller à ce que cette constitution *Inter multiplices* fût acceptée et mise à exécution dans tout le royaume et de mettre ainsi fin à cette querelle funeste.

3° *Innocent XII. Pacification,* 1693. — Un progrès avait été fait sous le règne d'Alexandre VIII. Tandis qu'Innocent XI refusait purement et simplement des bulles aux membres de l'assemblée, Alexandre VIII avait admis — les autres évêques nommés n'étaient pas en question — la possibilité de donner des bulles à ces personnages compromis, à la condition que le roi retirât son édit du 20 mars et qu'eux-mêmes signassent une rétractation sur la formule de laquelle on commença de discuter. Innocent XII reprit les négociations où elles en étaient. Elles durèrent deux ans. Par orgueil, le roi eût bien voulu ne pas céder, puis, il lui en coûtait de laisser traiter en coupables des hommes qui avaient cru servir ses intérêts. On discuta longtemps les termes de la rétractation. Mais l'horizon politique, malgré de réels succès militaires, s'assombrissait; la religion souffrait de la situation dans plus de quarante diocèses et c'était une singulière contradiction que le roi, qui préparait la révocation de l'édit de Nantes, fût en révolte ouverte contre le chef de l'Église. Le 14 septembre 1693 donc, il écrivait au pape : « Je suis bien aise de faire savoir à Votre Sainteté, que j'ai donné les ordres nécessaires pour que les choses contenues dans mon édit du 22 mars 1682, touchant la déclaration faite par le clergé de France, à qui les conjonctures passées m'avaient obligé, ne soient pas observées. » Ce n'était point là une rétractation de principes, mais la suspension de l'exécution d'un édit. Quant aux évêques nommés depuis 1682, leur rétractation portait pour chacun : « Nous professons et nous déclarons que nous sommes extrêmement fâchés, et au delà de tout ce qu'on peut dire, de ce qui s'est fait dans l'assemblée susdite (de 1682), qui a souverainement déplu à Votre Sainteté et à ses prédécesseurs. Ainsi tout ce qui a pu être ordonné dans cette assemblée contre la puissance ecclésiastique et l'autorité pontificale, nous le tenons et nous déclarons qu'on doit le tenir pour non ordonné. De plus nous tenons pour non délibéré, tout ce qu'on a pu avoir pensé y avoir été délibéré au préjudice des églises; notre intention n'a pas été de décider quelque chose contre les droits de nos églises. » Louis XIV tint parole en ce qui concerna l'enseignement de la déclaration; malgré cela et si plus tard il sollicita du pape, comme d'une autorité dernière infaillible, la bulle *Unigenitus,* il n'en demeura pas moins pénétré des doctrines gallicanes comme le prouve son grand édit de 1695 sur la juridiction ecclésiastique. En tout cas, les parlements continuèrent à faire état de la déclaration de 1682.

VI. Les quatre articles de 1715 à 1870. — La déclaration de 1682 disparut comme le gallicanisme à l'état de doctrine — non à l'état de tendance — avec les décrets du concile du Vatican.

Le régalisme et l'épiscopalisme, qui en étaient le fond, reçurent un coup violent de la Révolution avec la constitution civile qui en est le triomphe et qui montra à quels excès ces deux doctrines peuvent conduire, avec les actes de l'autorité de Pie VII déposant les évêques et remaniant l'Église de France au moment du concordat. De 1715 à 1789, les parlements, dont le gallicanisme s'était pour ainsi dire fortifié de jansénisme, furent les défenseurs ardents de la déclaration de 1682. En 1766, sous le ministère Choiseul, Louis XV ordonna que les quatre articles de 1682 fussent de nouveau enseignés dans les séminaires et ils le furent en effet jusqu'à la Révolution. Mais ces articles s'étaient également répandus au dehors et le synode de Pistoie en 1786 osa les soutenir et les insérer dans son décret de la foi. Le 28 août 1794, Pie VI condamnait le synode, le décret et l'usage fait de la déclaration de 1682, dans la bulle *Auctorem fidei* : « L'on ne doit pas passer sous silence, y disait-il, cette insigne et frauduleuse témérité du synode, qui non seulement a osé prodiguer les plus grands éloges à la déclaration de l'assemblée gallicane de 1682, depuis longtemps improuvée par le siège apostolique, mais qui s'est permis, pour lui donner plus d'autorité, de la renfermer insidieusement dans un décret intitulé *De la foi,* d'adopter ouvertement les articles qu'elle contient et de mettre le sceau, par la profession publique et solennelle de ces articles, à tout ce que renferment les différentes parties de ce décret... c'est pourquoi nous réprouvons et condamnons l'adoption récente et accompagnée de tant de vices qui en a été faite dans le synode, comme téméraire, scandaleuse... et... comme grandement injurieuse à ce siège apostolique. »

On a vu à l'article Concordat, t. III, col. 760 sq., comment Bonaparte essaya de faire revivre dans les articles organiques, avec toutes les libertés gallicanes, l'enseignement des quatre articles et comment, dans ses luttes avec le pape, il essaya de l'amener à accepter les quatre articles et pour ainsi dire à leur prêter serment. Avec la Restauration les choses tombèrent dans l'oubli, mais en 1824, sous le ministère Villèle, un décret royal ordonna de reprendre dans les séminaires l'enseignement des quatre articles. Cette ordonnance provoqua les colères de bon nombre d'évêques. Voir Clermont-Tonnerre, t. III, col. 236. Mais dans cette période, le plus redoutable adversaire de la déclaration de 1682 fut Lamennais, en particulier dans son livre, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil,* in-8°, Paris, 1826. On demandait dès lors aux professeurs nouveaux, que les évêques nommaient dans leurs séminaires, de signer l'engagement d'enseigner les quatre articles. La tactique générale fut de ne pas répondre à cette mise en demeure et le gouvernement n'insistait pas. On cessa sous le second empire de faire cette demande. Les luttes entre ultramontains et gallicans recommencèrent avec intensité autour du *Manuel de droit ecclésiastique français* de Dupin aîné, en 1844, et plus tard à propos du concile du Vatican.

Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, dans les *Mémoires du clergé,* 12 in-fol., Paris, 1716; *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France depuis 1560 jusqu'à présent,* 9 in-fol., Paris, 1767-1780; Cherubini, *Magnum bullarium romanum,* 19 tom. en 12 vol., Luxembourg, 1727-1742; Mention, *Documents relatifs aux rapports du clergé avec la papauté de 1682 à 1716,* in-8°, Paris, 1893; Berthier, *Innocentii P. P. XI epistolæ ad principes,* etc., Rome, 1889 sq.; Depping, *Correspondance administrative,* t. IV; Clément, *Lettres, instructions et mémoires de Colbert,* 7 vol. en 10 tom. in-4°, Paris, 1861-1865; Hanotaux, *Rome,* dans le *Recueil des instructions données aux ambassadeurs de France,* Paris, 1888, t. I; Pierre Pithou, *Les libertés de l'Église gallicane,* in-4°, Paris, 1594; Pierre Dupuy, *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane,* 3 in-fol., Paris, 1639, 1651, 1731; Guy Coquelle, *Traité des libertés de l'Église gallicane,* 2 in-fol., Bordeaux, 1703; Durand de Maillane, *Les libertés de l'Église gallicane,* 5 in-4°, Lyon, 1771; Ellies du Pin, *De potestate ecclesiastica et temporali sive de-*

claratio cleri gallicani, in-4°, Mayence, 1788; Isambert, *Recueil des anciennes lois françaises de 420 à 1789*, 29 in-8°, Paris, 1822-1827; les Lettres et mémoires du temps, notamment les *Lettres* de Bossuet dans ses *Œuvres*, édit. Lachat, 31 in-8°, Paris, 1875, t. XXVI-XXX; le P. Rapin, *Mémoires*, édit. Aubineau, 3 in-8°, Paris, 1865; Ledieu, *Mémoires*, édit. Guettée, 4 in-8°, Paris, 1856; Legendre, *Mémoires*, édit. Roux, in-8°, Paris, 1863; Joseph de Maistre, *Du pape*, in-8°, Paris, 1819; *De l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1821; Grégoire, *Essai historique sur les libertés de l'Église gallicane*, in-8°, Paris, 1818; Bausset, *Histoire de Bossuet*, 4 in-8°, Versailles, 1814-1819; Desmarais, *Histoire des démêlés de la cour de France avec la cour de Rome*, in-4°, Paris, 1706; Tabaraud, *Histoire critique de l'assemblée générale du clergé de France en 1682*, in-8°, Paris, 1826; Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé de 1682*, in-8°, Paris, 1869; 2e édit., 1877; *Le pape Alexandre VIII et Louis XIV*, in-8°, Paris, 1870; Loyson, *L'Assemblée générale du clergé de France de 1682*, in-8°, Paris, 1870; Michaud, *Louis XIV et Innocent XI*, 4 in-8°, Paris, 1882-1883; Guarnacci, *Vitæ et res gestæ Romanorum pontificum et cardinalium a Clemente X usque ad Clementem XI*, 2 in-fol., Rome, 1751; Buonamici, *De vita et rebus gestis Innocentii XI*, Rome, 1776; Ranke, *Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, 3 in-8°, Berlin, 1836, t. III; Clément, *Histoire de Colbert*, 2 in-8°, Paris, 1874; Rousset, *Histoire de Louvois*, 4 in-8°, Paris, 1863; Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, in-12, Berlin, 1752; Gaillardin, *Histoire du règne de Louis XIV*, 5 in-8°, Paris, 1871-1875; le t. VI de l'*Histoire générale*, publiée sous la direction de MM. Lavisse et Rambaud; le t. VII de l'*Histoire de France*, publiée sous la direction de M. Lavisse, et en général les Histoires de Louis XIV.

C. CONSTANTIN.

1. DÉCRET. En matière ecclésiastique, le mot décret a conservé un sens très général qu'il a perdu depuis plus d'un siècle dans le langage des juristes. Ces derniers l'emploient exclusivement pour désigner certains actes du pouvoir exécutif, par opposition aux actes législatifs et aux sentences judiciaires. Or, en droit canonique, le décret est, au contraire, soit un acte législatif, soit un acte judiciaire. Les *motu proprio*, rescrits, indults, etc., constitueraient plutôt la catégorie des actes administratifs auxquels on réserve en droit français le nom de décret. L'assimilation n'est d'ailleurs pas possible d'une manière absolument exacte, la séparation des pouvoirs n'existant pas dans les curies ecclésiastiques.

La loi ecclésiastique, quel que soit le législateur, concile général, pape, évêque, se présente toujours comme un décret. Les lois promulguées par le concile de Trente sont des décrets, celles que le pape promulgue soit par lui-même au point de vue doctrinal, soit par les Congrégations romaines, Saint-Office, S. C. du Concile, des Évêques et Réguliers, des Rites, etc., au point de vue disciplinaire, sont des décrets. Une ordonnance d'un évêque ou d'un prélat régulier, si elle a force de loi, constitue un décret. Les règlements ou statuts des chapitres généraux des ordres religieux sont aussi des décrets quand ils ont force de loi, de même pour les statuts des chapitres séculiers.

Au point de vue judiciaire, on appelle décret tout jugement qui n'est pas le jugement définitif : précepte du juge destiné à pourvoir au provisoire, à organiser l'instance, à déclarer close l'enquête et à en permettre la communication aux parties intéressées (publication de l'enquête). Dans l'ancien droit français, certains jugements préliminaires rendus contre un accusé, pour le faire comparaître, pour vendre ses biens, etc., portaient ainsi le nom de décrets. Le droit ecclésiastique a conservé l'usage du mot décret là où les jurisconsultes modernes se servent des termes : jugement avant faire droit, jugement interlocutoire, préparatoire, provisoire, jugements sur requête, ordonnances de référé, etc.

P. FOURNERET.

2. DÉCRETS. Le mot a été employé au moyen âge dans le sens de collection de textes canoniques, et il s'applique encore dans ce sens par antonomase au décret de Gratien (voir GRATIEN), qui constitue la première partie du *Corpus juris canonici*. Parmi les compilations canoniques qui furent faites au nombre de quarante environ, depuis le IXe siècle jusqu'au temps de Gratien, deux très importantes portent le nom de Décret. Elles sont l'œuvre de Burchard de Worms et d'Yves de Chartres.

1° Les vingt livres de Burchard, évêque de Worms. Cette vaste compilation, composée entre 1012 et 1023 (*Decretum magnum Decretorum volumen*), s'appela au moyen âge le Brocard, par corruption du nom de son auteur. L'ouvrage dépend de Réginon. On y trouve des règles de droit sous une forme énergique, concise, facile à retenir (brocards). C'est d'ailleurs une compilation générale de science ecclésiastique destinée à l'instruction pratique des clercs du diocèse de Worms, plutôt qu'une collection proprement canonique. Voici les matières des vingt livres du décret de Burchard : l. I, le pape, le patriarche, le métropolitain, l'évêque, le synode, le juge; l. II, le clergé; l. III, les églises et les dîmes; l. IV-XIV, les sacrements; l. XV, les devoirs des laïques; l. XVI-XVIII, les délits et les peines; l. XIX, *corrector* ou *medicus*, est un pénitentiel; le l. XX, *De contemplatione*, est un traité de philosophie et de théologie. Burchard a utilisé sans discernement les apocryphes d'Isidore Mercator, ainsi que les faux capitulaires de Benoît Lévite. Ce défaut de critique est d'autant plus dangereux pour le lecteur moderne qu'il n'existe pas d'édition critique du décret de Burchard de Worms. On doit reconnaître que cet auteur, malgré ses imperfections, a ouvert la voie à Gratien sur un point très important, en travaillant à résoudre les antinomies des textes canoniques, *concordantia discordantium canonum*. Ce fut, avant le Décret de Gratien, le manuel canonique le plus répandu.

2° Le décret d'Yves de Chartres († 1117) semble avoir été un travail préparatoire à la *Panormie*. C'est une compilation assez peu ordonnée des documents disciplinaires recueillis jusque-là par différents auteurs. L'ouvrage dépend surtout de Burchard de Worms. Ce qui en fait l'intérêt est l'introduction d'un certain nombre de lois tirées des compilations de Justinien, dans un document antérieur aux grands travaux de l'école de Bologne sur le droit romain. Voir YVES DE CHARTRES.

On trouve le décret de Burchard de Worms dans une édition de Paris, 1549, reproduite *P. L.*, t. CXL, col. 537-1020 sq. Une autre édition a été donnée à Cologne en 1548. Le l. XIXe, qui contient un traité pour l'administration de la pénitence, a été réimprimé par Wasserschleben, *Bussordnungen der abendländischen Kirche*, 1851, p. 624. Il existe un manuscrit contemporain de Burchard à la bibliothèque de l'université de Fribourg-en-Brisgau. Cf. Ph. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen*, § 29, Ratisbonne, 1892.

Le décret d'Yves de Chartres se trouve dans les *Opera omnia*, édités à Paris en 1647 par le génovefain Fronto. Malgré son titre, cet in-folio ne contient pas la Panormie. Migne a reproduit le décret et la Panormie, *P. L.*, t. CLXI, col. 47-1022. Cf. *ibid.*, col. XLIX-LXVVIII, 41-47. Voir aussi A. Theiner, *Ueber Ivo's vermeintliches Decret*, Mayence, 1832; P. Fournier, *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1896 et 1897.

P. FOURNERET.

1. DÉCRÉTALES. — I. Définition et divers sens du mot. II. Recueils ou collections. III. Ces collections, sources théologiques.

I. DÉFINITION ET DIVERS SENS DU MOT. — On nomme décrétales (*decretale constitutum, decretalis epistola*) des ordonnances ou constitutions des papes, ayant une portée générale soit pour l'Église entière, soit au moins pour une de ses parties notables, une ou plusieurs provinces ecclésiastiques. Dans le langage commun des canonistes, on donne le nom de *constitution* ou *décret* aux ordonnances faites *motu proprio*, et l'on réserve celui de *décrétales* aux ordonnances d'ordre général faites en réponse à des demandes ou

consultations, le nom de *rescrit* désigne les constitutions ayant pour objet des personnes privées ou des causes d'ordre particulier. Les termes *bulle* ou *bref* indiquent seulement la forme extérieure dans laquelle sont envoyés les lettres, décrétales, rescrits, etc. Voir ces mots.

A l'origine, le terme décrétale avait un sens plus étendu : il ne désignait pas seulement les ordonnances des papes, mais encore celles des évêques. Il avait aussi des synonymes, comme *constitutum, auctoritas*. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts*, p. 228.

Le premier document, semble-t-il, où le mot *décrétale* paraisse avec le sens que nous lui donnons, pour désigner les ordonnances des papes, est la lettre du pape Sirice à l'évêque Himerius de Tarragone, où il dit : *ad servandos canones et tenenda* DECRETALIA *constituta magis ac magis incitamus*. Maassen, *op. cit.*, p. 230.

Enfin le mot a reçu dans la suite un nouveau sens : il désigne parfois le recueil lui-même des décrétales.

II. RECUEILS OU COLLECTIONS. — 1° *Antérieurs à Gratien*. — Provenant du chef suprême de l'Église, les décrétales des papes avaient une très grande importance, et les mêmes cas se représentant plus ou moins identiques partout et donnant lieu aux mêmes difficultés, les réponses pontificales étaient souvent communiquées d'église à église. Bientôt on jugea utile d'en faire des collections ou recueils aussi complets que possible.

De ces collections, les unes générales, les autres particulières, quelques-unes sont à peine connues, d'autres ont été célèbres. Voir l'historique dans Maassen, *op. cit.* Nous citerons seulement celle de Denys le Petit, avec ses formes ou ses modifications postérieures, la collection de Quesnel, l'*Hispana*, celle des Fausses Décrétales; on en trouvera une liste, pour celles qui ont paru avant le milieu du IXe siècle par exemple, dans Maassen, *op. cit.* A partir de cette date, les collections qui étaient plutôt disposées dans l'ordre chronologique, prennent un ordre systématique, par matières, et visent à devenir de plus en plus complètes. On cite parmi elles la *Collectio Anselmo dedicata*, celle de Réginon de Prüm, le *Decretum* de Burchard de Worms et celui d'Yves de Chartres, voir DÉCRETS, col. 206, la *Collectio Anselmi*, celles du cardinal Deusdedit, de Bonizon, celle de Saragosse, le *Polycarpus*, etc. Toutes furent dépassées et remplacées par celle de Gratien : *Concordia discordantium canonum*, plus tard communément nommée le Décret. Voir GRATIEN.

2° *Postérieurs à Gratien*. — 1. *Antérieurs à Grégoire IX*. — Le *Decretum* de Gratien exerça dans le domaine des études canoniques une influence féconde, et ce renouveau eut pour conséquence naturelle des discussions de cas plus juridiques, plus cohérentes, des appels au pape plus nombreux. En même temps, et pour d'autres causes encore, le pouvoir des papes était appelé à s'exercer davantage; quand ces papes étaient des hommes et des canonistes comme Alexandre III et Innocent III, leurs décrétales, s'élevant au-dessus du cas terre à terre qu'on leur avait présenté, avaient une portée plus haute et pour ainsi dire universelle, elles étaient plus demandées; aussi le registre d'Alexandre III, par exemple, ne contient pas moins de 3939 numéros et celui d'Innocent III plus de 5000. D'autre part, les deux conciles de Latran de 1179 et de 1215 prirent des décisions très importantes et d'une fréquente utilité pratique. Il faudrait s'étonner si ces textes n'eussent pas été recueillis et ajoutés au Décret.

La première collection que l'on adjoignit ainsi au *Decretum* fut l'*Appendix concilii Lateranensis*. Divisée en 50 parties (*partes*) et 537 chapitres, et mise au point grâce à plusieurs recensions successives, elle contient, avec les statuts de Latran (1179), d'autres pièces, par exemple des décrétales des papes, des canons de conciles, tels que celui de Tours de 1163. Elle fut imitée par d'autres collections moins connues : la *Collectio Bambergensis*, la *Collectio Lipsiensis*, la *Collectio Casselana*, distribuées toutes en division à deux degrés : *partes, libri* ou *tituli* et *capita*.

Une nouvelle collection, plus méthodique, fut faite par un des canonistes les plus célèbres de l'époque, Bernard de Pavie (*Bernardus Papiensis* ou simplement *Papiensis*). Nommée d'abord, *Breviarium extravagantium*, ou par son auteur, *Libellus extravagantium* et ailleurs *Decretales et extravagantia* (*Vagantia* [*decreta*] *extra* [*Decretum*]), elle est désignée plus communément aujourd'hui sous le nom de *Compilatio Ia*. Le dessein du compilateur était, comme celui de ses devanciers, de compléter Gratien. Mais ce qui le distingue d'eux tous et lui donne une importance hors de pair, c'est l'ordre dans lequel il distribua sa matière : il la répartit en une division à trois degrés : livres, titres, chapitres. Les livres étaient au nombre de cinq dont la Glose exprima l'ordre et l'objet dans l'hexamètre bien connu :

Judex, judicium, clerus, connubia (sponsalia), crimen;

le Ier traitant de la personne et des devoirs du juge, le IIe du jugement et de la procédure, le IIIe de l'état des clercs et des moines, le IVe du mariage, le Ve des crimes et délits. Dans ces cinq livres on avait réuni, sous 152 titres, 932 chapitres. Malgré cette masse de documents, la compilation restait dans des limites convenables : l'auteur, afin d'alléger son œuvre, avait fait des coupures dans les documents très nombreux, patristiques, conciliaires, etc., dont il s'était servi : il n'en insérait que la partie qu'il jugeait nécessaire, en omettant tout le reste; les omissions étaient indiquées par le renvoi : *et infra*. La collection parut après 1191, lorsque Bernard avait déjà échangé la prévôté de Pavie contre l'évêché de Faenza.

Nous nous sommes un peu étendu sur cette compilation, à cause de l'influence prépondérante qu'elle exerça sur les suivantes et en particulier sur celle de Grégoire IX. Quoiqu'elle ne fût qu'une œuvre privée et sans caractère officiel, elle servit de texte pour les leçons et fut commentée par les maîtres qui l'entourèrent de gloses. Aussi, de ce jour, les canonistes, jusque-là nommés *décrétistes*, reçurent parfois le nom de *décrétalistes*. La citation des textes, quand on y renvoyait, se faisait en indiquant le chapitre, suivi du mot *Extra* ou simplement X et de l'énoncé du titre.

L'exemple de Bernard fut imité. Ses successeurs continuèrent son œuvre en colligeant les textes qui lui avaient échappé en même temps que les décrétales nouvelles et l'on eut, dans l'ordre chronologique, les *Compilationes IIIa, IIa, IVa* et *Va*, pour ne mentionner que celles-là. Deux d'entre elles eurent un caractère officiel, la *Compilatio IIIa*, envoyée par Innocent III lui-même à l'université de Bologne, afin qu'elle servît *tam in judiciis quam in scholis*, bulle *Devotionis vestræ* (28 décembre 1210), et la *Compilatio Va*, envoyée aussi par Honorius III à l'illustre canoniste Tancrède, alors archidiacre de Bologne, avec l'ordre *quatenus eis solemniter publicatis, absque ullo scrupulo dubitationis utaris, et ab aliis recipi facias, tam in judiciis quam in scholis*. Bulle *Novæ causarum*, de 1226 ou 1227. Toutes ces collections étaient faites sur le modèle de celle de Bernard de Pavie.

L'un des motifs qui avaient poussé Innocent III à donner sa compilation et à l'envoyer à l'université de Bologne, c'était d'exclure une compilation faite par Bernard de Compostelle qui contenait des décrétales rejetées par la curie romaine. Mais toutes les difficultés n'étaient pas exclues de ce fait. Grégoire IX a marqué lui-même en termes concis les défauts de toutes ces

collections qui se succédaient sans se remplacer absolument : l'incommodité d'avoir recours à plusieurs ouvrages à la fois trop semblables (par l'accumulation des mêmes textes) et trop divers (par l'insertion de textes parfois contradictoires); d'où résultait l'incertitude sur la valeur juridique des sentences portées d'après ces décrétales.

2. *Les Décrétales de Grégoire IX.* — A peine monté sur le trône pontifical où son grand âge ne permettait pas au pape octogénaire l'espoir de longues années, Grégoire IX voulut porter remède à ces défauts et mettre dans cette confusion un peu d'unité. En 1230, il chargea son chapelain et pénitencier, le dominicain Raymond de Pennafort, déjà renommé comme *doctor decretorum*, de faire une nouvelle collection destinée à remplacer toutes les autres. Non seulement on obtiendrait l'unité matérielle en remplaçant les *Quinque compilationes* par une seule, mais on lui donnerait l'unité intérieure d'une procédure logique et cohérente, soit en supprimant les textes anciens, soit même en les modifiant, et le tout serait mis au point par l'insertion des nouvelles décrétales parues.

Raymond se mit à l'œuvre aussitôt. Afin de ne pas troubler des habitudes reçues, il conserva, des compilations existantes, tout ce qui pouvait être maintenu, le cadre, la division en cinq livres subdivisés en titres et en chapitres. Plus encore, il admit dans la sienne tous les titres de la *Compilatio I^a^*, 10 de la *II^a^*, 17 de la *III^a^*, 1 de la *IV^a^*; il n'en ajouta que cinq nouveaux. Le total donnait 185 titres divisés en 1971 chapitres, desquels 1766 venaient des compilations précédentes; 196 étaient l'apport du pape régnant, et 65 d'entre eux, composés sur la demande de Raymond, avaient pour but de trancher les questions controversées. Comme ses prédécesseurs, et en particulier Bernard de Pavie, l'auteur avait visé à la brièveté et omis tout ce qui ne lui paraissait pas nécessaire à la solution (entre autres l'exposé du cas qui avait été soumis au pape, les *species facti*); les passages omis sont connus sous le nom de *partes decisæ* et ils sont indiqués, comme dans Bernard, par le renvoi : *et infra*.

Raymond de Pennafort n'avait pas visé à faire une œuvre originale. En prenant les textes connus, il ne remonta pas aux sources et se contenta de les insérer comme les donnaient les *Quinque compilationes*. Ces textes provenaient de la sainte Écriture, des canons des apôtres, des conciles, depuis celui de Sardique jusqu'au IV^e^ de Latran (1215), des décrétales pontificales, depuis Boniface I^er^ jusqu'à Grégoire IX, des Pères de l'Église, des *ordines romani*, des pénitentiels, des lois civiles; quelques Fausses Décrétales alors reçues y entrèrent aussi. A l'intérieur de chaque titre il disposait ordinairement les chapitres dans l'ordre chronologique, ce qui existait déjà, au moins en partie, dans quelques-unes des compilations précédentes, par exemple celle de Bernard. Mais, comme ses devanciers aussi, il ne se priva pas de mettre en morceaux des constitutions pontificales afin de répartir ces pièces dans les divers titres ou chapitres où elles pouvaient être utiles : c'est ainsi que l'on voit la constitution *Pastoralis officii* d'Innocent III divisée en treize morceaux. Mieux encore, non content des décisions nouvelles qu'il obtenait du pape afin de trancher certaines difficultés, il employait d'autres moyens que nous trouverions aujourd'hui moins acceptables, mais que les anciens, Justinien, par exemple, avaient admis, comme les modifications de textes ou des interpolations.

Le nouveau compilateur mena son œuvre avec une grande activité. Dans le bref espace de quatre ans, la nouvelle collection était achevée. La bulle *Rex pacificus* (insérée dans toutes les éditions en tête des décrétales) du 5 septembre 1234, envoyée de Spolète aux universités de Paris et de Bologne, donnait à l'œuvre de Raymond de Pennafort le caractère d'une collection officielle : elle seule serait enseignée dans les écoles et employée dans les cours ecclésiastiques, et il était interdit d'en faire une nouvelle sans l'autorisation du saint-siège : *Volentes igitur, ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis præsumat aliam facere, absque auctoritate sedis apostolicæ speciali.*

Le pape fut obéi. La nouvelle collection, que l'on nommait, à défaut d'un titre officiel donné par le pontife, tantôt *Pentateuchus*, tantôt et plus communément *Extravagantium liber*, servit de texte à l'enseignement des écoles et fut l'objet de gloses et commentaires désignés sous le nom de *Summæ, Distinctiones, Notabilia, Casus, Margaritæ*. Ces gloses furent nombreuses et plusieurs très renommées, parmi lesquelles on peut mentionner l'*Apparatus* d'Innocent IV, la *Summa* d'Henri de Suse plus connu sous le nom de son titre cardinalice *Hostiensis*, la *Glossa ordinaria* complétée et achevée par Johannes Andreae, les *Lecturæ* de Panormitanus.

On a dit plus haut que la collection avait une valeur de collection officielle. Les textes qu'elle contenait, quelle qu'en fût l'origine ou l'authenticité historique, avaient, de par la volonté du pape, force de loi. Le législateur donnait ainsi une authenticité à tout ce que contenaient les cinq livres. Même, on pouvait désormais invoquer comme lois non seulement le texte de chaque chapitre, mais celui des titres dont l'énoncé donnait un sens complet, ceux-ci par exemple : *Ut lite non contestata non procedatur ad testium receptionem vel ad sententiam definitivam*, l. II, tit. VI; *Ne sede vacante aliquid innovetur*, l. III, tit. IX; *De magistris, et ne aliquid exigatur pro licentia docendi*, l. V, tit. V; *De simonia, et ne aliquid pro spiritualibus exigatur vel promittatur*, l. V, tit. III. Par là, cette collection se distinguait nettement de celle de Gratien, par exemple, où les textes n'avaient originairement d'autre valeur juridique que celle de la source authentique.

Par contre, rien n'était changé, naturellement, à la valeur historique des documents cités : la volonté du pape ne pouvait faire que les pièces apocryphes, s'il s'en rencontrait, ne demeurassent pas apocryphes historiquement.

Quant à la manière de citer, on appliqua aux Décrétales de Grégoire IX le mode usité pour les compilations antérieures et que réclamait le titre même d'*Extravagantes* qu'on lui donna longtemps : on renvoyait aux textes en citant le numéro d'ordre et les premiers mots du chapitre, ou l'un ou l'autre seulement, suivi des initiales *Extra* ou bien X, du numéro du livre et du titre ou de son numéro d'ordre dans le livre; ainsi, par exemple, le c. *Omnis utriusque sexus* du IV^e^ concile de Latran sur la confession annuelle et la communion pascale était indiqué : c. 12, *Omnis utriusque sexus*, ou c. 12, ou c. *Omnis utriusque sexus*, X, *De pœnitentiis et remissionibus*, ou bien X, V, XXXVIII.

Une œuvre destinée ainsi à l'usage quotidien eut, dès l'invention de l'imprimerie, des éditions nombreuses : on en a compté plus de quarante depuis 1473, date de la première, jusqu'à l'an 1500. En 1580, le texte souvent corrompu, fut soumis à une revision officielle, par les ordres de Grégoire XIII; le pontife en confia la charge aux *Correctores romani*, Franciscus Pegna et Sixtus Fabri, qui venaient de remplir le même office pour le Décret de Gratien : deux ans après, en 1582, l'édition corrigée paraissait sous le titre : *Decretales D. Gregorii IX suæ integritati una cum glossis restitutæ*. Quelques années auparavant (1570), Le Conte (Contius) publiait à Anvers une édition dans laquelle il avait réintégré à leur place les *partes decisæ*. A partir de 1661, la plupart

des éditions bâloises du *Corpus juris* donnèrent ces *partes decisæ,* mais en les renvoyant à la fin de chaque chapitre; toutefois ce ne fut que dans l'édition de J. H. Böhmer (1747) que l'on vit se faire jour la pensée de remonter aux sources afin de restituer leur texte authentique; l'édition de Richter (1839) apporta de nouvelles améliorations; l'édition de Friedberg (1881) semble seule donner enfin satisfaction aux exigences de la critique.

3. *Les collections postérieures à Grégoire IX.* — Après la bulle *Rex pacificus,* le rôle de la papauté continua de grandir et son influence de s'étendre; les nombreuses décrétales, données en réponse aux questions posées de toute part, furent recueillies encore plus fidèlement. On peut lire dans Schulte la liste de ces collections; plusieurs d'entre elles eurent un caractère officiel, comme celle d'Innocent IV dont les textes étaient destinés à être insérés dans la compilation de Grégoire IX: elle fut envoyée, elle aussi, aux universités de Paris et de Bologne avec l'ordre de s'en servir à l'exclusion de toute autre; ainsi encore celle de Grégoire X, envoyée avec les mêmes prescriptions aux universités de Paris, Bologne et Padoue; celle de Nicolas III, adressée à l'université de Paris.

Les mêmes difficultés, qui avaient rendu nécessaire la compilation de Raymond de Pennafort après les collections officielles d'Innocent III et d'Honorius III, inspirèrent à Boniface VIII de publier un nouveau recueil qui dispensât des précédents. Il en confia la préparation à trois canonistes, un Italien, Richard de Sienne, et deux Français, Guillaume de Mandagout et Bérenger Frédoul; l'œuvre nouvelle reçut le nom de *Sexte.* Voir ce mot.

A son tour, Clément V estima utile de continuer l'œuvre de son prédécesseur. Il fit réunir ses décrétales et les décisions du concile de Vienne. La collection ne parut toutefois qu'après sa mort, par les soins de Jean XXII son successeur. Voir CLÉMENT V, t. III, col. 68.

Pour les Extravagantes communes et celles de Jean XXII, voir EXTRAVAGANTES.

Nous terminerons par quelques indications sur deux collections sans valeur officielle et néanmoins intéressantes, qui portent toutes deux le même titre : *Liber septimus Decretalium.* La première fut une œuvre privée : c'est le *Liber septimus* du canoniste lyonnais Pierre Matthieu, qui y réunit les décrétales des papes, à partir de Sixte IV, auquel s'arrêtaient les Extravagantes communes, jusqu'à Sixte-Quint. Elle parut à Lyon en 1590. Divisée comme les précédentes en livres, titres et chapitres, elle est annexée à la suite des autres dans presque toutes les éditions du *Corpus juris* depuis 1590. Voir t. II, col. 1245-1246. La deuxième collection, entreprise sur l'ordre de Grégoire XIII et confiée par Sixte V au cardinal Pinelli, était destinée à devenir officielle. Clément VIII, qui y avait travaillé étant cardinal, voulait en faire un recueil semblable à ceux de Grégoire IX, Boniface VIII, etc. Mais diverses considérations empêchèrent de lui donner la promulgation nécessaire, celle-ci en particulier, que la nouvelle collection serait sans doute l'objet de gloses et de commentaires comme les précédentes; or, comme elle contenait les décrets du concile de Trente, la publication de ces gloses serait en contradiction avec la bulle *Benedictus Deus,* qui interdit aux particuliers *in decreta concilii commentarios et interpretationes suas edere.* Aussi le volume imprimé en 1598 ne reçut aucune publicité, et il était à peu près inconnu, lorsque Franz Sentis l'édita de nouveau en 1870 sous ce titre : *Clementis papæ VIII Decretales quæ vulgo nuncupantur liber septimus Decretalium.*

III. CES COLLECTIONS, SOURCES THÉOLOGIQUES. — Bien qu'elles soient de leur nature collections canoniques, les décrétales intéressent les théologiens, soit parce qu'elles contiennent plusieurs textes dogmatiques des conciles, en particulier dans le titre *De summa Trinitate et fide catholica,* qui ouvre la série des textes, soit par suite de l'union qui existe naturellement entre les applications de la loi canonique et les principes dogmatiques qui l'inspirent.

La bibliographie des Décrétales est très nombreuse; on mentionnera ici seulement les ouvrages modernes les plus utiles : A. Theiner, *Disquisitiones criticæ,* Rome, 1836; Phillips, *Kirchenrecht,* t. IV; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen Rechts,* Gratz, 1870, t. I; Laspeyres, *Bernardi Papiensis Faventini episcopi summa Decretalium,* Ratisbonne, 1860; Aem. Friedberg, *Prolegomena,* dans son édition du *Corpus juris,* t. II; Id., *Quinque compilationes antiquæ necnon collectio canonum Lipsiensis,* Leipzig, 1882; Fr. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts,* Stuttgart, 1875, t. I et II; Fr. Laurin, *Introductio in Corpus juris canonici,* Fribourg-en-Brisgau, 1889; A. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique,* 1887; P. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen,* 2e édit., Ratisbonne, 1892.

A. VILLIEN.

2. DÉCRÉTALES (LES FAUSSES). — I. Nom. II. Division. III. Date de la collection. IV. But. V. Patrie. VI. Influence sur la discipline ecclésiastique.

I. NOM. — On donne le nom de Fausses Décrétales à une collection canonique, divisée en trois parties, contenant des décrétales des papes et des canons des conciles, qui parut vers le milieu du IXe siècle.

On la qualifie aussi de pseudo-Isidorienne, parce que le compilateur s'attribue le nom d'Isidore. Sa préface, en effet, commence par ces mots : *Isidorus Mercator servus Christi,* et le titre qui la précède est ordinairement : *Incipit præfatio* SANCTI ISIDORI *libri hujus.* Le nom d'Isidore a été pris en souvenir de saint Isidore de Séville, la nouvelle collection se présentant comme une édition améliorée et augmentée d'une collection plus ancienne de décrétales et de conciles, dite *Hispana,* mise naturellement sous le patronage du plus célèbre des évêques d'Espagne dans les siècles passés, saint Isidore de Séville. Quant au nom de *Mercator* — on trouve parfois *Peccator,* ou même *Mercatus* — viendrait, dit M. Paul Fournier, après Hinschius, « de l'utilisation faite par Isidore de deux passages de Marius Mercator. » *Étude sur les Fausses Décrétales,* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1906, p. 34, note.

II. DIVISION. — La collection se divise, comme nous l'avons dit, en trois parties.

La Ire contient : 1° la préface du pseudo-Isidore, destinée à recommander son livre; 2° deux lettres apocryphes, l'une de l'évêque Aurelius de Carthage au pape Damase pour lui demander le recueil des décrétales des papes qui l'ont précédé, l'autre, la prétendue réponse de Damase; 3° l'*Ordo de celebrando concilio,* édition d'une pièce authentique, le canon 4 du IVe concile de Tolède augmentée de prières; 4° une table des canons des apôtres, des décrétales des papes jusqu'à Melchiade et l'indication des conciles : *Breviarium canonum apostolorum et primorum a sancto Clemente usque ad sanctum Silvestrum atque diversorum conciliorum...*; 5° une lettre (fabriquée aussi) de saint Jérôme au pape Damase, pour demander le récit des faits et gestes des premiers papes; 6° les canons des apôtres, au nombre de cinquante; 7° soixante lettres ou décrétales apocryphes des papes, de saint Clément à saint Melchiade, toutes fabriquées par le pseudo-Isidore, à l'exception des deux lettres de Clément *ad Jacobum fratrem Domini :* la première vient d'une source grecque et fut traduite en latin par Rufin, le compilateur n'a pu s'empêcher d'y joindre un complément; la deuxième se trouve également dans les collections antérieures, le pseudo-Isidore l'a complétée aussi à sa fantaisie.

La IIe partie contient les textes d'un certain nombre

de conciles précédés de quelques nouvelles pièces apocryphes, qui sont : 1° une brève dissertation *de primitiva Ecclesia et synodo Nicæna,* composée par le pseudo-Isidore ; 2° l'*exemplar constituti domni Constantini imperatoris,* contenant en particulier la fameuse donation de Constantin, antérieure de plus d'un demi-siècle à l'éditeur de la compilation ; 3° quelques lignes seulement, empruntées à l'*Hispana,* sous le titre : *Quo tempore actum sit Nicænum concilium ;* 4° une *præfatio Nicæni concilii,* qui se lit déjà, à l'exception de quelques passages que le prétendu Isidore prit dans Rufin, dans une collection antérieure dite collection de Quesnel, du nom de son premier éditeur ; 5° une autre et courte préface en cinq distiques, tirée, celle-ci, de la collection *Dionysio-Hadriana ;* viennent enfin tous les conciles de la *Collectio Hispana,* auxquels on a ajouté, à la suite du IV^e^ concile de Tolède, les autres du V^e^ au XIII^e^. L'ensemble est authentique à quelques exceptions près. Ces exceptions sont : *a*) l'*Epistola formata Attici episcopi Constantinopolitani,* empruntée probablement à l'*Hispana,* insérée après les conciles grecs ; *b*) l'*Epistola Aurelii Mizoniique,* insérée après les titres des canons du I^er^ concile de Carthage, tirée de la collection de Quesnel ; *c*) l'interpolation du mot *chorepiscopos* dans les premières lignes et les derniers mots du canon 7 du II^e^ concile de Séville, interpolation qui paraît bien être du pseudo-Isidore.

La III^e^ partie reprend les décrétales des papes : *Item incipiunt capitula Decretalium venerabilium apostolicorum sanctæ Romanæ sedis Ecclesiæ,* à l'image de ce qui formait la seconde partie de la collection *Hispana,* et comprend les décrétales des papes, de saint Silvestre à saint Grégoire le Grand, avec quelques décrets de Grégoire II. De cette longue série de textes, un tiers environ est apocryphe ; mais il n'entre pas dans le plan de ce dictionnaire d'en exposer le long et minutieux détail : on le trouvera dans l'édition qu'a faite de toute la collection P. Hinschius. Tout ce qu'il convient de dire, c'est que les treize premières décrétales, jusqu'au pape Damase, sont apocryphes ; apocryphes aussi en entier celles d'Anastase I^er^, Sixte III, Jean I^er^, Félix IV, Boniface II, Jean II, Agapit, Silvère, Pélage I^er^, Jean III, Benoît I^er^, Pélage II ; apocryphes en partie celles de Damase, Léon le Grand, Symmaque, Vigile et Grégoire le Grand. Nous ne pouvons pas entrer non plus dans le détail des classes et des sous-classes de manuscrits que Hinschius a reconnues et entre lesquelles il répartit les diverses éditions non imprimées qui nous sont parvenues.

III. Date de la collection. — La question que nous devrions logiquement examiner serait celle-ci : quel est l'auteur de cette compilation ? Avouons tout de suite qu'on l'ignore, que les identifications proposées reposent trop sur de pures hypothèses et que leurs auteurs ne les émettent qu'avec la plus extrême réserve. Aussi s'est-on attaché surtout à fixer la date de l'œuvre et le but que le compilateur a poursuivi.

Le recueil n'est pas daté. On peut néanmoins serrer d'assez près l'époque précise où il parut. « Il est certain, dit M. P. Fournier, *op. cit.,* p. 302, que Loup, abbé de Ferrières, cite une décision des Fausses Décrétales, attribuée au pseudo-Melchiade, dans une lettre ou dans un projet de lettre adressé en 858 au pape Nicolas I^er^. Il est non moins certain que plusieurs textes des Fausses Décrétales sont cités dans la lettre synodale écrite en 857 au nom du roi Charles le Chauve par le concile de Quierzy. » Il y a plus. Une citation indubitable des Fausses Décrétales se trouve dans les statuts donnés par Hincmar de Reims à son diocèse et promulgés le 1^er^ novembre 852. Les efforts que certains auteurs ont faits pour détacher des statuts la citation empruntée au pseudo-Isidore n'ont pas été couronnés de succès et la date du 1^er^ novembre 852 reste unanimement acceptée. La collection était donc certainement compilée avant cette date. L'était-elle depuis longtemps ? Il est plus malaisé de fixer la date précise ; mais on peut affirmer qu'elle est postérieure aux capitulaires de Benoît Lévite. De l'avis commun des historiens, les Fausses Décrétales dépendent de ces pseudo-capitulaires ; or les capitulaires ont paru certainement après la mort d'Otgar de Mayence, survenue le 21 avril 847 : Benoît Lévite parle d'Otgar comme étant déjà mort :

> Autcario demum, quem tunc Moguntia summum
> Pontificem *tenuit,* præcipiente pio.

Le 21 avril 847 et le 1^er^ novembre 852 sont donc les deux dates extrêmes entre lesquelles doit se placer la compilation des Fausses Décrétales. Un autre argument, développé par quelques auteurs, est d'une valeur trop discutée pour que nous croyions utile de le reproduire dans un exposé sommaire.

IV. But. — On a discuté beaucoup autrefois sur le but que se proposait le compilateur ou l'artisan de tant de pièces apocryphes ou falsifiées. A l'époque des luttes ardentes du protestantisme, du gallicanisme ou du joséphisme contre Rome, on affirmait volontiers, parmi les hétérodoxes de toute couleur, que le pseudo-Isidore avait eu pour but de favoriser la suprématie du pape et d'exagérer ses pouvoirs. C'était l'opinion des David Blondel, Gibert, de Marca, Doujat, van Espen, Febronius, Eichhorn, Theiner. Elle a perdu aujourd'hui toute créance chez les savants, à quelque foi religieuse qu'ils appartiennent. D'autres attribuent au faussaire des vues particulières plus restreintes, par exemple le rétablissement d'Ebbon sur le siège de Reims, la création d'un siège primatial à Reims ou à Mayence, le souci d'assurer la sécurité de certains prélats menacés d'une déposition imminente (Aldric du Mans ou même Otgar de Mayence). D'autres enfin pensent que ce n'est pas dans des vues aussi mesquines et de simple intérêt particulier que le faussaire a pu rassembler une telle quantité de matériaux : la petite cause qu'il eût prétendu défendre par là en eût été écrasée.

Le but que poursuit l'auteur doit ressortir des textes mêmes qu'il a amoncelés et fabriqués. On ne le découvrira que difficilement dans les textes authentiques ou autres qu'il a en commun avec les collections antérieures ; on le trouvera plutôt dans les pièces qu'il a lui-même fabriquées ou retouchées. C'est donc par l'étude des apocryphes que nous pourrons discerner le but poursuivi. Et encore, parmi les pièces fabriquées, n'attachons pas une importance excessive à celles qui ont pour dessein de combler les lacunes du *Liber pontificalis,* souvent exploité par lui, en forgeant des décisions qui correspondent au récit de ces annales pontificales.

Il est une idée sur laquelle le pseudo-Isidore insiste à cent reprises. C'est elle qu'il a en vue quand il fait remarquer que c'est chose grave que d'accuser un supérieur ; qu'il faut de nombreuses conditions pour qu'un accusateur mérite d'être entendu ; que les laïcs ne doivent accuser ni les clercs ni, à plus forte raison, les évêques ; que dans un procès contre les clercs le seul tribunal compétent est le tribunal ecclésiastique ; que le juge des évêques ce ne sont pas les laïcs, fussent-ils princes, mais le métropolitain ou le primat assisté d'au moins douze suffragants ; que ce juge même ne pourra jamais déposer un évêque sans en avoir référé au pape seul compétent à cette fin, et que tout évêque accusé ou condamné peut toujours en appeler au pape. C'est à elle qu'il pense quand il rappelle avec quel soin minutieux on doit suivre, dans l'acte même du procès, les règles de la justice, ne juger aucun absent, ne pas infliger à l'accusé de vexations inutiles, lui restituer préalablement ce qui lui aurait été enlevé ; quand il

affirme que, même condamné, l'accusé pourra, sa pénitence accomplie, rentrer dans l'exercice de son ministère ecclésiastique ou du moins bénéficier d'une translation. C'est elle encore qui l'inspire quand il exige des témoins invoqués pour confirmer une accusation contre un évêque les mêmes garanties qu'on demande à un accusateur; qu'on ne tienne compte que des aveux faits librement et sur les faits personnels à celui qui avoue, tout écrit extorqué par violence ou par fraude devant être considéré comme nul; que l'accusé ait les plus grandes facilités pour recueillir ses moyens de défense et les faire valoir.

L'indépendance réclamée pour les causes judiciaires de l'Église, des clercs et des évêques, le pseudo-Isidore la réclame aussi pour soustraire aux convoitises des laïcs, ou même de certains clercs, les biens ecclésiastiques, garantie de liberté pour le pouvoir spirituel; il sanctionne même ses réclamations par la menace ou la réalisation de peines graves, comme l'excommunication, contre ceux qui auraient empiété sur les droits de l'Église. Et si, afin d'assurer cette indépendance des personnes et des biens ecclésiastiques, le pseudo-Isidore se tourne si franchement vers Rome à laquelle il reconnaît, mieux qu'on n'avait fait jusque-là, le pouvoir suprême, c'est qu'une église particulière, comme toute partie divisée, ne peut trouver un appui efficace que dans son centre.

Il ne suffit même pas à l'Église d'échapper à l'asservissement extérieur. Il faut éviter aussi le péril de la désorganisation intérieure; et le plus sûr moyen d'y parvenir, c'est de fortifier de plus en plus les cadres de sa constitution. Au degré inférieur, la subordination du curé, chef de sa paroisse, a l'évêque, chef du diocèse, comme les soixante-douze disciples furent soumis aux apôtres. Au dessus des curés, et sans aucun intermédiaire, l'évêque élu par le clergé et le peuple, avec la présence effective ou tout au moins le consentement du métropolitain et des comprovinciaux. Le compilateur insiste sur cette thèse, qu'il ne doit y avoir qu'un évêque par *civitas* ou district, et que cet évêque sera consacré par trois évêques de la province. Par là, seront exclus les chorévêques destinés à décharger de leurs soucis les évêques oisifs : ordonnés en général par un seul évêque et sans titre épiscopal, ces chorévêques sont considérés comme de simples prêtres. Au contraire, l'évêque d'un diocèse qui a gardé l'ampleur des *civitates* antiques, c'est la colonne qui soutient le diocèse et qu'il est dangereux d'ébranler. La constitution du diocèse est donc monarchique : celle de la province est oligarchique; le métropolitain n'en est pas le souverain absolu, il n'est que le président d'une oligarchie formée par les dix ou douze suffragants réunis en concile provincial.

On voit très bien que la place laissée au primat ou au patriarche national dans cette organisation est très restreinte : primat ou patriarche n'ont qu'une vaine apparence de vie et de pouvoir.

Que le but poursuivi par le pseudo-Isidore soit bien celui que l'on vient d'indiquer, c'est-à-dire donner une assise plus forte au pouvoir de l'évêque, garantir son siège, la liberté de son ministère, son avenir, ses biens, en un mot assurer l'indépendance de l'église diocésaine contre les violences de laïcs puissants et la faiblesse des comprovinciaux apeurés ou jaloux, tout le prouve, depuis la préface où le compilateur dit qu'il publie sa collection afin que les évêques ses collègues ne soient plus tourmentés par les méchants, jusqu'au nombre même des canons (70) qu'il a fabriqués afin de garantir les évêques contre les accusations injustes.

V. Patrie. — C'est de toute cette histoire le point sur lequel les discussions ont été le plus vives et l'accord le plus malaisé. Il n'est guère de pays chrétien pour lequel on n'ait revendiqué le douteux honneur d'avoir donné naissance à la compilation. Les uns, et ce furent les contemporains, trompés par le nom et les récits d'Isidore, crurent que la collection venait d'Espagne. Cette opinion, abandonnée depuis quatre siècles au moins, n'a plus trouvé dans les temps modernes qu'un seul partisan : l'abbé P. S. Blanc, *Histoire ecclésiastique*, leçon 103, 1867, t. II, p. 196. La collection vient si peu d'Espagne qu'on n'a pu découvrir dans ce pays aucun manuscrit des Fausses Décrétales du IXe au XIIIe siècle; l'on a même pu dire qu'avant la découverte de l'imprimerie l'œuvre du pseudo-Isidore y était restée inconnue.

D'autres, plus nombreux, ont prétendu que l'œuvre fut fabriquée à Rome. Ce sont les mêmes qui, ne voulant remarquer dans la collection que les passages favorables au pape, s'en allaient répétant : *Is fecit cui prodest.* Les autres arguments qu'ils invoquaient n'ont pas la valeur qu'ils leur attribuaient : de la dépendance du pseudo-Isidore avec les *capitula Angilramni* on ne peut rien conclure, car on ignore la patrie des *capitula*, et la dépendance, facile à constater, avec le *Liber pontificalis*, ne prouve pas davantage, ce dernier ouvrage se trouvant non seulement à Rome, mais dans les principales églises et abbayes de France.

Nul aujourd'hui ne cherche plus la patrie du pseudo-Isidore en Espagne ni à Rome, ni même en dehors de l'empire carolingien. D'une part, en effet, le compilateur s'est servi, avec l'*Hispana*, de deux collections ayant des attaches particulières avec la France : la *Dionysio-Hadriana*, envoyée par le pape Adrien à Charlemagne, et la *Quesnelliana*, d'origine gallo-romaine. Il est évident, d'autre part, que si le pseudo-Isidore a poursuivi un but, et le but que l'on vient de marquer, il a dû le faire en vue d'un pays déterminé, où la situation de l'Église était précisément celle à laquelle les pièces fabriquées pouvaient porter remède; en vue d'un pays où les évêques étaient en butte aux persécutions des laïcs puissants, où ni leur personne, ni l'exercice de leur ministère, ni l'indépendance de leurs biens n'étaient assurés, où l'on avait des exemples tout récents d'évêques accusés et déposés sans avoir pu se défendre. Enfin, les meilleurs et les plus anciens manuscrits de la collection, même le *Vaticanus* 630, l'un des plus intéressants, sont d'origine franque. C'est donc l'empire franc qui est la patrie du pseudo-Isidore. Mais si l'unanimité s'est faite sur cette conclusion, elle ne l'est pas sur la province de l'empire franc où se trouvait l'atelier du faussaire. Les uns cherchent cet atelier dans la province de Mayence, d'autres dans celle de Reims, d'autres dans celle de Tours.

1° *Province de Mayence.* — Elle eut des partisans nombreux dont le crédit est aujourd'hui très diminué. Voici les arguments que l'on fait valoir en sa faveur : 1. la parenté des Fausses Décrétales avec les capitulaires de Benoît Lévite qui se donne comme diacre de Mayence; 2. le grand parti que le compilateur a tiré de la correspondance de saint Boniface, évêque de Mayence; 3. la conformité de vues entre les évêques de Mayence qui désiraient vivement ressaisir les pouvoirs variés et nombreux de saint Boniface, en particulier garder un nombreux cortège de suffragants, et le pseudo-Isidore qui requiert pour le siège métropolitain une ville ancienne et une douzaine au moins de suffragants : or, depuis la mort de son fondateur, la métropole de Mayence se voyait morcelée de plus en plus. C'était, Hincmar l'atteste, une opinion reçue dans la seconde moitié du IXe siècle, que la compilation venait de Mayence. Telle est la thèse de Blasco, de Marca, Baluze, Knust, Wasserschleben, Göcke, Pitra, Denzinger.

On a répondu que ces arguments n'ont pas toute la valeur que ces historiens leur attribuent; car, 1. nous ne savons rien de la patrie ni de la personne de Benoît Lévite, et l'inscription à Otgar et à Mayence paraît bien

être une supercherie; 2. Otgar en faveur de qui, suivant les protagonistes de la thèse, la compilation aurait été faite, était mort avant l'apparition des Fausses Décrétales; 3. on ne voit pas qu'il fût spécialement question, à Mayence, de luttes contre les chorévêques; 4. Rhaban Maur, successeur d'Otgar sur le siège de Mayence, ne cite jamais les Fausses Décrétales même après que Hincmar s'en fut servi; 5. les larges extraits de la correspondance de saint Boniface ne sont pas dans les manuscrits du type primitif de la compilation.

2° *Province de Reims.* — La province de Reims a, de son côté, de nombreux partisans. Quelques-uns ont poussé leurs déductions assez profondément pour croire qu'ils pouvaient indiquer jusqu'à l'auteur probable de la collection; les uns, le clerc Vulfade, adversaire d'Hincmar, les autres, Ebbon, l'ancien archevêque et compétiteur du nouveau titulaire. C'est l'opinion de maîtres comme Weizsäcker, Roth, Dove, von Noorden, Hinschius, Friedberg, Lurz, A. Tardif, Ph. Schneider, F. Lot, E. Lesne. Voici leurs principaux arguments : 1. il y eut à Reims une question des chorévêques, et Hincmar (845-882) se montra peu favorable à leur institution; 2. il s'occupa tout particulièrement de rentrer en possession des biens enlevés à son église pendant la vacance qui suivit la déposition d'Ebbon; 3. c'est là que s'était produit, durant la première moitié du IXe siècle, l'un des plus violents parmi les conflits auxquels prétendait remédier la nouvelle compilation : le procès d'Ebbon, archevêque de Reims, déposé, puis replacé sur son siège, puis déposé de nouveau, toujours sous la pression de mouvements politiques, sans qu'on lui laissât parfois la liberté de se défendre, et que l'on avait réduit quelque temps à la communion laïque; 4. c'est à Reims que l'on rencontre les premières citations dûment constatées des Fausses Décrétales.

On a répondu à ces divers arguments : 1. Peu importe qu'il y eût à Reims une question des chorévêques et que Hincmar leur fût opposé : ce n'est certainement pas Hincmar qui avait besoin des Fausses Décrétales dans sa défense contre Ebbon et ce n'est ni par lui ni par ses ordres que l'œuvre fut compilée; 2. ce n'est pas seulement à Reims, c'est partout dans l'empire, qu'à la suite des guerres de Louis le Pieux contre ses enfants, les églises furent pillées ou dépouillées; 3. il y eut, en effet, à Reims, des luttes particulièrement vives à l'occasion d'Ebbon, surtout en 835 et 840. Mais, à partir de l'élection d'Hincmar, une accalmie s'était faite, complète, pendant la période 847-851; est-il vraisemblable que Vulfade et ses amis aient consacré leurs loisirs à se munir de documents pour une cause qui n'était plus en discussion, surtout au moment où leur ancien évêque, Ebbon, atteignait la vieillesse et se rapprochait à grands pas de la tombe — Ebbon mourut en 851 — et eux-mêmes, les clercs ordonnés par Ebbon, n'avaient plus d'autre ressource que la clémence d'Hincmar? 4. Enfin, si l'on voit, à l'occasion du procès soulevé entre Hincmar et ces clercs, mettre au jour diverses pièces apocryphes apparentées aux Fausses Décrétales, soit dans la *Narratio clericorum Remensium,* soit dans l'*Apologeticum Ebbonis,* ce fait n'a pas toute la signification que d'aucuns lui attribuent, car ces citations sont indubitablement postérieures à celles faites par Hincmar, et l'on ne comprendrait absolument pas que, fin, soupçonneux et pénétrant, toujours très informé de ce qui se passait dans son diocèse, Hincmar ait ignoré que la compilation qu'il citait eût été fabriquée dans son diocèse, presque sous ses yeux, contre lui, par ses inférieurs et ses adversaires.

3° *Province de Tours.* — En présence des difficultés que soulèvent les attributions précédentes, quelques critiques ont cherché la patrie du pseudo-Isidore dans la province de Tours. — 1. La situation de cette province, vers le milieu du IXe siècle, fut, en effet, des plus douloureuses. A la suite de la révolte de la Bretagne sous Noménoé, on vit des évêques poursuivis et condamnés par des tribunaux laïcs, sans avoir pu se défendre, chassés de leurs sièges, leurs églises pillées et dépouillées de tous biens; on vit la province de Tours démembrée contre tout droit, le titre de métropole accordé à une bourgade obscure et sans histoire, les quatre évêques poursuivis par le roi breton, livrés au tribunal séculier, pieds et poings liés, menacés de mort s'ils n'avouaient les crimes qu'on leur imputait, chassés, errants, misérables, sans aucun espoir de remonter sur leurs sièges, car la discipline, contre laquelle le pseudo-Isidore protestait, prétendait leur interdire le bénéfice de toute translation; c'est dans la Bretagne révoltée que l'on voit le plus fréquemment les évêques consacrés par un seul évêque; au lieu de la paroisse normale desservie par un curé soumis à l'évêque sans intermédiaire, on y voit, à la tête des paroisses, des moines soumis, non à l'évêque chef du diocèse, mais à l'abbé du monastère d'où ils sortent. Bref, la situation des églises bretonnes est bien celle que le pseudo-Isidore condamne et veut réformer. — 2. L'Église du Mans était particulièrement exposée aux incursions des Bretons : Noménoé occupa même la ville du Mans en 850; l'évêque, Aldric, avait donc lieu de craindre le sort qui avait été infligé quelques années auparavant à ses collègues de la Bretagne proprement dite, d'autant plus qu'il avait été chassé déjà une fois de son siège. — 3. Il y a une parenté indéniable entre les Fausses Décrétales et plusieurs textes originaires du pays manceau : *a*) par exemple avec la bulle apocryphe par laquelle le pape Grégoire IV est censé faire observer, le 8 janvier 835, que, si Aldric est accusé, il pourra toujours en appeler au saint-siège; or il paraît bien évident que nul, en dehors de la province de Tours, ne s'inquiétait à ce point d'Aldric; *b*) les mêmes idées avec les mêmes phrases caractéristiques, qui les expriment dans les Fausses Décrétales, reparaissent souvent dans un prétendu *Memoriale* d'Aldric, inséré dans les *Gesta Aldrici,* et qui n'a aucun intérêt en dehors du diocèse du Mans; *c*) non seulement on rencontre les mêmes idées et les mêmes phrases, mais aussi le même souci d'attribuer ses dires à des papes des premiers siècles. Telle est l'hypothèse entrevue par Hinschius, développée par Langen (qui pensa pouvoir affirmer que le père de la compilation était Loup, abbé de Ferrières, opinion restée sans écho), enfin par Simson qui fixa le lieu d'origine au Mans. Simson fut suivi par Mgr Duchesne, MM. P. Viollet, J. Havet, P. Fournier, Ph. Schneider (art. *Pseudo-Isidor,* dans *Kirchenlexikon,* 2e édit.), Döllinger. Aujourd'hui on attribuerait la rédaction au diacre Léotald.

Nous devons reconnaître que si le débat paraît bien circonscrit entre la province de Reims et celle de Tours, que si chacune a des partisans sérieux et bien informés, que si l'opinion qui tient pour la province de Tours paraît aujourd'hui plus favorisée, il est pourtant impossible de faire en faveur de l'une une démonstration qui exclue toute probabilité pour l'autre.

VI. Influence sur la discipline ecclésiastique. — Une question plus importante pour nous est celle-ci : Quelle influence les Fausses Décrétales ont-elles exercée sur la discipline ecclésiastique, soit dans le monde franc, soit à Rome?

1° *Dans le monde franc.* — Elles y ont exercé une influence considérable. On a vu la collection citée par Hincmar dès le mois de novembre 852. Les textes pseudo-isidoriens sont invoqués encore : *a*) par le même Hincmar de Reims dans le *De divortio Lotharii et Teutbergæ,* le *Pro Ecclesiæ libertatum defensione,* le Mémoire à Charles le Chauve sur la saisie des biens

de l'Église de Laon, l'*Opusculum 55 capitum contra Hincmarum Laudunensem; b*) par Hincmar de Laon dans sa lutte contre son oncle de Reims, depuis l'*Epistola 1ª ad Hincmarum Remensem,* en 869, jusqu'au concile de Fismes, en 881; *c*) par les conciles de Quierzy (857), Fismes (881), Cologne (887), Mayence (888), Metz (889) où l'on s'occupe des chorévêques, Tribur (895), Trosley (909); *d*) par les collections de Réginon de Prüm et Burchard de Worms. Elles ont ainsi pénétré dans la pratique quotidienne des Églises franques. *e*) En Italie, un des textes apocryphes est cité par Jean Diacre dans sa vie du pape Grégoire le Grand; d'autres sont invoqués par Auxilius, dans son *De ordinationibus a Formoso papa factis;* par le pseudo-Luitprand qui emprunte au pseudo-Isidore presque tout ce qui, dans son *De pontificum Romanorum vitis,* concerne les papes antérieurs à Damase; par Atton de Verceil, Rathier de Vérone.

2° *A Rome et sur l'ensemble du monde catholique.* — Sur ce point on a entendu les affirmations les plus vives et les plus contradictoires. Les uns prétendent que l'influence pseudo-isidorienne fut considérable, d'autres qu'elle fut nulle; les de Marca, Fleury, Coustant, Van Espen, lui imputant beaucoup dans les maux de l'Église, dans l'affaiblissement du pouvoir du métropolitain et du concile provincial, en un mot l'estimant une plaie irréparable pour la discipline ecclésiastique; les Febronius, les Döllinger, etc., l'accusant d'avoir bouleversé la constitution de l'Église et créé la monarchie papale. Voici la réalité : les papes ont gardé pendant deux siècles, vis-à-vis des Fausses Décrétales, une prudente réserve.

Nicolas Ier a certainement connu, non seulement l'existence des Fausses Décrétales, mais un certain nombre de textes tirés de cette compilation. En effet, on lui a cité les textes de décrétales contenues dans le pseudo-Isidore et attribuées à des papes martyrs, textes qui n'étaient pas dans le *Codex canonum,* et dont, pour ce motif, on contestait la valeur; il a répondu, en visant au moins à deux reprises des décrétales de papes martyrs, que les décrétales ont toutes la même force, qu'elles soient ou non dans le *Codex canonum.*

Ces textes ont-ils exercé une influence sur lui? Une influence *littérale,* se manifestant par le choix des expressions ou métaphores employées dans sa correspondance? Oui. Voir des exemples dans l'étude citée déjà de M. Fournier, *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1907, p. 24-25. Une influence *sur les idées,* ce qui serait de plus grande importance? Plusieurs l'affirment; mais ils ne font pas la preuve, par exemple, qu'une modification importante se serait produite, à la suite du procès de 865 entre Rothade et Hincmar, dans la pensée de Nicolas sur son rôle de pape. S'agit-il de son pouvoir législatif suprême, sans partage avec l'épiscopat, et de la supériorité du pape sur les conciles? Nicolas en pensait avant 864 ce qu'en pensaient depuis longtemps les papes comme Gélase, Pélage Ier, ce que reconnaissait, par exemple, Cassiodore, ce qu'il en pensa lui-même après. S'agit-il du pouvoir de juge suprême qui permet au souverain pontife de porter une sentence sur tous les fidèles et de n'être jugé lui-même par personne? La théorie, affirmée dès le temps d'Innocent Ier et de Gélase, était communément acceptée avant Nicolas. S'agit-il du pouvoir reconnu au pape seul de déposer les évêques? Que le pape fût compétent, Hincmar le reconnaît. Qu'il le fût même quand la cause est portée devant l'autorité métropolitaine ou primatiale? En 858, dans l'affaire d'Hermann, évêque de Nevers, le métropolitain de Sens recourt au pape comme au juge naturel de la cause, et Nicolas le prend ainsi, dès l'origine de son pontificat, avant d'avoir connu les Fausses Décrétales; de même fait-il pour les évêques bretons, vers 862; pour les évêques grecs déposés parce qu'ils avaient refusé de suivre le parti de Photius; pour l'affaire de Robert, du Mans; pour le commencement de celle de Rothade, où, dès 863, avant qu'on lui ait parlé des Fausses Décrétales, il décide que les douze membres du concile provincial ne pourront prononcer en dernier ressort sans l'intervention du pape. Soit parce qu'il lui appartient de confirmer les décisions des conciles, soit parce que les causes majeures relèvent de lui, Nicolas revendique le dernier mot sur les procès de déposition des évêques; il se réserve même le droit de trancher la cause définitivement sans l'intervention de l'épiscopat régional, et cela dès 863. Après 864, on ne constate sur ces divers points, à l'occasion du procès de Rothade, aucune différence de procédé. Nous devons toutefois reconnaître que dans une circonstance, dans la lettre qu'il écrit aux évêques francs pour leur notifier le rétablissement de Rothade, Nicolas insiste tout particulièrement sur la notion des *negotia majora* qui est un argument familier à la collection isidorienne, que, de plus, il se fonde principalement sur les Décrétales considérées comme une masse dont il n'exclut pas les apocryphes Isidoriens, et que ces textes ont amené le pape à accentuer davantage l'argumentation qu'il tirait des décrets de ses prédécesseurs. P. Fournier, *op. cit.,* p. 39. La *restitutio spoliatorum* est un des grands principes invoqués par le pseudo-Isidore; mais l'*actio* ou l'*exceptio spolii* est bien antérieure. On a reconnu que, avant le IXe siècle, le principe de l'*exceptio spolii* a pris, dans le droit canonique, la valeur d'une règle juridique fondée sur la coutume, et l'application de ce principe à la cause de Rothade ne présente rien de bien neuf. Tout ce que l'on y peut trouver de pseudo-isidorien, c'est : 1° qu'un des fondements de l'*exceptio spolii* serait la préoccupation de permettre à l'accusé de combattre son accusateur à armes égales; 2° il trouve bon que l'accusé, une fois rétabli dans ses fonctions, ait quelque répit avant de soutenir le procès; 3° Nicolas ne manque pas, avec Isidore, de faire observer à l'empereur grec Michel que la restitution d'Ignace sur le siège de Constantinople est fondée sur les lois impériales. Bref, « le principe de l'*exceptio spolii,* plus solidement fondé, a été plus fréquemment appliqué selon des règles plus précises; ce paraît bien être un effet de l'influence des textes isidoriens. » P. Fournier, *op. cit.,* p. 44. Nicolas n'a pas subi d'autre influence des Fausses Décrétales ni dans la discipline concernant les clercs *lapsi,* ni pour la translation des évêques, ni même dans la citation des textes communs à la collection isidorienne et aux autres collections; il les donne toujours, quand Isidore les cite à faux, d'après leur véritable auteur.

Sous les papes suivants, on trouve, d'Adrien II, une citation du pseudo-Antéros, en 871, dans la lettre adressée aux évêques du concile de Douzy, à propos de la translation de l'évêque Actard à Tours; peut-être deux phrases sur la primatie de l'Église romaine, n'apportant d'ailleurs rien de nouveau, dans un concile romain tenu vers l'époque du pape Jean VIII; deux citations sans importance et même douteuses du pseudo-Isidore dans Étienne V, qui ne paraît pas au surplus avoir grande confiance dans les Fausses Décrétales. Dans tout le Xe siècle, on rencontre deux ou peut-être trois citations de la même collection; tandis que, en dehors de la chancellerie pontificale, les apocryphes isidoriens s'accumulent dans les collections italiennes où iront les chercher les réformateurs du XIe siècle.

Telle fut la situation, à Rome, jusqu'au jour où un pape, venu d'un pays dans lequel les Fausses Décrétales étaient reçues sans hésitation, les cita comme les citaient partout les canonistes. De les voir entrer dans les lettres pontificales ne pouvait étonner beaucoup les

juristes. D'ailleurs, l'extrême modération avec laquelle les textes isidoriens furent cités par la chancellerie pontificale, même après la mort de Léon IX, laisse deviner la résistance de la vieille école romaine qui ne les pratiquait pas. Pour la réforme menée si rudement par Grégoire VII, les textes des Fausses Décrétales furent plus fréquemment employés; ils étaient, dit M. Fournier, « un véhicule commode pour plusieurs des idées maîtresses sur lesquelles est fondée l'œuvre entreprise à cette époque par la papauté, » *ibid.*, p. 56, et ils furent cités de la meilleure foi du monde.

Mais déjà l'ère de la contradiction allait s'ouvrir pour la célèbre collection, et les gens d'Église n'y furent pas étrangers ni simples spectateurs. Ce furent des catholiques incontestés, Pierre Comestor, au XII^e^ siècle, chancelier de l'université de Paris, attaquant l'authenticité de l'*Epistola Clementis ad Jacobum fratrem Domini;* Godefroid de Viterbe, doutant de la lèpre de Constantin; Étienne de Tournai et d'autres encore, qui discutèrent les premiers les Fausses Décrétales. Ils précédèrent dans cette voie les hétérodoxes Marsile de Padoue, Wiclef (plus nuisible qu'utile à cause de ses exagérations). Ce fut un autre catholique, et des plus grands, Nicolas de Cusa, qui, peu après 1430, donna l'impulsion définitive à la critique : il rejetait deux lettres d'Anaclet, attaquait la donation de Constantin, élevait des doutes sur les *Epistolæ Clementis,* dont Torquemada rejetait nettement la première. Quand, un siècle après, commença l'assaut donné par les protestants, ceux-ci ne furent jamais seuls à la besogne. Après le calviniste du Moulin vinrent les catholiques Georges Cassandre et Antoine le Comte que les centuriateurs de Magdebourg se bornèrent à copier. Pendant quelque temps, il est vrai, des catholiques : le jésuite Torrès, le franciscain Malvasia, le cardinal d'Aguirre lui-même, se firent les champions chevaleresques du pseudo-Isidore contre les centuriateurs luthériens et le calviniste David Blondel, mais d'autres catholiques, l'Espagnol Antonius Augustinus, archevêque de Tarragone, Baronius, Bellarmin, du Perron, Labbe, Sirmond, de Marca, Baluze, Papebrock, Noris, Noël Alexandre, luttaient contre les apocryphes, avec les Van Espen, les frères Ballerini, Blasco et Zaccaria. Si, au XIX^e^ siècle encore, le faussaire trouva des défenseurs dans Dumont et l'abbé Darras, l'unanimité des savants, sans aucune distinction de patrie ou de religion, proteste contre le malheureux succès de cette déplorable fourberie.

On ne peut avoir la prétention de donner une bibliographie complète. On indiquera seulement les ouvrages les plus considérables dans les divers sens.

I. ÉDITIONS. — La meilleure est celle de P. Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ et capitula Angilramni,* in-4°, Leipzig, 1863, précédée d'une importante et copieuse préface de 238 pages, où sont étudiées toutes les questions concernant la tradition manuscrite, les sources, l'époque de la composition, la patrie, le but et le nom de l'auteur. L'édition donnée par Migne, *P. L.,* t. CXXX, est celle de Merlin, 1523.

II. DISSERTATIONS OU COMMENTAIRES. — David Blondel, *Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes,* Genève, 1620; Bonaventure Malvasia, *Nuntius veritatis D. Blondello missus,* Rome, 1635; de Marca, *De concordia sacerdotii et imperii,* l. III, c. V; Fleury, *3^e^ Discours sur l'histoire ecclésiastique;* Van Espen, *Dissertatio de collectione Isidori vulgo Mercatoris,* dans *Commentarius in jus novum canonic.,* Louvain, 1753, *Opera,* t. III; Febronius, *De statu Ecclesiæ,* c. III, § 9; c. VII, § 2, Bouillon, 1765; Zaccaria, *Antifebronio,* dis. III, c. IV, Céséne, 1770.

Plaçant la compilation des Fausses Décrétales : — 1° à Rome : Eichhorn, *Deutsche Staats-und Rechtsgeschichte,* Göttingue, 1808 sq.; *Kirchenrecht,* 1831, t. I; Anton. Theiner, *De pseudo-isidoriana canonum collectione,* Breslau, 1827; — 2° à Mayence : Ballerini (Jér. et P.), *De antiquis collectionibus et collectoribus canonum,* c. VI, ad 8^um^, dans *Opera S. Leonis,* Venise, 1757, t. III; *P. L.,* t. LVI; Blasco, *De collectione canon. Isid. Mercator. commentar.,* Naples, 1760; Knust, *De fontibus et consilio pseudo-isidorianæ collectionis,* Gœttingue, 1832; Wasserschleben, *Beiträge zur Geschichte der falsch. Decretalen,* Breslau, 1844; Id., *Pseudoisidor,* dans *Realencyclopädie* de Herzog; Id., *Ueber das Vaterland der falsch. Decret.,* dans *Sybels hist. Zeitschrift,* 1890; Hefele, *Ueber den gegenwärtigen Stand der pseudo-isidorischen Frage,* dans *Tübing. Theol. Quartalsch.,* 1847; Gfrörer, *Ueber Alter, Ursprung, Zweck der Decretal. des falsch. Isidor,* Fribourg-en-Brisgau, 1848; Göcke, *De exceptione spolii,* Berlin, 1858; Denzinger, Préface à l'édition des Fausses Décrétales dans *P. L.,* t. CXXX; Pitra, *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis,* 1885, t. I, p. 91-103; — 3° à Reims : Weizsäcker, *Die pseudo-isidorische Frage,* dans *Sybels histor. Zeitschrift,* t. III; Id., *Hincmar und Pseudoisidor,* dans *Niedn. Zeitschrift für hist. Theol.,* 1858; Roth, *Pseudoisidor,* dans *Zeitsch. für Recht-Geschichte,* t. V (1866); K. von Noorden, *Ebo, Hincmar und Pseudoisidor,* dans *Sybels hist. Zeitsch.,* t. VII (1862); P. Hinschius, *op. cit., præf.,* p. CCVIII; Lurz, *Ueber die Heimat Pseudoisidors,* 1898; Ad. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique,* 1887; Ph. Schneider, *Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen,* 1892; F. Lot, *Études sur le règne de Hugues Capet,* 1903; Id., *La question des Fausses Décrétales,* dans la *Revue historique,* 1907, n. 4, t. XCIV; Friedberg, *Lehrbuch des kanonischen. Rechts;* E. Lesne, *La hiérarchie épiscopale... en Gaule et Germanie,* 1905; Id., *Hincmar et l'empereur Lothaire,* dans la *Revue des questions historiques,* 1905, t. LXXVIII; Seckel, *Pseudoisidor,* dans *Realencyclopädie* de Hauck; — 4° dans la province de Tours : Simson, *Die Entstehung der pseudo-isidorischen Fälschungen in Le Mans,* 1886; Id., *Pseudoisidor und die Geschichte der Bischöfe Le Mans,* dans *Zeitsch. für kanonisches Recht,* 1886; M^gr^ Duchesne, *Bulletin critique,* 1886, p. 445; J. Havet, *Chartes de Saint-Calais,* dans *Bibliothèque de l'École des chartes,* 1887, t. XLVIII; P. Viollet, *Bibliothèque de l'École des chartes,* t. XLIX (1888); Id., *Hist. du droit civil français;* Ph. Schneider, qui inclinait d'abord vers l'origine rémoise, opine pour l'opinion de Simson dans *Pseudo-isidor, Kirchenlexikon,* 2^e^ édit.; Döllinger, *Zeitsch. für Kirchen-Geschichte,* t. XII; P. Fournier, *La question des Fausses Décrétales,* dans *Nouvelle revue historique de droit français et étranger,* 1887, 1888; Id., *Congrès scientifique international des catholiques,* 1888, t. II; Id., *Une forme particulière des Fausses Décrétales,* dans *Bibliothèque de l'École des chartes,* t. XLIX; Id., *Étude sur les Fausses Décrétales* (dont nous nous sommes souvent inspiré) dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, 1906-1907, et tiré à part, in-8°, 1907. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Bio-Bibliographie,* 2^e^ édit., Paris, 1905, t. I, col. 2281-2282.

A. VILLIEN.

DÉFAUTS. — I. Définition. II. Division.

I. DÉFINITION. — Le mot défaut, du latin *deficere,* faillir, manquer, ou de *fallere,* tromper, manquer, signifie le manque, ou la privation d'une perfection, ou qualité nécessaire, dont l'absence rend une chose imparfaite, irrégulière, incorrecte ou incomplète.

Dans le langage ordinaire, défaut est souvent synonyme d'imperfection, ou de vice. Ces trois mots néanmoins expriment des concepts fort différents. Les imperfections ne se remarquent, en général, que dans les objets excellents par ailleurs; tandis qu'elles disparaissent sous les défauts plus saillants, qui se rencontrent, parfois, si nombreux, dans les êtres communs et ordinaires. L'imparfait, en effet, est ce qui laisse quelque peu à désirer, pour pouvoir être considéré comme un modèle. Il n'est encore ni fini, ni terminé, ni achevé, quoiqu'il s'élève déjà bien au-dessus du niveau moyen. Mais le défectueux reste bien inférieur à ce qui est simplement imparfait. Non seulement il n'est pas accompli en son genre, mais il *défaille,* il tombe au-dessous de ce qu'il devrait être. Au physique, par exemple, c'est la privation d'un membre, ou d'un organe des sens, une irrégularité, une difformité corporelle, une lésion organique. Au moral, c'est une lacune dans le jugement, ou dans le caractère, ou encore une faiblesse d'esprit.

On a dit, en ce sens, que les gens de bien n'avaient que des imperfections, tandis que tous les autres ont des défauts. Massillon a établi la même distinction dans ce passage : « Les imperfections des gens de bien devraient vous trouver plus indulgents, car seuls ils

vous épargnent, cachent vos vices, adoucissent vos défauts, excusent vos fautes. »

Les défauts rendent souvent insupportable celui qui les a. Ils lui attirent l'aversion et parfois même le mépris. Les imperfections ne produisent jamais un résultat pareil. Tout au plus empêchent-elles, ou diminuent-elles l'admiration que susciteraient ses autres qualités. Sans imperfections, les personnes ou les objets sont admirables; sans défauts, ils ne sont que ce qu'ils doivent être. L'imperfection est donc comme un diminutif du défaut.

Le vice, au contraire, en est plutôt un augmentatif. C'est plus qu'une privation, petite ou grande, comme le sont l'imperfection et le défaut : c'est une dépravation, un principe mauvais, capable de tout corrompre, et qui atteint l'être jusque dans ses profondeurs. Si l'on réussit, sans trop de peine parfois, à suppléer à ce qui manque, ou à combler une lacune, il est bien autrement difficile de détruire un vice enraciné dans l'intime de l'être. Celui qui a des défauts est trop souvent insupportable; mais celui qui a des vices peut devenir dangereux. Les défauts sont plutôt dans l'esprit; les vices, dans le cœur et dans la volonté.

Un exemple fera mieux saisir ces différences. Le laisser-aller dans le maintien est une imperfection; l'inégalité d'humeur, la puérilité, la timidité se rangent parmi les défauts; la paresse, le mensonge, la luxure, la cruauté sont des vices.

Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. VII, q. I; l. IV, dist. II, q. I, a. 1; *Sum. theol.*, I^{a}, q. XII, a. 4, ad 2^{um}; q. XLIX, a. 1; II^{a} II^{æ}, q. XXXIII, a. 4, ad 3^{um}; *Quæst. disp.*, *De malo*, q. XVI, a. 5; *De veritate*, q. IX, a. 3; Poujol, *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme*, in-4°, Paris, 1863, *Introduction*, p. 119 sq.; Lafaye, *Dictionnaire des synonymes*, 4e édit., 2 in-4°, Paris, 1872, t. I, q. 680 sq., 763 sq.

II. Division. — Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. XIV-XV; *Compendium theologiæ*, c. CCXXXIV, indique comment les défauts sont susceptibles d'être classifiés. Il les divise en deux grandes catégories, chacune d'elles comprenant une subdivision semblable.

I. Défauts corporels. — 1° *Affectant la nature humaine dans sa généralité*, soit parce que cette nature, comme toute nature créée, est essentiellement limitée en elle-même; soit parce qu'ils sont une suite afflictive du péché originel. Parmi eux, il faut signaler principalement la passibilité, c'est-à-dire l'assujettissement à la faim, à la soif, à la fatigue, aux maladies, à la mort. Ces défauts corporels, communs à tous, revêtent maintenant la forme de pénalités; néanmoins, si, dans l'état d'innocence, l'homme en était exempt, ce n'était pas en vertu d'un privilège inhérent à sa nature, mais à cause d'un don, ou secours préternaturel, provenant de la libéralité de Dieu. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1082; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. XIV, a. 4; Billot, *De Verbo incarnato*, part. I, c. II, § 3, thes. XXIII, in-8°, Rome, 1904, p. 254 sq.

2° *Affectant certains individus plutôt que d'autres.* — Ces défauts corporels tiennent alors à des causes particulières ou sont la conséquence d'accidents fortuits. Par exemple : la cécité, la surdité, le mutisme, diverses maladies, les vices de conformation et d'organisation, etc. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*

II. Défauts moraux. — On retrouve ici la même distinction que précédemment. — 1° *Défauts moraux communs à tous les hommes*, soit à cause de l'imperfection essentielle de la nature humaine, soit à cause du péché originel. Ils se ramènent à trois classes : une pour l'intelligence : l'ignorance; deux pour la volonté : l'inclination au mal, et la difficulté pour le bien. Cf. S. Thomas, *loc. cit.*

2° *Défauts moraux affectant certains individus plutôt que d'autres.* — Ces défauts moraux sont très nombreux. On n'en a pas encore fait un classement logique. Nous indiquerons seulement ceux qui se rencontrent le plus souvent.

1. *Le manque de jugement ou de bon sens.* — C'est une véritable infirmité spirituelle, source d'une infinité de misères pour celui qui en est atteint, comme pour ceux qui l'entourent, ou qui sont obligés d'avoir de fréquents rapports avec lui. Ce mal est, en général, incurable. La vertu peut s'acquérir, avec des efforts et de la persévérance : le bon sens, ou le jugement, jamais. Cf. Ste Thérèse, *Chemin de la perfection*, c. XIV.

2. *La vanité et la suffisance.* — Ceux qui ont ces défauts se rendent vite insupportables et ridicules. Afin de s'élever au-dessus des autres, ils mettent de l'affectation en tout : paroles, actes, manières, etc. Ce pédantisme, loin de leur attirer des éloges, provoque le mépris, et leur attire les traits mordants de la satire. Ils font parade de connaissances ou d'avantages qu'ils n'ont pas, et, si, par cet étalage emprunté, ils s'illusionnent eux-mêmes, ils ne trompent pas ceux qu'ils prétendent ainsi éblouir. Dans son langage imagé, saint François de Sales les appelle des « boutiques de vanité ». *Entretiens spirituels*, c. XVII, *Œuvres complètes*, 12 in-12, Paris, 1862, t. III, p. 510 sq.

3. *La fierté.* — Ce défaut a beaucoup de relation avec le précédent; mais il a, cependant, quelque chose de moins méprisable, car il ne va pas sans une certaine grandeur et une certaine dignité.

4. *La violence et le penchant à la vengeance.* — Malgré les analogies qu'ils présentent entre eux, ces défauts peuvent exister, l'un sans l'autre. Toute personne violente n'est pas pour cela rancunière, ou vindicative. La violence passe, parfois, comme une tempête qui accumule ruines sur ruines, mais qui ne dure pas. La rancune, ou l'esprit de vengeance, poursuit plus froidement son but. Aussi, dans bien des cas, est-elle plus redoutable que la violence elle-même. Celle-ci, malgré ses écarts accidentels, n'est pas incompatible avec un certain fond de bonté.

5. *La dureté du cœur.* — C'est une des formes les plus ordinaires de l'égoïsme. Elle rend insensible aux souffrances d'autrui, et porte même à y applaudir, comme si l'on jouissait davantage de son propre bonheur, en voyant des malheureux. Elle peut aller jusqu'à pousser à faire le mal, pour le seul plaisir de faire souffrir. C'est alors une sorte d'instinct mauvais, et quasi-bestial.

6. *Le trop d'empressement.* — C'est une agitation fébrile dénotant un manque d'équilibre entre les diverses facultés. L'activité n'est plus réglée par la raison, et si elle déploie de l'énergie, c'est de l'énergie oiseuse. Elle se dépense en une foule d'occupations sans but sérieux et non méritoires, qui aboutissent, en somme, à une perte de temps. Souvent, en effet, on perd plus de temps à faire des choses inutiles qu'à ne rien faire du tout. Cf. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, c. XII, in-12, Paris, 1856, p. 289-292.

7. *La légèreté.* — Elle est un grand obstacle à la réflexion, aux études sérieuses, à la suite dans les idées ou dans les actes, à la persévérance dans les résolutions prises. Elle produit l'inégalité d'humeur. Parfois, elle dégénère en étourderie et en puérilité, qui continuent, dans l'adolescence et jusque dans l'âge mûr, les futilités de l'enfance. Dans les conversations, elle se manifeste par le récit d'une masse de détails des plus insipides, racontés en un babil interminable. Cette inanité de langage répond bien au vide de cet esprit dans lequel les pensées les plus disparates se succèdent avec une étonnante rapidité et disparaissent de même. Ce flux de paroles n'apporte à ceux qui sont obligés de le subir, que lassitude et ennui. Les occupations d'une personne légère de caractère présentent la même empreinte générale de futilité. Quelquefois aussi, cette extrême mobilité de pensées est la suite morbide d'un

état pathologique spécial. La cure, alors, est plutôt du ressort de la médecine que de l'ascétique ou de la morale. Cf. Axenfeld et Huchard, *Traité des névroses,* l. III, c. v, § 2, in-8°, Paris, 1883, p. 958 sq.; Ribot, *Les maladies de la volonté,* in-8°, Paris, 1896, p. 112.

8. *La singularité.* — C'est la source intarissable de bizarreries et de caprices de tout genre. Elle est susceptible de se montrer de mille manières et à tout propos : dans les tendances, dans les paroles, dans les actes, dans l'ensemble de la conduite, et jusque dans la dévotion. Elle est, alors, l'effet de l'amour-propre, ou de la sottise, ou bien une tentation de l'esprit malin.

9. *L'inclination à la mélancolie, au chagrin, à la tristesse.* — Voilà encore un de ces défauts qui font le malheur, et de la personne qui les a, et de celles qui vivent auprès d'elle. Il est, en outre, pour la vraie piété, un obstacle déjà signalé par saint Paul. II Cor., IX, 7. De plus, il mène rapidement à l'abattement et au découragement. Par suite, il rend difficile, pour ne pas dire impossible, l'acquisition de la vertu. Cf. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. II, VII, XII, p. 16-19, 108-110, 283-287; Ribet, *L'ascétique chrétienne,* c. II, § 5, in-8°, Paris, 1905, p. 8.

10. *La pusillanimité et l'inquiétude.* — Par ce défaut, on se trouble, à chaque instant, pour de petites choses qui n'en valent pas la peine. Il en résulte une agitation presque continuelle, qui, dans la vie ordinaire, se traduit par l'irrésolution, et, dans la vie surnaturelle, par les scrupules, cause inépuisable de tourments pour les âmes qui en sont atteintes, et pour leurs supérieurs, directeurs ou confesseurs. Cf. S. François de Sales, *Entretiens spirituels,* c. XVII, *Œuvres complètes,* t. III, p. 514 sq.; Scaramelli, *Guide ascétique,* traité II^e^, a. 11, c. I-III, 4 in-8°, Paris, 1885, t. II, p. 358-383.

11. *La dissimulation, ou le penchant au déguisement et à la duplicité.* — C'est l'esprit de mensonge, ennemi de toute candeur et de toute franchise. Dans la plus tendre jeunesse il se manifeste dès les premières lueurs de la raison, et s'il n'est combattu de bonne heure, il se perpétue à travers tous les âges. Il engendre l'hypocrisie.

12. *La prodigalité.* — Elle consiste à dépenser, à pleines mains, et sans motifs justifiés, l'argent que l'on possède, ou à laisser détériorer, par négligence ou par caprice, les objets que l'on a à son usage. Ce défaut provient de la vanité, tout autant que de la paresse. Par la prodigalité en cherche à paraître riche ou généreux, ou bien l'on veut s'éviter le soin, considéré comme ennuyeux, de veiller à ses dépenses, et d'en tenir un compte exact. Il en résulte, d'abord, du désordre; puis du mécontentement et du malaise; enfin, trop souvent, une ruine complète. Cf. Palmieri, *Opus theologicum morale in Busenbaum medullam,* tr. IV, c. III, dub. VII, 7 in-8°, Prato, 1889-1893, t. I, p. 574.

13. *La sensualité.* — Il y en a trois espèces : celle de l'esprit, celle du cœur, et celle du corps. — *a*) La première incline l'âme à penser surtout aux choses qui lui plaisent. La mémoire ne revient que sur les souvenirs agréables, et l'imagination crée sans cesse des chimères, auxquelles elle s'arrête avec délices. Si on lit un auteur, c'est surtout pour ses mérites secondaires, comme le style, par exemple, ou le genre du sujet traité, dans lequel l'utile tient beaucoup moins de place que l'agréable. — *b*) La sensualité du cœur est la source des affections tendres, fondées surtout sur les qualités extérieures : traits du visage, fraîcheur du teint, élégance des manières, douceur de la voix, etc. Cf. S. François de Sales, *Entretiens spirituels,* c. XVII, *Œuvres complètes,* t. III, p. 516 sq.; Scaramelli, *Guide ascétique,* traité II^e^, a. 9, c. II-IV, t. II, p. 295-311. — *c*) La sensualité corporelle pousse aux désordres de la chair. Elle se trahit dans la pose, dans la démarche, dans la recherche du bien-être et de la nourriture, dans l'abus du sommeil et du repos trop prolongé, dans les répugnances exagérées pour tout ce qui gêne : fatigue, intempéries des saisons, froid, chaleur, travail, etc. C'est un état de mollesse qui affaiblit le caractère, et produit un obstacle souvent insurmontable à toute vie chrétienne, ou simplement sérieuse. Cf. Ribet, *L'ascétique chrétienne,* c. XIII, p. 115-133.

14. *L'indulgence, ou le trop de tendresse pour soi.* — Ce défaut a bien des accointances avec le précédent, quoiqu'il ne revête pas le même caractère de gravité. Il n'est, le plus souvent, qu'une grande faiblesse de la volonté, s'arrêtant devant le moindre obstacle, mais ne portant pas néanmoins, directement, aux désordres moraux, comme le fait la sensualité. C'est cependant un vrai danger, car, en empêchant l'âme de marcher sur le chemin de la vertu, il la laisse presque entièrement désarmée contre les assauts de l'ennemi, toujours prêt à tenter de l'entraîner aux abîmes. Cf. S. François de Sales, *Entretiens spirituels,* c. XIV, XVII, *Œuvres complètes,* t. III, p. 455-472, 517 sq.; Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. VII, p. 111 sq.

15. *L'indolence.* — Ce défaut conduit promptement à la paresse et à la lâcheté. Il paralyse jusqu'à l'action même de la grâce. Dans le monde spirituel, on peut la comparer à ce qu'est la force d'inertie, dans le monde des corps. Sur un caractère indolent le zèle le plus ardent n'a presque aucune prise. L'indolent, en effet, vit dans une sorte d'apathie morale, qui est comme son atmosphère naturelle. Son esprit est noyé dans le vague, et il s'y complaît. Il ne connaît donc même pas son mal. Pour le connaître, il aurait dû s'étudier, et cela demande un effort, dont il est incapable. Si on veut l'aider dans ce travail, il s'y refuse; et si on essaie de lui révéler le mal qui le mine, il ne comprend rien à ce qu'on lui en dit. Cette apathie morale est l'opposé de toute énergie, par conséquent de toute vertu, et, *a fortiori,* de toute vie surnaturelle. Par le désœuvrement habituel qu'elle produit, elle est, comme l'oisiveté et la paresse, la mère de tous les vices. Pour ne pas mourir d'ennui, il faut à l'être inoccupé des divertissements frivoles, des plaisirs toujours renouvelés, des émotions factices ou coupables. L'indolence l'énerve donc de plus en plus, et consume, en peu de temps, le peu de vigueur qui lui restait. Cf. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. III-XIV, p. 115 sq., 277-301.

Il existe une foule d'autres défauts moraux, dont il est souvent fait mention dans les ouvrages de morale et d'ascétisme. La liste en serait longue. Mais il faut remarquer que beaucoup sont presque synonymes, ou n'indiquent que des variétés d'une même espèce. Il est, en outre, facile de les ramener tous à l'un de ceux dont nous avons traité, en particulier, dans cet article.

S. François de Sales, *Entretiens spirituels aux filles de la Visitation,* c. XIV-XVII, *Œuvres complètes,* 12 in-12, Paris, 1862, t. III, p. 455-517; Scaramelli, *Guide ascétique,* traité II^e^, a. 9, c. II-IV; a. 11, c. I-III, 4 in-8°, Paris, 1882, t. II, p. 295-311, 358-383; Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* c. II, VII, XIV, in-12, Paris, 1856, p. 15-34, 103-120, 277-301; Poujol, *Dictionnaire des facultés intellectuelles et affectives de l'âme,* in-4°, Paris, 1863; Frédault, *Traité d'anthropologie physiologique et philosophique,* l. III, c. III, § 3; l. V, c. I-VI, in-8°, Paris, 1863, p. 425 sq., 490 sq., 615-701; Giraud, *De l'esprit et de la vie de sacrifice dans l'état religieux,* l. II, c. XI-XII, in-12, Grenoble, 1877, p. 177-195; Maudsley, *Pathologie de l'esprit,* c. VII, in-8°, Paris, 1883, p. 346 sq.; Meynert, *Psychiatrie,* in-8°, Vienne, 1890; Ribot, *Les maladies de la volonté,* in-8°, Paris, 1896; Pesch, *Psychologia anthropologica,* l. II, disp. III, sect. IV; l. III, disp. I, sect. II-IV, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1898, p. 301 sq., 399-430; Ribet, *L'ascétique chrétienne,* c. I, XIII, XIX, in-8°, Paris, 1905, p. 8, 115-133, 189-207; cardinal Mercier, *Psychologie,* part. III^e^, c. I, a. 2, sect. II, *États anormaux, ou maladies de la volonté,* 2 in-4°, Louvain, 1905, t. II, p. 234 sq.

T. ORTOLAN.

DÉFENSE DE SOI. Le droit que nous avons sur notre vie, sur notre corps, sur tous les biens qui nous appartiennent légitimement implique comme conséquence nécessaire le droit de nous défendre contre toute attaque injuste menaçant cette vie, ce corps et ces biens. Posséder légitimement un bien, c'est avoir le droit de le garder, et sans la faculté de le défendre contre un injuste agresseur, ce droit ne serait qu'une chimère. Nul d'ailleurs ne conteste ce principe ni en théorie ni en pratique et toutes les législations l'ont admis. Cf. *Decret. Gregor. IX*, l. V, tit. XII, *De homicidio; Code pénal français*, a. 328.

Si le principe est évident, l'application en est délicate, car il n'est pas permis, même pour raison de légitime défense, de devenir injuste agresseur. D'où : I. Nature du droit de légitime défense. II. Règles à suivre dans l'usage de ce droit. III. Application des principes aux cas les plus importants.

I. Nature du droit de légitime défense. — Comme le note justement de Lugo, le droit de légitime défense n'a point pour objet de réparer le dommage déjà causé ni de punir la faute commise, mais d'empêcher que le tort ne soit fait. Conséquemment, en cas de légitime défense, on peut agir dès que l'adversaire attaque; mais il n'est point permis d'ajouter à la défense ce qui constituerait le châtiment ou la réparation. Et d'autre part, dès que l'attaque a réellement cessé d'exister, le droit de se défendre cesse *ipso facto*.

II. Règles à suivre dans l'usage de ce droit. — 1° *Règles générales.* — Il n'est pas permis, même pour se défendre, d'accomplir un acte intrinsèquement mauvais. Il n'est pas permis de se défendre dans une société organisée, comme on pourrait le faire en dehors de toute organisation sociale et de s'arroger des droits sagement réservés aux tribunaux.

2° *Règles particulières.* — 1. Il n'est permis de se défendre que lorsque l'agression est injuste. Si la personne dont l'acte nous fait tort est dans son droit, la résignation s'impose et la violence serait injuste. C'est le cas du criminel justement condamné à l'égard de ses bourreaux et de ses gardiens. Mais dès que l'agression est injuste, ne fut-ce que matériellement, le droit de se défendre existe. Ce droit, en effet, ne dépend pas de la culpabilité de l'agresseur, mais uniquement du caractère objectif de son acte. Il est donc permis de se défendre contre les attaques d'un homme ivre et d'un fou. — 2. Les moyens employés pour empêcher l'agression ne doivent pas dépasser les limites nécessaires à la défense. Donc l'emploi de moyens violents est interdit quand les autres suffisent. S'il suffit, pour échapper au meurtre dont on est menacé, de fuir ou de se cacher, on n'a pas le droit de tuer. Toutefois, si l'agression devient plus violente, la défense peut devenir plus énergique et se développer parallèlement à l'attaque. L'emploi de moyens inutiles à la défense et dont le but unique serait de nuire à l'adversaire, reste illicite. — 3. Il faut tenir compte de la valeur du bien menacé et ne point le défendre en infligeant à son adversaire un dommage sans proportion avec le tort qu'il veut causer. La vie d'un homme, régulièrement parlant, vaut plus qu'une pièce d'or. Je n'ai donc pas le droit de tuer le voleur pour sauver les vingt francs qu'il me prend.

III. Applications principales. — 1° *La vie est injustement menacée.* — Si je ne puis échapper autrement, j'ai le droit de tuer l'ennemi qui m'attaque. Cette conclusion n'est pas contestée malgré certains textes embarrassants de saint Augustin, *De libero arbitrio*, l. I, c. V, n. 11, *P. L.*, t. XXXII, col. 1227 : *Quomodo possum arbitrari carere istos libidine, qui pro iis rebus (sc. vita, libertate, pudicitia) digladiantur quas possunt amittere inviti; aut si non possunt, quid opus est pro his usque ad hominis necem progredi?* et *Epist.*, XLVII, *ad Publicolam*, n. 5, *P. L.*, t. XXXIII, col. 186: *De occidendis hominibus ne ab eis quisque occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles aut publica functione teneatur...;* de saint Ambroise, *De officiis*, l. III, c. IV, n. 27, *P. L.*, t. XVI, col. 153 : *Non videtur quod vir christianus et justus et sapiens quærere sibi vitam aliena morte debeat;* de saint Bernard, *De præcepto et dispensat.*, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 869, qui considère comme coupables d'homicide et ceux qui tuent pour voler et ceux qui tuent pour sauver leur vie. Quelques théologiens rigoristes ont seuls combattu l'opinion commune. La charité, disaient-ils, nous oblige à préférer le salut éternel du prochain à notre vie. Or, c'est le contraire que l'on fait évidemment en tuant un injuste agresseur. Carrière, *De justitia et jure*, n. 786, cite comme ayant adopté ce sentiment Henri de Saint-Ignace, Piette, Gibert de Vérone et de Pompignan, archevêque de Vienne. Mais il est facile de répondre à l'argument qu'ils avancent, en rappelant que la charité ne nous oblige pas à ce sacrifice héroïque, s'il n'est pas absolument nécessaire. Or, dans l'hypothèse, il ne l'est pas : que l'injuste agresseur cesse d'attaquer, on n'aura plus le droit de se défendre et il sera libre de songer au salut de son âme.

Il semble à saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXIV, a. 7, que, même en cas de légitime défense, on ne peut qu'indirectement vouloir la mort de l'injuste agresseur à cause du précepte : *non occides*. On aurait simplement le droit de se défendre au risque de tuer l'adversaire. On n'aurait pas le droit de vouloir directement lui infliger un coup mortel. Ce sentiment est communément abandonné. Car si j'ai réellement le droit de tuer qui veut me perdre, j'ai le droit de vouloir directement sa mort. Le précepte : *non occides* ne va pas sans les exceptions nécessaires.

2° *Si la vie n'est pas en danger, mais seulement l'intégrité matérielle ou morale du corps.* — 1. L'adversaire ne cherche qu'à blesser ou à mutiler. On peut rendre coup pour coup, mais est-il permis de se débarrasser de l'adversaire en le tuant? S'il n'est pas possible de s'en débarrasser autrement, oui. Je ne suis pas tenu de me condamner à la perte d'un membre ou à de graves blessures pour épargner la vie de qui m'attaque contre tout droit. Il ne peut s'en prendre qu'à lui s'il lui arrive malheur. — 2. L'honneur d'une femme est un bien de premier ordre qui peut justement se comparer à la vie et se défendre par les mêmes moyens. Aussi, d'après le sentiment commun des théologiens, une femme, vierge ou non, mariée ou non, à qui l'on voudrait faire violence, a-t-elle le droit, s'il le faut, de tuer l'impudique agresseur. S. Antonin, *Summa*, part. II, tit. V, c. VI; Lessius, *De justitia*, l. II, c. IX, n. 76; S. Liguori, *Theol. moralis*, l. III, n. 386. L'opinion contraire soutenue par Steyaert, Juenin, Billuart et quelques autres que cite, en les approuvant, Carrière, *op. cit.*, n. 800, s'appuyait sur l'autorité de saint Augustin, *loc. cit.*, et sur l'argument suivant : l'acte de violence commis contre une femme peut être envisagé soit comme lui ôtant un bien naturel, soit comme la blessant dans sa vertu. Or l'intégrité dont on la dépouille n'a point la valeur de la vie. La vertu n'est point atteinte si la femme fait son devoir en résistant de toutes ses forces et en refusant tout consentement interne à l'acte accompli. Aucune raison par conséquent de tuer. Mais si la vertu n'est pas nécessairement atteinte, elle est du moins en un grand danger dont il faut tenir compte. D'autre part, l'honneur de la femme est certainement un bien de premier ordre. S'il n'est pas absolument équivalent à la vie, il vient immédiatement après. La charité n'oblige pas, en pareil cas, à sacrifier son intérêt à celui d'autrui.

3° *Les biens de la fortune.* — Les défendre contre les voleurs est un droit que personne ne conteste. Ce droit

va-t-il jusqu'à permettre de tuer le voleur? L'opinion *communissima* le concède, mais à une double condition : 1. que les biens enlevés soient d'une valeur considérable; 2. qu'il n'y ait pas d'autre moyen de les défendre ou de les recouvrer. La charité, en effet, ne nous oblige pas de préférer à des biens de cette sorte la vie d'un voleur; le bien public ne demande pas non plus qu'on laisse faire. Mais il est évident que l'emploi de ce moyen extrême n'est licite que s'il s'agit d'objets ou de biens de grande valeur. Quelle est cette valeur? On ne peut la déterminer par des chiffres. Il faut tenir compte de la valeur relative et de la valeur absolue de l'objet. En tout cas, il n'est pas permis régulièrement de tuer un homme dès qu'une seule pièce d'or est en danger. C'est le sens de la 31e des propositions condamnées le 2 mars 1679, par Innocent XI. *A fortiori,* n'est-il pas permis de sauvegarder par un meurtre l'héritage qu'on espère, ni de tuer celui qui refuse de nous délivrer un legs auquel nous avons droit. Dans ce double cas, le moyen violent dépasse la mesure ou n'est pas nécessaire; donc il faut le rejeter. C'est le sens des propositions 32e et 33e condamnées par le même pape. Denzinger, *Enchiridion,* n. 1048-1050.

Dans un synode tenu à Constantinople en 1153 sous le patriarche Constantin Chliarenus, on a discuté quelle pénitence ecclésiastique on devait imposer à ceux qui tuaient un voleur à qui ils auraient pu échapper par la fuite. Quelques-uns voulaient qu'ils fussent punis comme homicides, car le voleur tué aurait pu se convertir, s'il avait vécu, et que, par suite, on ne leur appliquât plus les anciens canons. Ceux-ci déclaraient qu'il n'y avait pas de crime si on n'avait pas pu fuir. Si le voleur avait eu recours à la violence et si en se défendant on l'avait tué, il n'y avait pas lieu à infliger aucune pénitence ecclésiastique; il faudrait plutôt récompenser l'homicide qui a ainsi procuré le bien public. Le concile, réformant l'ancienne discipline, décida que, dans ce cas, on devait, au point de vue ecclésiastique, punir comme homicides ceux qui s'étaient défendus de la sorte, et que, s'ils avaient pu fuir, la pénitence soit augmentée. De droit naturel, l'ancienne distinction ne devait pas être rejetée. Tout ceci concernait les laïques. Quant aux clercs homicides, qu'ils eussent tué des ennemis, ou des voleurs, ou d'autres personnes, il n'y a pas de distinction à faire; ils seront toujours déposés. Mansi, *Concil.,* t. XXI, col. 833, 836.

Le voleur qui s'enfuit en emportant l'objet dérobé peut être traité comme le voleur au moment du vol. Mais avant d'en venir au fait, il est juste qu'on l'avertisse, de vive voix ou autrement, qu'il connaisse le danger qu'il court. Autrement, on risquerait d'employer inutilement un moyen violent.

Si le voleur recourt à la violence pour s'emparer d'un objet de peu de valeur, il est permis de repousser la force par la force. Si la querelle s'envenime et que le voleur vienne à blesser ou à menacer de mort, la victime a le droit de se défendre comme il a été indiqué plus haut. C'est le *summum jus* dont il vaudrait peut-être mieux ne pas user.

Fagnan, le P. Ballerini, Carrière et quelques autres théologiens, s'écartant dans cette question de l'opinion commune, ont soutenu qu'il n'est jamais permis de tuer un homme qui ne fait que voler. L'assemblée du clergé de France avait, en 1700, condamné la proposition suivante : *Non solum vitam, sed etiam bona temporalia quorum jactura esset damnum gravissimum, licitum est defensione occisiva defendere,* comme contraire au précepte divin et aux obligations qu'impose la charité. Pour défendre cette opinion, on alléguait : 1. le passage de l'Exode, XXV, 2, qui déclare permis de tuer celui qui vole la nuit et non celui qui vole le jour, parce que du premier on ne sait s'il vient pour voler ou tuer; s'il ne vient que pour voler il est interdit de le tuer. — 2. Il est déraisonnable de sacrifier la vie d'un homme pour un bien périssable, dont la perte n'est pas irréparable. Ces arguments n'ôtent point leur valeur aux raisons de la première opinion; ils prouvent seulement qu'il ne faut en user qu'avec une extrême réserve.

4° *L'honneur et la réputation.* — Il est permis de s'opposer, par un emploi modéré de la force, aux voies de fait injurieuses et aux paroles outrageantes. Mais si, pour empêcher l'injure, il faut recourir à l'homicide, en a-t-on le droit? Diana, Lessius, Hurtado l'ont admis pour le cas où l'insulte serait sanglante et atteindrait un personnage élevé en dignité. Mais cette opinion, remarque saint Liguori, ne doit passer en pratique qu'avec une extrême réserve. Elle se soutiendrait plus facilement si, d'une part, la personne outragée est de celles qui ne peuvent laisser passer l'insulte sans se déshonorer et si, d'autre part, l'insulteur, passant des paroles aux actes, en vient à menacer son ennemi de mutilation ou de mort. En ce cas, l'insulté se défendrait plutôt contre la violence que contre l'injure. Mais, si l'on excepte ce cas, le recours au meurtre comme moyen d'écarter l'injure est illicite, soit parce qu'il n'y a pas de proportion entre le mal de l'injure et celui de l'homicide, soit parce qu'on arrive au but aussi sûrement et aussi facilement par d'autres moyens sans danger.

Un sentiment trop vif de l'honneur a fait dévier sur ce point, au XVIe et au XVIIe siècle, quelques théologiens dont les propositions scandalisaient le dominicain Mayol, *Summa doctrinæ moralis circa X decalogi præcepta,* Vum præcept., q. I, a. 6, § 4 : *Præ horrore... decidit calamus, tremunt viscera..., dum considero opinionum portenta execratione digna quibus novelli probabilitatum patroni istud strictissimum de non occidendo præceptum laxare in hac parte moliuntur.* Selon les uns, dit-il, on peut tuer le calomniateur, non seulement quand il attaque, mais dès qu'il menace; selon les autres, il est licite de tuer un insulteur, même quand il a cessé d'insulter; d'autres permettent en principe de tuer tout insulteur ou tout calomniateur qui fait un tort grave. Les critiques de Pascal, *VIIe Provinciale,* ont été provoquées par des propositions de ce genre, ou trop larges, ou formulées d'une façon trop générale. Voir par exemple Lessius, *De justitia,* l. II, c. IX, dub. XII, n. 77 et 79.

Les principes indiqués plus haut s'appliquent dans toutes les classes de la société. On ne fait aucune exception même pour les personnes constituées en dignité qui n'ont pas le droit de tuer pour échapper à la calomnie et aux injures, ni le droit de calomnier pour échapper à une accusation vraie ou fausse. Alexandre VII et Innocent XI ont condamné les propositions qui le soutenaient. Prop. 17, 18, et prop. 30, 43 et 44. Denzinger, n. 988, 989, et 1047, 1060, 1061. *A fortiori,* est-il interdit de recourir à l'homicide par avortement pour échapper au déshonneur ou même à la mort. Prop. 34. Denzinger, n. 1051.

V. Oblet.

DEFORIS Jean-Pierre, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Montbrizon en 1732, guillotiné à Paris le 25 juin 1794. Ayant fait profession à Saint-Allire de Clermont, le 28 août 1753, il fut un des premiers collaborateurs chargés de l'édition des conciles des Gaules, dont un volume seulement fut publié; mais il renonça bientôt à ce genre d'études pour se livrer à la défense de la religion attaquée par les incrédules. Au moment de la Révolution, il fut accusé d'être favorable à la Constitution civile du clergé et même d'avoir contribué à sa rédaction. Il repoussa vivement cette accusation dans une *Lettre à l'auteur de la Gazette de Paris,* in-8° de 28 p. A la suite de cette publication, il fut arrêté et enfermé à la Force, puis au Luxembourg et à la Conciergerie. Traduit devant le tribunal révolution-

naire, il fut condamné à mort. Il ne cessa d'offrir les consolations de la religion à ses compagnons de captivité et de supplice, et pour les assister jusqu'au bout, demanda comme une faveur d'être exécuté le dernier. Dom Deforis travailla à une édition des œuvres de Bossuet dont les notes et manuscrits avaient été déposés au monastère des Blancs-Manteaux par les héritiers de l'illustre évêque. Ce travail avait été commencé par l'abbé Lequeux et par dom de Coniac. L'édition devait avoir 30 volumes. Dom Deforis l'annonça par un *Prospectus de la nouvelle édition des œuvres de Messire J. Bénigne Bossuet, évêque de Meaux,* in-4°, Paris, 1769. Quinze volumes furent publiés par les soins de dom Deforis qui s'était surtout occupé des œuvres inédites de l'évêque de Meaux; mais les notes et préfaces dont il accompagna le texte soulevèrent de vives protestations de la part de l'Assemblée du clergé qui pria le garde des sceaux d'ordonner que les œuvres de Bossuet fussent publiées sans commentaires. Le libraire Lamy continua l'édition qui demeura inachevée : *Œuvres de Messire Jacques-Bénigne Bossuet, nouvelle édition enrichie d'ouvrages de l'auteur non encore imprimés,* 18 in-4°, Paris, 1772-1788. Dom Deforis donna une édition séparée des *Sermons et oraisons funèbres de M. Bossuet,* 6 in-4°, ou 17 in-12, Paris, 1772-1790. Il est en outre auteur des ouvrages suivants : *Réfutation d'un nouvel ouvrage de J.-J. Rousseau intitulé : Émile ou de l'éducation,* in-8°, Paris, 1762; *La divinité de la religion chrétienne vengée des sophismes de J.-J. Rousseau,* 2 in-12, Paris, 1763; *Préservatif pour les fidèles contre les sophismes et les impiétés des incrédules où l'on développe les principales preuves de la religion et où l'on détruit les objections formées contre elle, avec une réponse à la lettre de J.-J. Rousseau à M. de Beaumont,* archevêque de Paris, 2 in-12, 1764; *Réclamation des religieux bénédictins des Blancs-Manteaux contre la requête des religieux de Saint-Germain-des Prés,* in-4°, Paris, 1765; *L'importance et l'étendue des obligations de la vie monastique, son utilité dans l'Église et dans l'État pour servir de préservatif aux moines et de réponse aux ennemis de l'ordre monastique,* 2 in-12, Paris, 1768 : ces deux derniers ouvrages se retrouvent dans *Mémoires pour les ordres religieux contre les principes de la Commission établie en 1768,* in-12, Paris, 1785; *Exposition de la doctrine de l'Église sur les vertus chrétiennes contre les articles que M. l'évêque du Mans a fait signer aux Pères de l'Oratoire et Examen de la lettre apologétique du P. du Verdier, assistant du Père général de l'Oratoire au sujet de ce qui s'est passé entre les supérieurs majeurs de cette congrégation et M. l'évêque du Mans dans l'affaire du professeur du Mans,* in-12, en France, 1775, pamphlet très violent contre l'Oratoire et Mgr de Grimaldi, évêque du Mans; *Plan de réforme motivé, présenté aux États-Généraux par les fidèles citoyens de la bonne ville de Pâris,* 3 in-8°, Paris, 1787, 1788, 1789.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur,* in-4°, Paris, 1770, p. 763-765; Quérard, *La France littéraire,* in-8°, Paris, t. II, p. 421; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIIIe siècle,* 3e édit., Paris, 1855, t. V, p. 139; de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur,* in-12, Paris et Munich, 1882, p. 212; *Revue Bossuet,* 1900, p. 58, 113; 1905, p. 66, 549; Levesque, *Bossuet et Deforis : une esquisse de sermon,* dans *Revue Bossuet,* 1906, p. 250-258; *ibid.,* p. 312-314; *Supplément V,* 25 juin 1907, p. 67-73; Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire des bénédictins de Saint-Maur,* t. I, p. 150-152.

B. Heurtebize.

DÉGRADATION. Voir Déposition.

DEGRÉS. Voir Grades.

DEHARBE Joseph, né à Strasbourg en Alsace, le 1er avril 1800, entra dans la Compagnie de Jésus à Brig (Valais), le 20 septembre 1817; professa la rhétorique et prêcha avec succès en Suisse et en Allemagne. L'exercice du saint ministère lui fit comprendre la nécessité d'un nouveau catéchisme populaire. Il en forma le plan suivant les besoins nouveaux qu'il constatait, tout en se tenant le plus près possible des meilleurs modèles antérieurs, spécialement du B. P. Canisius, dont le catéchisme avait obtenu une si vaste diffusion et fait tant de bien. Voir t. II, col. 1524-1526. Il arriva à l'exécution, tandis qu'il résidait à Lucerne en Suisse, et publia, en 1847, à Ratisbonne, son premier *Katholischer Katechismus,* en quatre éditions, différant par le développement, pour les enfants des écoles de tout degré, pour les jeunes gens et les adultes. En 1853, les évêques de Bavière, désireux de réaliser dans leurs diocèses l'unification des catéchismes, mesure à laquelle s'était déjà montrée favorable l'assemblée générale de l'épiscopat allemand à Wurzbourg, en 1848, demandèrent le concours du P. Deharbe. Celui-ci avait déjà réimprimé une douzaine de fois son travail successivement perfectionné; il en publia, la même année 1853, une nouvelle édition, que tous les prélats bavarois adoptèrent. Voir t. II, col. 1956. Le P. Deharbe a de même approprié son œuvre, avec de légères modifications, à l'usage de plusieurs autres diocèses, et elle est devenue le catéchisme diocésain de la plus grande partie de l'Allemagne. Il en a été fait également des traductions en anglais, en croate, en danois, en espagnol, en français, en hongrois, en italien, en polonais, en portugais, en suédois, en tchèque et même en mahratte. Outre les textes destinés à être appris par les enfants, le P. Deharbe a composé des explications populaires de son catéchisme, à l'usage des catéchistes et des familles; elles ont paru sous différents titres, en deux, trois et cinq in-8°. Divers auteurs ont également commenté à leur manière son excellent manuel. Le P. Deharbe a encore publié un volume sur la nature de la charité parfaite : *Die vollkommene Liebe Gottes in ihrem Gegensatze zur unvollkommenen und in ihrer Anwendung auf die vollkommene und unvollkommene Reue, dargestellt nach der Lehre des heil. Thomas von Aquin, und für katechetische Vorträge gemeinfasslich erklärt. Nebst einigen Erläuterungen zum Einverständnisse in der Katechismussache,* in-8°, Ratisbonne, 1856. Il termina sa vie bien remplie, le 8 novembre 1871, à Maria-Laach.

Sur les innombrables éditions du catéchisme de Deharbe, voir De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. II, col. 1875-1884; t. IX, col. 182-184. Pour l'appréciation, F. X. Thalhofer, *Entwickelung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe,* Fribourg-en-Brisgau, 1899; Knecht, dans le *Kirchenlexikon,* t. VII, col. 310; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1222-1223.

Jos. Brucker.

DÉISME. — I. Notion. II. Essais de classification. III. Apparition du mot. IV. Le déisme en Angleterre. V. Le déisme en France. VI. Le déisme en Allemagne. VII. Doctrine catholique opposée au déisme.

I. Notion. — Ce mot est loin d'avoir une signification unique et facilement définissable. Son acception usuelle ne répond nullement au sens étymologique. Si nous ne consultons que l'étymologie, *déisme* et *théisme* sont deux termes parfaitement synonymes : ils expriment l'un et l'autre simplement la croyance en Dieu, le contraire de l'athéisme; ils ne diffèrent que par leur dérivation immédiate, qui rattache le premier au latin *Deus,* et le second, au grec Θεός. De fait, dans beaucoup de livres du XVIIIe siècle et du commencement du XIXe, on les rencontre employés indifféremment. Voltaire se vante d'être théiste et ne se défend point d'être déiste. C'est que, dans sa pensée, ces deux qualificatifs se valent : ils indiquent également une religion sans dogmes révélés et sans culte autre que

« faire le bien », c'est-à-dire le fond commun de toutes les religions, l'assentiment purement rationaliste à « l'existence d'un être suprême, puissant et juste. » Aussi de même que, pour lui, « le déisme est la religion d'Adam, de Sem et de Noé, » parce « qu'en tout genre on commence par le simple, ensuite vient le composé », de même il dit du théiste (*Dictionnaire philosophique,* à ce mot), que « sa religion est la plus ancienne et la plus étendue, car l'adoration simple d'un Dieu a précédé tous les systèmes du monde. »

Mais, dès longtemps, l'usage, *quem penes arbitrium est, et jus et norma loquendi,* a introduit entre ces deux mots une distinction capitale : il a sanctionné et développé le côté affirmatif de l'un et le côté exclusif de l'autre; dans le théisme, il a accentué l'idée qu'implique la racine, et il a amené le déisme à signifier surtout la négation de quelque chose qui la dépasse; ici, l'attention se porte moins sur ce que le vocable énonce que sur ce qu'il ne dit pas et suppose absent. Aujourd'hui, le théisme est une théorie qui comporte l'existence d'un Dieu personnel, créateur et providence; il s'oppose non seulement à l'athéisme, négation de Dieu, et au panthéisme, négation de la personnalité divine, mais aussi au déisme. Celui-ci désigne tout système qui, un Dieu personnel supposé, rejette l'un ou l'autre de ses attributs positifs et tout au moins son action révélatrice. C'est bien assurément cet aspect négatif que Bossuet avait en vue et dont il signalait, avec son coup d'œil génial et sa logique impitoyable, *Variations,* V, les conséquences extrêmes, quand il appelait le déisme « un athéisme déguisé. »

II. Essais de classification. — Selon qu'il pousse l'exclusion plus ou moins loin, le déisme se présente à nous avec des différences très notables. Au commencement du XVIIIe siècle, le théologien anglais Clarke, *A demonstration of the being and attributes of God,* Londres, 1704-1706, traduit par Ricotier, Amsterdam, 1721, t. II, c. II, distinguait quatre classes de déistes. Les uns, disait-il, reconnaissent un Dieu sans providence aucune, complètement étranger et indifférent aux actions des hommes et aux phénomènes du monde, moteur intelligent, qui, après avoir tiré l'univers du chaos, « a tout laissé à l'aventure, sans vue ni direction particulière, au hasard de ce qui pourrait arriver. » D'autres s'élèvent jusqu'à l'idée d'une providence, mais d'une providence qui gouverne simplement les phénomènes de l'univers matériel. Au demeurant, ils renversent toutes les bases de la morale et, *a fortiori,* de la croyance à une vie future; « ils ne voient nulle différence entre le bien et le mal; » c'est là chose dont Dieu, d'après eux, ne se met pas en peine, de sorte que les lois établies par les hommes, source unique et arbitraire de nos concepts d'honnêteté, d'obligation, de faute, de mérite et de démérite, sont aussi par conséquent la seule norme régulatrice de nos actes. Il est des déistes d'une troisième nuance, qui, tout en admettant certains attributs moraux de Dieu et en particulier sa providence et ses volontés intimées à toutes les créatures raisonnables, refusent de croire à l'immortalité de l'âme, ainsi qu'aux peines et récompenses d'une autre vie. Enfin, à la quatrième classe appartiennent ceux qui « ont à tous égards des idées saines et justes de Dieu et de ses attributs », qui donc acceptent toutes les vérités de la religion naturelle, y compris le dogme de la vie future, et ne rejettent que le principe de l'autorité et de la révélation. Ceux-ci sont, au jugement de Clarke, « les seuls véritables déistes et les seuls qui méritent qu'on entre en discussion avec eux pour les convaincre de la vérité de la religion chrétienne. » Malheureusement, ajoute-t-il, tout porte à croire « que parmi les déistes modernes, il n'y en a que peu ou point de cette espèce. Car la moindre attention aux conséquences de ces principes conduirait infailliblement des gens comme ceux que je viens de dépeindre à embrasser le christianisme. »

La classification de Clarke n'a guère été admise telle quelle. Kant, fort arbitrairement du reste, simplifie la question en opposant sans plus le déisme au théisme de la manière suivante : le théiste est, selon lui, le partisan de la religion naturelle; il conçoit Dieu, par analogie avec l'homme et d'après les données de l'expérience, comme un être libre et intelligent, auteur et providence du monde. Le déiste s'en tient à la théologie rationnelle transcendantale, « pensant Dieu d'après des concepts purs et vides d'intuition, comme être premier et cause du monde, » il ne va pas au delà d'une force infinie, inhérente à la matière et cause aveugle de tous les phénomènes de la nature. Le déisme, dans ce sens, ne serait plus qu'une forme du matérialisme et se confondrait avec la doctrine de certains physiciens de l'antiquité, par exemple celle de Straton de Lampsaque. Rien ne justifie pareille restriction. Aussi bien, à nous en rapporter à l'usage le plus général, à considérer les penseurs qu'on s'accorde communément à ranger sous l'étiquette de déistes, il semble à la fois plus logique et plus commode d'y distinguer trois catégories ou trois degrés, suivant qu'admettant Dieu comme créateur ou au moins ordonnateur du monde, ils nient d'ailleurs soit seulement la révélation et l'Église, soit en outre la vie future, soit même la providence. En étudiant les origines et la marche du déisme, surtout du déisme anglais, il est facile d'y relever ces différentes formes. On les y rencontre se développant dans l'ordre que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire se rapprochant de plus en plus de la négation totale, de l'athéisme.

III. Apparition du mot. — Historiquement, le déisme s'offre d'abord à nous avec une acception purement théologique. Ce mot, inconnu de l'antiquité et du moyen âge, a servi primitivement à désigner les sociniens ou nouveaux ariens, qui niaient la divinité de Jésus-Christ. Dans la suite, on l'a étendu à tous ceux qui se déclarent partisans de la religion naturelle, mais hostiles à tout surnaturel et à tout mystère. Des adversaires du christianisme nous apparaissent pour la première fois sous le nom de déistes vers le milieu du XVIe siècle, en Italie et en France. C'est du moins ce qui résulte du témoignage d'un théologien calviniste, assez estimé parmi les siens, Viret, dans un livre publié en 1563 et portant le titre d'*Instruction chrétienne.* Cet auteur caractérise ainsi les nouveaux sectaires : « Ils reconnaissent Dieu, mais n'admettent pas Jésus-Christ. L'enseignement des apôtres et des évangélistes est pour eux pure fable et rêverie. »

IV. Le déisme en Angleterre. — Mais si le nom est né sur le continent, c'est en Angleterre que nous voyons, dans la seconde moitié du même siècle, la doctrine prendre consistance et commencer à se répandre. Plusieurs circonstances locales lui furent favorables : elle bénéficia d'un fort courant d'opposition à l'Église établie, qui régnait parmi les sectes dissidentes, et surtout de la réaction très compréhensible provoquée par la prétention de l'épiscopat anglican d'imposer l'adhésion absolue aux trente-neuf articles, contrairement au principe fondamental du protestantisme, qui permet à chacun la libre interprétation de la Bible. A ces causes il faut ajouter l'action parallèle de la philosophie inaugurée par Bacon de Vérulam († 1626), et conduisant de l'empirisme au sensualisme d'abord, au scepticisme et à l'athéisme ensuite.

On trouvera à l'article Christianisme rationnel, t. II, col. 2415-2417, une substantielle esquisse du déisme anglais, avec l'énumération des principaux noms et des principaux ouvrages par lesquels il est représenté. De la comparaison attentive de ces éléments une conclusion se dégage, qui s'impose avec toute la force de l'évidence : c'est que, là déjà, le déisme, assez réservé, assez conservateur à ses débuts, dégénère rapidement

et tombe de négation en négation. Pour Herbert de Cherbury (1581-1648), la religion naturelle, en tant que noyau doctrinal commun à tous les systèmes religieux et condition suffisante du salut, comprenait cinq propositions de certitude rationnelle : 1° il y a un Dieu; 2° il a droit à notre culte; 3° la piété et la vertu sont les parties essentielles de ce culte; 4° chacun doit se repentir de ses fautes, et à celui qui se repent Dieu pardonne; 5° il y a, soit dans cette vie, soit dans une vie à venir, des récompenses pour les bons et des peines réservées aux méchants. Mais bientôt nous voyons les successeurs de Cherbury et les héritiers de ses principes, notamment Collins (1676-1729), Chubb (1679-1747), Bolingbroke (1672-1751), nier ou révoquer en doute et la providence divine et la vie future. « Dieu, écrit Chubb, est un être qui n'a pas à s'occuper du bien ou du mal qui se fait parmi les hommes. La providence ne s'inquiète pas de savoir si quelques individus vivent dans une situation heureuse, d'autres dans la misère; cela ne la regarde pas. » Il se moque du raisonnement qui de l'inégalité imméritée des conditions humaines conclut à une compensation à venir et à la nécessité d'une existence ultra-terrestre. Il compare le sort des fils d'Adam à celui des chevaux, dont les destinées et les emplois sont si divers, sans que les moins favorisés puissent attendre un dédommagement quelconque. Bien que ces passages, d'une brutale franchise, semblent contredits par d'autres, il est clair du moins que l'auteur n'avait sur rien une conviction ferme et arrêtée; aussi déclarait-il insuffisantes les raisons qui militent en faveur de la survivance de l'âme au corps. Avec Bolingbroke, sceptique, léger, railleur, se défendant du reste d'être athée, le respect de la religion, même naturelle, a disparu : comme Machiavel, Bolingbroke ne voit en toute religion qu'un *instrumentum regni*, un expédient politique pour gouverner la multitude naïve et ignorante. Après cela, il ne manquait plus au déisme que de renier ou de battre en brèche l'idée même qui en est le premier fondement, l'idée d'un être suprême. C'est ce qu'il allait réaliser sans tarder, par la plume de Henri Dodwell le jeune, dans *Le christianisme dépourvu de preuves*, 1743, et surtout par celle de Henri Hume (1711-1776), qui, sur les ruines du principe de causalité, fonde définitivement le scepticisme religieux, en même temps que le scepticisme philosophique. « Quelle est la fin de l'homme? Est-il né pour le bonheur ou pour la vertu? pour cette vie ou pour une vie future? pour lui-même ou pour son auteur? Questions tout à fait insolubles, » dit Hume. Et il ajoute que « c'est une succession d'impressions qui seule constitue l'esprit », et que notre persuasion de l'existence de Dieu repose uniquement sur « un instinct » ou « préjugé naturel ». Ainsi, d'étape en étape, le déisme d'Herbert de Cherbury finissait par sombrer dans la négation des principes les plus clairs et les plus essentiels, de ces principes qui, comme celui de la relation de la cause et de l'effet, sont le fond même de l'intelligence humaine.

Malgré le nombre, la qualité et l'ardeur de ses champions, le déisme, en Angleterre, n'avait point réussi à pénétrer fortement l'esprit public. Les attaques contre le christianisme et les mystères qu'il impose à la foi, contre l'inspiration de ses livres sacrés, contre ses miracles et ses prophéties, qu'on déclarait impossibles, recevables seulement comme des allégories, radicalement dénués de valeur probante, n'avaient pas encore atteint profondément les masses croyantes. Taine l'a constaté en termes dignes d'être remarqués. « En vain, dit-il, *Histoire de la littérature anglaise*, 1863, t. III, p. 60-61, au commencement du siècle, les libres-penseurs s'élèvent; quarante ans plus tard, ils sont noyés dans l'oubli. Le déisme et l'athéisme ne sont ici qu'une éruption passagère. Les professeurs d'irréligion rencontrent des adversaires plus forts qu'eux. Les chefs de la philosophie expérimentale, les plus doctes et les plus accrédités parmi les érudits du siècle, les écrivains les plus spirituels, les plus aimés et les plus habiles, toute l'autorité de la science et du génie s'emploie à les abattre. Les réfutations surabondent. Et ces apologies sont solides, capables de convaincre un esprit libéral, infaillibles pour convaincre un esprit moral. » Ceux qui prétendaient abolir la religion du Christ ont présumé de l'efficacité de leurs moyens. « Quand ils seraient dix fois plus nombreux, ils n'en viendraient pas à bout; car ils n'ont pas de doctrine qu'ils puissent mettre à sa place. » La résistance fut donc énergique, et l'avantage demeura aux défenseurs de la bonne cause, avec cette restriction, que plusieurs d'entre eux, par une tactique mal entendue, firent au rationalisme des concessions déplorables, qui, à la longue, devaient devenir funestes.

V. Le déisme en France. — Mais si les théories déistes n'eurent de l'autre côté de la Manche qu'une vogue temporaire et relativement restreinte, il n'en fut pas de même en deçà. Herbert et Shaftesbury avaient puisé beaucoup de leurs erreurs en France ou chez des écrivains français : elles revinrent à leur pays d'origine, notablement grossies et développées. Ceux qui contribuèrent principalement à les accréditer furent Voltaire, Jean-Jacques Rousseau et le groupe des « philosophes » encyclopédistes.

Voltaire (1694-1778) était entré, vers 1715, en relations d'amitié avec Bolingbroke, exilé alors sur le continent; il avait ensuite passé trois ans auprès de lui dans la Grande-Bretagne. C'est ainsi qu'il noua connaissance avec les déistes anglais et se mit à leur école. De retour dans sa patrie, non seulement il s'appliqua à y acclimater leurs idées, mais il fit traduire et répandre un grand nombre des écrits de Blount, Toland, Collins, Woolston, Chubb, Bolingbroke, Hume. Plusieurs de ces traductions parurent en Hollande; on imprima les autres en France, souvent avec la connivence des autorités civiles, en mettant faussement sur le titre les noms de Londres ou d'Amsterdam. Une partie fut insérée, sous forme d'articles, dans l'*Encyclopédie méthodique*. Les voies avaient été ouvertes à la propagande antireligieuse par les désordres et la licence effrénée qui marquèrent la régence du duc d'Orléans, pendant la minorité de Louis XV (1714-1723). C'est alors que les productions des déistes commencèrent à circuler sournoisement à Paris et dans les provinces. Le cardinal de Fleury atteste le fait et le déplore, lorsqu'il dit : « A cette époque, une multitude de livres impies passèrent la mer, et la France en fut inondée; ou plutôt, tous ceux qui avaient parmi nous la prétention d'être des esprits forts en furent empoisonnés. » Mais le principal semeur des idées nouvelles fut Voltaire lui-même. Tout l'avait préparé à ce rôle, tout concourait à l'y rendre redoutable : sa formation intellectuelle, résultat combiné de ses rapports personnels avec l'Angleterre et de son admiration pour Locke, qu'il proclamait le penseur le plus illustre, le plus profond des métaphysiciens; son grand talent d'écrivain; son érudition, aussi étendue et variée que superficielle; sa facilité à s'assimiler les conceptions et à exploiter à son profit les travaux d'autrui; son esprit railleur et caustique, habitué et expert à tout tourner en ridicule; la rage qu'il nourrissait contre le christianisme et qui lui inspirait ces sinistres paroles : « Je voudrais que vous écrasassiez l'infâme...; mon aversion pour cet infâme ne fait que croître et embellir...; courez tous sus à l'infâme habilement, » Lettres de 1760 et 1761, *Œuvres*, édit. Houssiaux-Didot, t. X, p. 560; t. XII, p. 128, 187; l'absence complète de scrupules dans le choix des moyens; la foule d'adulateurs et de coopérateurs que lui avait attirés sa renommée, cultivée par lui-même avec une rare intelligence; enfin, l'âge avancé jusqu'où

il parvint et jusqu'où il prolongea une activité étonnante il mourut en 1778, dans sa 84e année. Il avait produit plus de soixante-dix volumes. Dans tout cela du reste le bagage philosophique ou théologique est d'une pauvreté insigne. Il se réduit à un sensualisme déiste, accompagné de tendances matérialistes. Tandis que, d'une part, l'auteur reconnaît un Dieu, que parfois il dit juste et puissant, il enseigne, d'autre part, que l'existence du mal est inconciliable avec la bonté et la sagesse divines. Quelquefois il exalte l'âme humaine dont il vante la dignité et la noblesse; mais, en même temps, il incline à croire qu'elle est une « abstraction réalisée », et il n'est point convaincu de sa spiritualité, car « ce je ne sais quoi qu'on appelle matière peut aussi bien penser que ce je ne sais quoi qu'on appelle esprit. » Rien d'étonnant, après cela, qu'il lui arrive de se contredire aussi sur la liberté, jusqu'à la nier: « Je veux nécessairement ce que je veux; autrement je voudrais sans raison, sans cause, ce qui est impossible. » Dans sa guerre sans trêve contre le christianisme, si, pour les idées, il est ordinairement tributaire de Locke et des Anglais, il ne fait souvent sur le terrain de l'érudition, que reproduire en bon français les arguments de Bayle, sauf à les assaisonner de ses plaisanteries et de ses sarcasmes habituels. Le *Dictionnaire historique et critique* du célèbre sceptique lui est un arsenal, une mine, où il puisera à pleines mains jusqu'à son dernier jour.

Plus sérieux de ton que Voltaire, mais tout aussi rempli de contradictions, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) mérite de figurer à côté de lui comme apôtre du déisme. Lui aussi doit beaucoup à Locke. Laissons de côté, si l'on veut, ses théories politiques et sociales, développées dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* 1753, et dans son *Contrat social,* 1762. Elles ont fait presque autant de mal à l'Église qu'à l'État, parce qu'elles sont toutes imprégnées de ce principe, qu' « une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes ». Quant à l'ensemble de ses idées religieuses, il l'expose principalement dans la *Profession de foi du vicaire savoyard,* qui sert de préface à son *Émile,* roman d'éducation. Il ramène la religion naturelle, la seule admissible, à trois vérités: 1° l'existence d'un être suprême, dont la volonté « meut le monde et anime la nature », mais dont il est impossible de savoir s'il est créateur ; 2° l'existence d'une matière régie par des lois fixes et constantes; 3° l'existence dans l'homme d'une âme immatérielle et libre. Mais cette âme est-elle immortelle? On ne peut ni l'affirmer ni le nier avec certitude; toutefois l'affirmative est plus probable. Que s'il faut admettre une autre vie, il y a encore lieu de douter de l'éternité des peines, et ici c'est vers la négative que tout doit nous faire pencher.

A la suite de Voltaire et de Rousseau nous devons mentionner le groupe des écrivains soi-disant « philosophes » par excellence, qu'on a qualifiés de « ministres du roi Voltaire », et qui en réalité lui formaient comme une cour et lui furent des auxiliaires précieux. Mais désormais le maître en impiété sera distancé par ses disciples, dont plusieurs défendront ouvertement l'athéisme ou le matérialisme. La fameuse *Encyclopédie* ou *Dictionnaire raisonné des sciences et des arts,* 1751-1777, fut comme l'incarnation et l'un des premiers résultats de leurs efforts combinés. On sait assez que le but de cet énorme recueil était de répandre dans toutes les classes de la société l'incrédulité et le mépris à l'endroit du christianisme, de ses fidèles et de ses institutions. Sans parler de Voltaire et des fondateurs immédiats de l'entreprise, qui sont Diderot (1713-1784) et d'Alembert (1717-1783), on peut citer comme collaborateurs : Maupertuis (1698-1759), l'abbé Raynal (1713-1796), Grimm (1723-1807), La Mettrie (1709-1751), d'Argens (1704-1771), Toussaint (1715-1772), Helvétius (1715-1771), d'Holbach (1723-1789), Robinet (1735-1820), Naigeon (1738-1810), Condorcet (1743-1794). Nommons encore Montesquieu (1689-1755), Saint-Lambert (1716-1803) et Volney (1755-1820), qui contribuèrent à soutenir et à vulgariser les idées de l'*Encyclopédie,* le premier par ses *Lettres persanes,* le second par son *Catéchisme universel,* et le dernier par ses *Ruines de Palmyre;* mais ajoutons que Montesquieu désavoua plus tard ses sarcasmes contre le christianisme.

Parmi tous ces noms, trois méritent d'être spécialement remarqués : Diderot, d'Holbach et La Mettrie. Diderot fut le véritable centre, l'âme, non seulement de l'*Encyclopédie,* mais encore d'un ouvrage athée sur le *Système de la nature,* 1770, et de plusieurs écrits conçus dans un esprit identique. Il représente ainsi, dans la seconde période du XVIIIe siècle, le passage du déisme à la négation de la divinité. Mais il est éclipsé sur ce point par l'auteur même du *Système de la nature,* le baron d'Holbach. Celui-ci professe sans ambages le pur athéisme, proposé plutôt timidement et avec réserve par Diderot, Naigeon et plusieurs autres. Il est aussi, est-il besoin de le dire? matérialiste; pour lui, si la divinité n'est qu'un produit de l'ignorance, la matière, unique réalité, est éternelle et nécessaire; elle se meut par sa propre énergie; matière et force ou mouvement, telle est la cause intégrale, telle l'explication suffisante de tous les phénomènes. Avant d'Holbach, La Mettrie avait défendu le matérialisme le plus cynique dans son *Histoire naturelle de l'âme,* 1745, dans son *Homme-plante,* 1748, et surtout dans son *Homme-machine,* 1748. Ce dernier livre, dont le titre seul nous révèle la thèse fondamentale, se présente comme une application du mécanisme cartésien.

On voit maintenant, sans que nous y insistions, où en était arrivée, par la force logique des choses et des idées, la libre-pensée déiste, au déclin du XVIIIe siècle.

Le spiritualisme rationaliste qui a refleuri et jeté un certain éclat en France sous la restauration, la monarchie de juillet et le second empire, n'était au fond qu'une résurrection du déisme; car il en a repris le principe fondamental, à savoir l'adoption de la raison comme guide exclusif de l'homme et comme mesure de toute vérité. On n'ignore pas que sa cause a été soutenue par des esprits très distingués et que de leurs études sont sortis plusieurs ouvrages remarquables. Mais ni les nobles intentions ni le talent de ses défenseurs n'ont pu le soustraire à cette déchéance fatale qui guette tout système s'arrêtant obstinément à mi-chemin de la vérité. Résumons en quelques lignes cette récente expérience.

Les tendances sensualistes et matérialistes de la fin du XVIIIe siècle se prolongèrent dans les premières années du XIXe. C'est Royer-Collard (1763-1845) et surtout Maine de Biran (1766-1824) qui, partis tous deux des principes de la philosophie écossaise, donnèrent le signal de la réaction spiritualiste. Cousin vint ensuite (1792-1867), qui prit vite la tête du mouvement, mais ne sut, enchaîné qu'il était à sa méthode éclectique, ni suivre une direction constante, ni se garder des influences du panthéisme allemand. Vers le début de sa carrière enseignante, il affirmait l'unité absolue de substance, l'identité du fini et de l'infini, le développement nécessaire de Dieu dans le monde et par le monde. A partir de 1833, sa pensée semble parcourir une seconde étape, où nous le voyons atténuer et rejeter partiellement ses affirmations panthéistes. Au surplus, son spiritualisme demeurera toujours un spiritualisme essentiellement rationaliste, un spiritualisme qui commence par repousser *a priori* le surnaturel, qui de plus nie, sans aucun examen, les caractères divins du christianisme comme religion positive, qui affirme enfin l'indépendance absolue de la philosophie à l'égard de l'Évangile, de la raison humaine à l'égard de la raison divine.

Nombreux ont été les disciples de Cousin, et plusieurs surent donner au spiritualisme une attitude plus fière, une forme plus épurée. Pour ne point parler ici de Jouffroy (1796-1842), âme inquiète, ballottée entre la foi chrétienne de son enfance et les lueurs du rationalisme, aboutissant finalement au métempsycosisme, il en est d'autres, dont l'activité fut moins indécise et plus féconde. Tel Jules Simon (1814-1896), dont les livres sur *Le devoir* et *La religion naturelle* contiennent bien des pages qu'un chrétien peut lire avec fruit et édification. A remarquer cette définition, relativement complète, qu'il donne de la religion naturelle : « Un Dieu tout-puissant et immuable, qui a créé le monde et qui le gouverne par des lois générales; une vie à venir qui remplira toutes les promesses de celle-ci et en réparera toutes les injustices : voilà le dogme; un cœur rempli de l'amour de Dieu et de l'amour de l'humanité, une volonté ferme d'accomplir le devoir et de servir les vues de la providence en faisant le bien, voilà la prière, voilà le précepte. » *L'idée de Dieu* d'E. Caro (1826-1887) est une autre production de la même école. L'auteur y affirme sa croyance non seulement à un esprit souverain, mais aussi à la liberté et à l'immortalité de l'âme; il y salue en Dieu « l'acte pur, l'acte éternel de la pensée, première cause et réalité suprême », un être non immanent au monde, un « père aimant ». Edmond Saisset (1814-1863) appartient aussi à la lignée intellectuelle de Cousin. Il a formulé de sa propre doctrine un résumé qui, abstraction faite des opinions secondaires, reflète bien la physionomie générale du spiritualisme éclectique : « En matière de choses surnaturelles, j'admets l'existence de Dieu et de la providence; en matière de miracles, j'admets le miracle éternel et perpétuel de la création; en matière de révélation, j'admets que Dieu se révèle par les lois de la nature et qu'il fait briller son intelligence, sa puissance, sa justice et sa bonté. Je n'admets ni plus ni moins. »

Les écrivains que j'ai nommés ne sont pas restés isolés; ils ont eu des collaborateurs et des émules. Mais aujourd'hui leurs héritiers ou continuateurs doctrinaux se font de plus en plus rares. D'ailleurs, dans leurs rangs mêmes des défections ont eu lieu. Ainsi M. Paul Janet, qui avait longtemps partagé leurs vues, s'est récemment rallié à une sorte de panthéisme particulier, qu'avec d'autres il appelle le « panenthéisme ». Depuis nombre d'années déjà, le spiritualisme officiel, universitaire, a visiblement cédé le pas, soit au criticisme néo-kantien de Taine, Renan et Vacherot, soit au positivisme de Comte et de Littré et au matérialisme, qui en est la prolongation naturelle. C'est une nouvelle application de la loi de décadence fatale.

Faut-il s'étonner de cette dégénérescence universelle du déisme, sous quelque forme et avec quelque art qu'il nous ait été présenté? Nullement. Les hésitations et compromissions de ses tenants, la faiblesse et l'indécision de leurs arguments expliquent ce fait. Puis, pour qui voudra y regarder de près, n'est-il pas clair que la plupart des difficultés qu'ils opposent au spiritualisme chrétien se retournent contre eux, contre ceux d'entre eux surtout qui admettent une vraie providence? Les objections de principe alléguées par eux sont principalement les suivantes : le christianisme blesse la raison en lui imposant des mystères; il nous présente d'une façon enfantine et antiscientifique les rapports de Dieu et du monde, en faisant intervenir la providence dans la nature, pour déranger, par des miracles, l'ordre qu'elle y a établi; il partage le monde en privilégiés et en déshérités, puisque beaucoup d'hommes n'arrivent ni ne peuvent arriver à la connaissance de la révélation chrétienne, et il prête ainsi à Dieu, comme à un roi capricieux, des partialités indignes de sa justice; enfin, comble de l'absurde, il suppose que l'Être immuable se laisse fléchir par la prière jusqu'à changer ses résolutions éternelles. Mais ceux qui raisonnent de la sorte se combattent eux-mêmes et fournissent des armes à leurs adversaires panthéistes et matérialistes. Les notions qu'ils attaquent font partie intégrante de toute théorie spiritualiste. L'idée du mystère, d'abord, est inséparable de la croyance en un Dieu véritable : la création du monde par un Dieu qui se suffit est un mystère; la coexistence de l'éternel qui ne dure pas et du successif qui dure est un mystère; la coexistence de la liberté humaine et de la prescience divine est un mystère; et tous ces mystères sont contenus dans le mystère unique, total, nécessaire qui enveloppe les rapports du fini et de l'infini. L'histoire de la philosophie moderne et contemporaine nous atteste que le mystère de la création est la grande tentation qui pousse aux erreurs panthéistes les esprits trop faibles pour lui résister. L'idée du miracle s'impose aussi au philosophe spiritualiste; car la possibilité du miracle résulte logiquement de la liberté divine et de la providence. L'idée du privilège n'est pas moins philosophique; car le privilège, comme on l'appelle, c'est-à-dire l'inégalité et la hiérarchie sont la loi visible du monde, la condition de son harmonie et de sa beauté. Enfin, le spiritualiste, qui croit en Dieu et aux rapports de la créature raisonnable avec lui, peut-il exclure *a priori* l'idée de la prière? La prière est la manifestation naturelle et nécessaire du besoin et du sentiment religieux, fait universel qu'on peut essayer d'expliquer, mais qu'on n'a pas le droit de nier ou de condamner.

Du reste, quand un rationaliste reproche au Dieu des chrétiens d'avoir des volontés changeantes et arbitraires, de n'être qu'un homme idéalisé, parce qu'il fait des miracles, parce qu'il répand librement et inégalement ses grâces, parce qu'il daigne exaucer nos prières, il est remarquable que ce langage ne diffère en rien de celui des panthéistes attaquant la notion du Dieu personnel, libre et créateur. C'est Saisset lui-même qui l'atteste, lorsqu'il met dans la bouche des hégéliens à l'adresse des spiritualistes séparés ces paroles : « Quoi! vous en êtes encore au Dieu personnel, à ce Dieu concentré dans sa perfection solitaire, qui sort un jour, on ne sait pourquoi, de son éternité bienheureuse pour créer l'univers!... Convenez-en de bonne foi : votre Dieu personnel est un être déterminé, particulier, plus puissant et plus intelligent que les hommes, mais de la même espèce, en un mot, un homme idéalisé. »

VI. Le déisme en Allemagne. — Les idées du déisme d'outre-Manche, qui, transportées en France, y firent tant de mal, n'épargnèrent pas l'Allemagne. Nous y voyons poindre leur influence néfaste vers 1740, au moment où Frédéric II, « le roi philosophe », montait sur le trône. Jusque-là les productions de la libre pensée anglaise n'avaient guère attiré l'attention que des historiens et des polémistes. Mais en cette année, *Christianity as old as the creation, or the Gospel, a republication of the Religion of Nature,* de Tindal, fut traduit par Jean-Laurent Schmidt, l'un des membres les plus connus de l'école philosophique de Wolf. Ce Schmidt, admirateur fanatique du maître, était le même qui, six ans auparavant, avait lancé la fameuse *Bible de Wertheim,* dans laquelle à tous les termes figurés ou dogmatiques du texte il substituait des expressions wolfiennes. Le rationalisme de Wolf était tout indiqué pour devenir l'auxiliaire et l'introducteur du déisme en Allemagne, puisque, comme lui, il posait en principe que la religion naturelle est immuable et qu'une révélation non seulement ne pourrait la contredire, mais devrait s'y accommoder. J. W. Hecker publiait à Berlin, en 1752, *Die Religion der Vernunft,* quintessence germanisée des écrits similaires de la

Grande-Bretagne. En 1754, Samuel Reimarus (1694-1765) mettait au jour, comme un avant-coureur des audaces inouïes qui lui ont valu une triste célébrité posthume, ses *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion.* Il y établissait que la vraie religion doit être cherchée et étudiée dans le cœur humain et dans la nature autant que dans le catéchisme. En 1759, Semler (1725-1791) écrivait que « la plus grande partie de la Bible n'est qu'une répétition de la religion naturelle ». On peut se rendre compte de la vogue considérable du déisme à cette époque par la multitude de livres ou de brochures qui paraissent pour l'appuyer et le réfuter, et dont on trouvera l'énumération dans Lechler, *Geschichte des englischen Deismus,* Stuttgart, 1841, p. 450-451; par l'importance que leur accordent les recueils savants, et aussi par les leçons faites dans les universités contre la diffusion de l'incrédulité. Thorschmid, *Versuch einer Freydenker-Bibliothek,* 1765, *Vorrede,* rapporte que, pendant la guerre de sept ans, les officiers supérieurs lisaient avec avidité les ouvrages de Collins et de Tindal. Il en avait lui-même été témoin. Laukhard, dans son autobiographie, raconte avec enthousiasme le plaisir qu'il eut à dévorer *Le christianisme aussi ancien que le monde,* de Tindal, et comment il y puisa la conviction absolue, « que les mystères ne peuvent pas être l'objet de la foi; que ni Jésus ni les apôtres n'ont rien enseigné de pareil, mais seulement la religion naturelle, embellie çà et là par quelques images et métaphores orientales; que ce sont ces images qui ont été transformées plus tard en mystères. »

L'exemple et les encouragements à peine déguisés de Frédéric II ne contribuèrent pas peu à renforcer le courant rationaliste. Ajoutez à cela le sensualisme de Locke, qui agit en Allemagne comme il avait agi en Angleterre. Les chefs du rationalisme d'outre-Rhin, Baumgarten (1706-1757), Semler (1725-1791), J.-Auguste Ernesti (1707-1781), J.-David Michaelis (1717-1791), ne parlent de Locke qu'avec vénération. Baumgarten en particulier s'appliqua à populariser ses écrits et ceux des autres déistes anglais, et il mit au service de ce dessein la puissante influence qu'il exerçait sur toutes les contrées de langue allemande par ses *Nachrichten von der Hallischen Bibliothek,* Halle, 1748-1751, et ses *Nachrichten von merkwürdigen Büchern,* Halle, 1752-1757.

Il n'est pas jusqu'aux réfutations anglaises du déisme, qui, traduites en allemand, n'aient, comme le remarquait déjà Ernesti, aidé à la pénétration des idées qu'elles prétendaient combattre, parce qu'elles faisaient trop de concessions à l'erreur. Ceci est d'autant moins étonnant que plusieurs des traducteurs, tels Zollikofer, Rösselt, Spalding, Jérusalem, glissaient eux-mêmes sur la pente des idées nouvelles. Tous ces détails expliquent et justifient cette réflexion de Tholuck, *Vermischte Schriften,* 1839, t. I, p. 24 : « Il vaudrait la peine de recueillir les idées des déistes anglais en critique, en exégèse, sur le dogme, la morale et l'histoire ecclésiastique; on se convaincrait ainsi bien vite qu'il y a très peu d'opinions rationalistes qui appartiennent exclusivement à notre époque. »

Le mouvement que je viens d'esquisser avait, en Allemagne, admirablement préparé les voies à l'impiété brutale appuyée sur la négation radicale. Lessing (1729-1781) devait être dans ce pays, à peu près comme Voltaire en France, l'initiateur et le porte-étendard de l'une et de l'autre. Il ouvrit bientôt les hostilités, par la publication des *Fragments de Wolfenbüttel,* 1774-1778. On sait que les *Fragments d'un inconnu,* dont l'auteur, fort bien connu de l'éditeur, était Samuel Reimarus, poussaient l'audace et la folie jusqu'à ne voir dans Jésus, le fondateur du christianisme, qu'un vil imposteur. Et cette énormité était présentée comme le fruit spontané et naturel de la libre pensée, puisque Reimarus avait donné à son manuscrit le titre d'*Apologie pour les adorateurs de Dieu selon la raison.* Le torrent des négations à outrance était désormais déchaîné, et rien, en dehors de la foi chrétienne, ne pouvait plus l'arrêter. Vainement, quelques années plus tard, le génie de Kant, dans *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,* 1793, semble vouloir remonter un peu le courant et revenir à la conception déiste. Le kantisme tout entier servit bientôt de base ou de prétexte aux théories panthéistiques de Fichte, de Schelling, de Hegel; le déisme germanique était absorbé par le panthéisme.

Aujourd'hui, c'en est fait du déisme comme école doctrinale distincte. Il est vrai que la franc-maçonnerie moderne pourrait partiellement être considérée comme une représentante attardée du principe déiste : elle affirme, du moins dans certains pays, l'existence d'un Dieu qui ne se soucie pas de troubler pour l'homme les jouissances de la vie et à qui il est parfaitement indifférent qu'on l'honore ou qu'on ne l'honore point. Mais, à l'exception peut-être de quelques cénacles fermés ou de rares et singulières individualités, on voit par ce qui précède que, partout où il a sévi, le rationalisme déiste a accompli son évolution d'une manière assez uniforme : son point d'aboutissement plus ou moins rapide, mais inévitable, a été ou le panthéisme ou l'athéisme, et souvent celui-ci par celui-là.

VII. Doctrine catholique opposée au déisme. — Après cet exposé, il serait superflu de mettre en relief chacun des points qui, dans les différentes formes du déisme, vont directement à l'encontre du dogme catholique. Ils seront repris et envisagés séparément dans d'autres articles de ce *Dictionnaire.* Voir notamment les mots Inspiration, Miracle, Mystère, Prophétie, Révélation, Surnaturel. Notons seulement ici que plusieurs des erreurs principales du système ont été solennellement condamnées, et les vérités opposées, solennellement affirmées par le concile du Vatican, soit dans les quatre chapitres de la constitution *Dei Filius,* soit dans les canons qui y sont annexés.

Ainsi, les canons 2e et 3e *De revelatione* définissent, avec la possibilité et l'utilité de l'ordre surnaturel en général, la possibilité et l'utilité de la révélation. Can. 2. *Si quis dixerit fieri non posse, aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo edoceatur, anathema sit.* Can. 3. *Si quis dixerit hominem ad cognitionem et perfectionem quæ naturalem superet divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse ac debere, anathema sit.* Le 4e définit le caractère inspiré des Livres saints : *Si quis sacræ Scripturæ libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit, anathema sit.*

De même, les quatre premiers canons dogmatiques *De fide* définissent la dépendance essentielle de la raison humaine à l'égard de Dieu et par conséquent le caractère obligatoire de la foi; la notion propre de l'assentiment de foi, en tant qu'il se distingue de l'assentiment rationnel; la nécessité et la valeur des critères extérieurs de la révélation; la possibilité des miracles et leur valeur comme critères du fait de la révélation. Can. 1. *Si quis dixerit rationem humanam ita independentem esse, ut fides ei a Deo imperari non possit, anathema sit.* — 2. *Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri ut revelata veritas propter auctoritatem Dei revelantis*

credatur, anathema sit. — 3. *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna uniuscujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, anathema sit.* — 4. *Si quis dixerit miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse, aut miracula certo cognosci nunquam posse, nec iis divinam religionis christianæ originem rite probari, anathema sit.*

Enfin, des deux premiers canons *De fide et ratione*, l'un définit l'existence des mystères proprement dits, et l'autre, l'obligation pour la science humaine de ne point heurter les données de la révélation. Can. 1. *Si quis dixerit in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, anathema sit.* — 2. *Si quis dixerit disciplinas humanas ea cum libertate tractandas esse, ut earum assertiones, etsi doctrinæ revelatæ adversentur, tanquam veræ retineri, neque ab Ecclesia proscribi possint, anathema sit.*

Outre divers ouvrages cités dans le cours de cet article, et les écrits mêmes des déistes, on pourra consulter :

Sur le déisme et les déistes en général, A. Saintes, *Histoire du rationalisme*, Paris, 1841; L. Noack, *Die Freidenker, oder die Repräsentanten der religiösen Aufklärung in England, Frankreich und Deutschland*, Berne, 1853-1855; Trinius, *Freidenker-Lexikon*, Leipzig, 1759; H. v. Busche, *Die freie religiöse Aufklärung, ihre Geschichte, ihre Häupter*, Darmstadt, 1846; Ch. de Rémusat, *Philosophie religieuse : de la théologie naturelle en France et en Angleterre*, Paris, 1864; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, v° *Déisme*; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1886, t. II; Gonzalez, *Histoire de la philosophie*, trad. de Pascal, Paris, 1891, t. III et IV; Bergier, *Le déisme réfuté par lui-même*, Paris, 1770, et *Dictionnaire de théologie*, 2e édit., Lille, 1830.

Sur le déisme anglais, Leland, *A view of the principal deistical writers that have appeared in England*, Dublin, 1754, trad. allemande de Schmidt et Meyenberg, Hanovre, 1755; Lechler, *Geschichte des englischen Deismus*, Stuttgart, 1841; Taine, *Histoire de la littérature anglaise*, Paris, 1863; Leslie Stephen, *History of english thought in the eighteenth century*, Londres, 1876; Ch. de Rémusat, *L'Angleterre au XVIIIe siècle : études et portraits*, Paris, 1856; Sayous, *Les déistes anglais et le christianisme, rationaliste*, Paris, 1882; Ed. Engel, *Geschichte der englischen Litteratur* (t. IV, de *Geschichte der Weltlitteratur*), Leipzig, 1884; L. Carrau, *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours*, Paris, 1888; Tabaraud, *Histoire du philosophisme anglais*, 2 in-8°, Paris, 1806.

Sur les déistes français, La Harpe, *Cours de littérature, De la philosophie du XVIIIe siècle*, Paris, 1835, t. XVI-XVII, XVIII; Villemain, *Cours de littérature française, Tableau du XVIIIe siècle*, Bruxelles, 1840; Amédée de Margerie, *Théodicée*, 3e édit., Paris, 1874, t. I.

Sur les déistes allemands, Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. I : *Esquisse du rationalisme biblique en Allemagne.*

J. FORGET.

DELAMET DE BUSSY Adrien-Augustin, né dans le Beauvaisis vers 1621 d'une illustre famille alliée à celle de Retz. Après son doctorat en Sorbonne, 1650, il s'attacha au cardinal de Retz, son parent, et le suivit pendant quelques années dans sa vie errante. Revenu ensuite à Paris, à la Sorbonne, il y mena une vie édifiante, consacrée aux études et à diverses bonnes œuvres, notamment l'assistance des condamnés au dernier supplice. Il mourut en 1691. Ses *Résolutions de cas de conscience* ont été imprimées avec celles de Fromageau en 1724; puis avec celles de son ami Sainte-Beuve, à la suite du *Dictionnaire* de Pontas, 5 in-fol., 1732.

Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, t. III, p. 176.

A. INGOLD.

DELAN François Hyacinthe, théologien janséniste, né à Paris en 1672, mort à Rouen en 1754. Il fit son séminaire à Saint-Magloire et se fit recevoir docteur en Sorbonne. Mgr Colbert, archevêque de Rouen, l'attira près de lui et le fit son théologal. Dans son enseignement il se montra toujours l'ennemi des jésuites. Partisan des jansénistes, il signa le fameux *Cas de conscience*, et pour ce fait, fut exilé à Périgueux, d'où il revint après avoir rétracté sa signature. Il fut appelant de la bulle *Unigenitus*, mais se déclara contre les convulsionnaires. En 1717, il fut nommé coadjuteur du principal du collège du Plessis. Il obtint une chaire de théologie en Sorbonne dont il fut privé en 1729. Parmi les écrits de ce polémiste nous mentionnerons : *Réponse au Plan général de l'œuvre des convulsions*, in-4°, 1733, l'auteur du *Plan général* était Louis-Adrien Lepaige; *Dissertation théologique adressée à un laïque contre les convulsions*, in-8°, 1733; *Défense de la Dissertation*, 1734, en réponse à des remarques de L.-A. Lepaige; *Défense de la consultation signée par trente docteurs de la faculté de Paris contre les convulsions*, in-4°; *Lettres théologiques contre certains écrivains censurés par M. de Senez; Réflexions judicieuses sur les Nouvelles ecclésiastiques de 1736 à 1737*, in-4°; *Défense de la différence des vertus théologales d'espérance et de charité*, in-4°, 1744; *Lettres pour la défense de l'autorité et de la doctrine de l'Église contre quelques nouveaux théologiens*, in-4°; *L'usure condamnée par le droit naturel*, in-12, Paris, 1753.

Nouvelles ecclésiastiques du 11 décembre 1755; Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 436.

B. HEURTEBIZE.

DÉLATION. La délation est la manifestation des actes, des sentiments, des pensées d'autrui, faite dans le but d'attirer sur la personne dénoncée la colère ou l'hostilité de la personne à qui l'on dénonce. La médisance, la calomnie, la violation des secrets que l'on devrait respecter, sont les armes ordinaires du délateur. La délation est donc une médisance, une calomnie, une violation du secret, que complique, au point de vue moral, la malice spéciale de la haine qui l'inspire et du but que l'on cherche. C'est donc une faute doublement contraire à la charité et à la justice. Sa gravité, dépendant de l'acte qui la constitue ou du but poursuivi, se jugera d'après les règles générales qui permettent d'apprécier la malice de la médisance, de la calomnie, de la révélation des secrets, et d'après les principes qui déterminent la gravité des manquements à la charité. Si le délateur arrive à son but et fait au prochain le tort qu'il désire, il est tenu à la réparation comme tous ceux qui ont porté préjudice aux intérêts d'autrui.

La délation diffère de la dénonciation. Voir ce mot.

V. OBLET.

DELBECQUE ou D'ELBECQUE Norbert, dominicain, né à Braine-le-Comte (Brabant méridional) en 1651. Il prit l'habit de l'ordre dans le couvent de cette ville; il étudia les lettres à Lierre, puis la théologie à Louvain. Licencié, il part à Rome continuer ses études. De retour en Belgique en 1693, il est fait maître des étudiants au *studium* de Douai. Maître en théologie, il est envoyé par le général de son ordre à l'abbaye de chanoines-réguliers de Saint-Augustin de Herzogenraid, dans le Limbourg. En 1700, appelé à Rome en qualité de *socius* du général, il fait partie du collège des théologiens de la Casanate. Il revint en Belgique en 1707, avec les fonctions de *regens primarius* à la faculté de théologie de Louvain (1708). Il exerça cette charge jusqu'en 1712. Élu prieur du couvent de Namur, il y mourut le 14 novembre 1714. Tous les écrits de Delbecque se rapportent aux disputes du temps. On a de lui : 1° *De advertantia ad peccandum necessaria*, in-8°, Liége, 1696; c'était la réponse à la fameuse thèse *De peccato philosophico*, soutenue au mois de juin 1686 au collège des jésuites de Dijon et condamnée par Alexandre VIII, le jeudi 24 août 1690, en deux proposi-

tions; 2° *Dissolutio schematis Wyckiani bipartiti de prædestinatione,* in-12, Anvers, 1708; 3° *Theses de locis theologicis illustratæ,* etc. [8 mars 1710], in-8°, Louvain, 1710; 4° *De inconcussa SS. Augustini et Thomæ doctrina atque irrefragabili auctoritate in materia præsertim de gratia,* etc., in-8°, Louvain, 1711; 5° *Theses theologicæ de impedimentis matrimonii,* in-12, Louvain, 1710; 6° *Vindiciæ gratiæ divinæ adversus novo-antiquos ejus impugnatores ad mentem geminæ Ecclesiæ solis SS. Aurelii Augustini et Thomæ Aquinatis,* in-8°, Bruxelles, 1711; 7° *Theses polemicæ de justificatione et merito,* etc., in-8°, Louvain, 1712; 8° *Appendix ad theses polemicas de justificatione et merito,* etc., in-8°, Louvain, 1712. Delbecque s'occupa aussi d'éditions ou de rééditions d'ouvrages théologiques. Citons : 1° *Eximii D. Francisci Silvii a Brania comitis fidelissimi S. Thomæ Aquinatis interpretis opera,* 6 in-fol., Anvers, 1698; les deux premiers tomes contiennent : *Silvii opuscula de primo motore, de statu hominis post peccatum, orationes theologicæ controversiæ fidei, resolutiones variæ. Item commentaria in Genesim et Exodum jam antea edita, tum ejusdem commentaria in Leviticum et Numeros nunc primum edita;* les quatre derniers tomes contiennent les *Commentaria in universam S. Thomæ Summam;* 2° *R. A. P. F. Natalis Alexandre S. T. M. Theologia moralis in compendium redacta,* Rome; 3° *Historia congregationum de auxiliis divinæ gratiæ sub summis pontificibus Clemente VIII et Paulo V, auctore D. A. P. Jacobo Hiacintho Serry S. T. M. Editio altera auctior,* in-fol., Anvers, 1709. Enfin le P. Delbecque avait entrepris sur les mss. une réédition de saint Thomas : *Summa S. Thomæ de Aquino ad antiquiores codices mss. recognita.* L'impression de cet ouvrage fut presque aussitôt abandonnée que commencée.

Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum,* t. II, p. 788; Reichert, *Acta capitulorum generalium ordinis præd.,* 1903, t. VIII, p. 332; de Jonghe, *Belgium dominicanum,* 1719, p. 367-368.

R. Coulon.

DÉLECTATION MOROSE. — I. Nature. II. Malice. III. Cas particuliers.

I. Nature. — La délectation morose, disent communément les théologiens, consiste à se complaire volontairement dans un objet mauvais auquel on pense, sans intention d'ailleurs de traduire cette pensée en acte. Dans le langage des fidèles, la délectation morose répond aux péchés par pensée.

1° La délectation morose est essentiellement un acte de la volonté libre, acte de complaisance et non point de désir, comme l'explique Sanchez, *Opus morale,* l. I, c. II, n. 1 : on peut vouloir, dit-il, ou bien se procurer une chose qui plaît, et alors il y a volonté efficace, ou bien se complaire dans cette chose, sans désirer se la procurer, et c'est là ce qu'on appelle délectation morose. Ce nom ne signifie pas qu'il faille un certain temps (*mora*) pour que cette délectation existe; comme pour les autres péchés, un instant suffit; mais il indique que la volonté y consent pleinement et librement. La délectation morose, dit plus explicitement saint Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. LXXIV, a. 6, ad 3um, est ainsi appelée parce que la raison délibérante (ce qui suppose l'advertance du sujet et la connaissance de la malice de l'objet), au lieu de repousser immédiatement, comme il le faudrait, l'objet mauvais dont la pensée se présente à elle, s'y arrête (*immoratur*), le retient et s'y attache librement. Il suit de là que la délectation morose est tout à fait distincte de la délectation purement sensible, si l'on appelle ainsi celle dont l'appétit inférieur ou sensitif est le siège. Il est vrai que le plus souvent la délectation sensible accompagne la délectation morose, mais il est aisé de voir que, même dans ces circonstances, les deux sortes de délectation ne se confondent aucunement. Tantôt, en effet, la délectation sensible, suscitée dans l'appétit inférieur par les sens ou par l'imagination, se répercute, vu l'identité du sujet sentant et pensant, dans la partie rationnelle de l'homme et le sollicite au mal; or, jusque-là et tant que la volonté n'a pas librement consenti, il n'y a point de délectation morose. Tantôt, au contraire, l'homme, en excitant lui-même ses passions, provoque volontairement la délectation sensible, S. Thomas, *ibid.,* a. 6; ici encore, il n'y a pas de confusion possible, puisque la délectation sensible est alors un effet directement voulu de la délectation morose. Tout ceci s'applique à toutes les passions de l'homme comme à tous les genres de délectation sensible, quoique les théologiens se soient généralement bornés à envisager, à la suite de saint Thomas, le cas particulier où la délectation morose est jointe à la délectation propre à la concupiscence charnelle, parce que ce cas est de beaucoup le plus fréquent. Suarez, *De peccatis,* disp. V, sect. VII, a. 1.

2° En soi, le surnom de morose pourrait désigner aussi bien la délectation volontaire dont l'objet est bon que celle dont l'objet est mauvais, mais, en fait et par définition, c'est uniquement à cette dernière que ce surnom s'applique. Or, cet objet peut être présent à l'homme et agir sur lui de deux différentes façons : 1. extérieurement, c'est-à-dire lorsqu'il impressionne les sens extérieurs et détermine ainsi la délectation sensible correspondante; dans ce cas, si la volonté est consentante, il y a péché extérieur, par regards, par action, etc., mais non par délectation morose; 2. intérieurement, c'est-à-dire lorsque la délectation sensible est provoquée non plus de l'intérieur, par l'objet lui-même, mais par son image ou son idée, comme il a été dit ci-dessus. C'est seulement dans ce cas qu'il y a délectation morose, le consentement de la volonté à la délectation sensible ainsi produite étant toujours supposé. La délectation morose est donc un péché purement intérieur.

3° On a déjà vu ci-dessus comment la délectation morose diffère du désir. On se l'explique mieux encore si l'on observe que le désir meut la volonté vers un objet convoité, tandis qu'au contraire la délectation morose fixe la volonté sur l'objet intérieurement présent qui cause la délectation à laquelle elle consent. Le désir est donc essentiellement relatif au présent, tandis que la délectation morose se rapporte au présent ou même, sous un certain sens, au passé. Il est logique, en effet, de rattacher à la délectation morose, car elle en contient tous les éléments, ce que les théologiens appellent la joie, c'est-à-dire l'acte de se réjouir volontairement du souvenir d'un péché autrefois commis. Néanmoins, de la délectation morose on passe facilement au désir et à l'acte extérieur qui est le terme du désir, car, selon la remarque de saint Thomas, *De veritate,* q. XV, a. 2, celui qui consent à la délectation sensible, en vient facilement à vouloir l'acte lui-même afin de jouir plus parfaitement de cette délectation. Voir Désir.

II. Malice. — 1° Le consentement à la délectation de la pensée, née d'un objet mauvais intérieurement présent, est-il vraiment un péché, ou, du moins, s'il y a péché, n'est-il pas simplement véniel? Quelques-uns, répond saint Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. LXXIV, a. 8, ont soutenu que ce consentement est seulement une faute vénielle; d'autres, dont l'opinion est plus commune et plus vraisemblable, ont dit qu'il est une faute mortelle (étant supposé, naturellement, que l'objet de la délectation soit gravement mauvais). Puis, le saint docteur montre comment la question proposée peut se comprendre de deux façons différentes : au premier sens, il n'y a point de délectation morose et le consentement est licite ou, s'il y a faute, elle n'est que vénielle; au second sens, il y a délectation morose

et, en matière grave, la faute est toujours mortelle, de sorte que chacune des deux opinions contient une part de vérité. De son côté, Suarez, *De peccatis,* disp. V, sect. VII, n. 6, déclare que la première opinion (en tant qu'elle s'appliquerait à la délectation morose) n'a pour elle aucune probabilité et a contre elle l'unanimité des théologiens, attendu qu'elle autorise les passions et conduit les âmes à leur perte.

2° L'explication donnée par saint Thomas, *De veritate,* q. XV, a. 4, peut se résumer comme il suit. 1. Toute délectation est la conséquence d'un acte; ainsi, de même que l'acte de la fornication produit une délectation sensible, la pensée de la fornication engendre une certaine délectation intérieure. Or, celle-ci peut être de deux espèces, car on peut se délecter ou de la pensée que l'on a, en tant qu'elle est un exercice intellectuel, ou de la fornication à laquelle on pense. Cette distinction est manifeste, lorsqu'il ne s'agit pas de péchés charnels, mais s'il est question de ceux-ci, elle est moins apparente, vu que, par suite du dérèglement de notre nature, dès que l'on pense à ces choses, elles mettent la concupiscence en mouvement. Il n'en est pas moins vrai que la délectation intellectuelle qui suit la pensée, en tant que pensée, n'est pas du tout du même genre que la délectation sensible causée par l'acte extérieur, objet de cette pensée. C'est pourquoi se délecter intellectuellement, au sens qui vient d'être dit, n'est pas en soi une faute mortelle : ainsi, on ne pèche aucunement quand on étudie des matières dangereuses en vue d'un but utile, tel que celui de la prédication, de la confession, etc., et, lors même qu'on l'aurait recherchée, uniquement par curiosité, la délectation intellectuelle ne serait qu'un péché véniel. — 2. Il en est autrement de celui qui, pensant à un acte gravement mauvais, par exemple, à la fornication, se délecte de la fornication elle-même, car alors la délectation à laquelle il consent est de même nature que celle qui résulterait de l'acte même de la fornication et, par suite, elle tombe sous la même défense. Du reste, lorsqu'on se délecte, bien qu'en pensée seulement, d'un acte mauvais, cela vient de l'inclination que l'on a pour cet acte; consentir à cette délectation, c'est donc consentir à cette inclination, autrement dit, c'est approuver l'acte auquel cette inclination porte; conséquemment, si l'acte est gravement mauvais, le consentement en question sera également un péché mortel. Ces divers arguments de saint Thomas se retrouvent chez tous les maîtres de la théologie. Voir Ballerini, *Opus morale,* tr. IV, n. 93 sq. — 3. Il a été dit plus haut que la délectation intellectuelle n'est pas en soi une faute mortelle; mais il n'en est plus ainsi, lorsque le sujet est exposé au danger prochain de consentir à la délectation sensible qui naît spontanément de la pensée de certains actes mauvais. Dans ce cas, se délecter intellectuellement, même pour un motif légitime, de la pensée d'actes gravement mauvais, serait une faute grave, puisque ce serait s'exposer gravement au danger de pécher mortellement.

3° Mais alors, comment distinguer le cas où le sujet se délecte, non pas seulement de sa pensée, mais bien de l'acte mauvais auquel il pense? On a vu ci-dessus que, d'après saint Thomas, cette distinction est difficile à faire lorsque l'objet est du domaine de la concupiscence charnelle; aussi, tout en posant à ce sujet certaines règles pratiques, les théologiens ont soin de déclarer qu'aucune n'est infaillible. Ces règles se résument à considérer, conformément à l'enseignement de saint Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIæ, q. LXXIV, a. 6, l'intention et l'inclination du sujet. Cf. Suarez, *De peccatis,* disp. V, sect. VII, a. 8. — 1. L'intention : ainsi, lorsqu'on entretient la pensée d'un acte mauvais, si c'est pour un bon motif, surtout pour un motif professionnel, il est bien probable que le plaisir que l'on y prend est dû à la pensée seule; au contraire, si le motif est mauvais ou s'il est inexistant, on sera fondé à croire que le plaisir ressenti provient de l'objet mauvais. Cependant cette règle est sujette à erreur. Il n'est pas toujours permis de s'occuper, même pour un bon motif, des choses en question, puisqu'il faut en outre, sous peine de faute grave, que l'on ne courre pas le danger de consentir au plaisir mauvais dont la tentation se fait si facilement sentir dès que l'on s'occupe de ces choses. D'autre part, celui qui s'occupe de ces choses pour un motif répréhensible, tel que la vanité, le désœuvrement, la curiosité, commet sans doute une faute, mais elle n'est, en soi, que vénielle. — 2. L'inclination : par exemple, chez les habitués de la luxure, la délectation consciente éprouvée en présence d'une pensée déshonnête doit, jusqu'à preuve du contraire, être présumée de mauvais aloi.

4° Il arrive que l'objet mauvais se présente sous des dehors dont la perfection artistique, l'ingéniosité, la singularité, etc., arrêtent la pensée, sans qu'elle se porte, du moins volontairement, sur l'objet lui-même. Il s'agira par exemple de peintures ou de statues remarquables au point de vue artistique, mais qui offensent la pudeur; de romans, pièces de théâtre et autres écrits contenant des pages licencieuses, mais d'une belle forme littéraire; de faits divers relatant des crimes perpétrés d'une façon curieuse; de fautes qui présentent certains détails amusants, etc.; est-il permis de prendre plaisir à ces accessoires, nonobstant la malice de l'objet principal? Cela est permis sans aucun doute, mais à la condition expresse que l'on n'ait pas l'intention de provoquer par ce moyen la délectation illicite qui viendrait de l'objet lui-même et qu'il n'y ait point de danger prochain que l'on consente à cette délectation au cas où elle se produirait sans qu'on l'ait voulu. La portée de ces restrictions est générale; toutefois, elles visent particulièrement, par les raisons déjà dites, la délectation sensible propre à la concupiscence charnelle et, à ce point de vue, elles sont de la plus grande importance. Pour les bien interpréter, il faut se référer aux règles ci-dessus exposées, car elles sont entièrement applicables ici. Deux points cependant sont à noter : 1. A cette question : comment reconnaître quand le sujet se délecte non de la beauté, etc., de la forme, mais du fond déshonnête qu'elle recouvre? beaucoup de théologiens, cf. Salmanticenses, tr. XX, c. XIII, n. 40, répondent qu'il en est ainsi quand, à égalité de perfection de la forme, le sujet prend plus de plaisir aux choses qui excitent la concupiscence qu'à celles qui sont parfaitement honnêtes. Mais Ballerini, *Opus morale,* tr. IV, c. I, n. 104, pense avec raison que cette règle souffre des exceptions. De ce que, par exemple, le sujet lit avec plus de plaisir, parmi les productions littéraires, celles qui sont risquées, on peut sans doute inférer qu'il éprouve un penchant pour les choses qui délectent l'appétit inférieur, penchant naturel à l'homme déchu, mais cela ne suffit point à établir que chez le sujet ce penchant est délibéré et par suite coupable. La seule conclusion légitime est que le sujet ressent, au cours de sa lecture, deux délectations différentes qui sont sans rapport l'une avec l'autre; l'une, de nature esthétique, due à la beauté de la forme et dont il jouit de son plein gré et fort licitement, l'autre, due au fond déshonnête et à laquelle il reste libre de ne pas consentir, nonobstant le penchant indélibéré qu'il a pour elle. — 2. Au sujet du danger de consentir à la délectation née de l'objet mauvais dont on goûte la forme, il est à remarquer que pour apprécier sainement la gravité de ce danger, il faut tenir grand compte de la susceptibilité du sujet. Il suffit souvent de très peu de chose pour créer un danger grave à des jeunes gens, à des sujets adonnés à la luxure ou dont le penchant à ce vice est secondé par un tempérament très impressionnable; au contraire, il est des personnes qui

en raison de leur âge, ou d'une vertu longtemps exercée, ou d'un tempérament peu excitable, sont réfractaires là où quantité d'autres succombent. Cf. Salmanticenses, tr. XXVI, c. VII, n. 40. Néanmoins il reste vrai que, pour la généralité des sujets, le péril varie beaucoup selon la nature de l'objet. Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XIV, disp. X, n. 274.

5° D'après ce qui précède, se délecter volontairement, bien que d'une façon purement intérieure, d'un acte mauvais, est un péché de même nature que si l'on commettait l'acte lui-même. — 1. Il ne suffit donc pas, quand on a péché mortellement par délectation morose, de s'accuser en confession d'avoir consenti à une mauvaise pensée, mais il faut encore déclarer la nature spécifique de cette pensée ainsi que toutes les circonstances que l'on serait obligé de confesser si l'acte extérieur avait été réellement commis. Si donc, pour reprendre l'exemple choisi par saint Thomas, il y a eu délectation morose en matière de fornication, c'est ce genre de péché, bien que commis en pensée seulement, que l'on devra accuser. On devra de même déclarer toutes les circonstances numériques ou spécifiques de ce péché; donc, si la personne qui s'est délectée intérieurement de la fornication était liée par le vœu de chasteté, elle aurait à s'accuser de la violation de son vœu; pareillement, si la pensée de fornication à laquelle elle a consenti avait visé expressément une personne mariée, la circonstance d'adultère ne devrait pas être omise en confession. S. Alphonse, *Theol. mor.,* l. V, n. 15 et 28. Mais il est clair que l'obligation de confesser les circonstances inhérentes à l'objet de la pensée n'existe que pour celles auxquelles le sujet a expressément pensé et voulu consentir, puisque c'est sur celles-là seulement que la délectation morose a porté. De Lugo, *De pœnitentia,* disp. XVI, n. 363 sq. — 2. Toutefois, en cette matière, il y a loin de la théorie à la pratique. Le grand nombre des fidèles confond les diverses sortes de péchés intérieurs, et, à plus forte raison, les différentes espèces de mauvaises pensées, de sorte qu'en fait, l'obligation de confesser les circonstances spécifiques n'existe pas et que les interrogations du confesseur seraient sans utilité, ou même, en matière délicate, ne seraient pas sans danger. Berardi, *Praxis confessarii,* t. II, n. 52 sq. On ne peut guère apprendre à ces pénitents qu'à distinguer les mauvaises pensées des mauvais désirs et obtenir d'eux qu'ils accusent s'ils y ont consenti et combien de fois. Génicot, *Theol. mor. institut.,* tr. IV, n. 175.

6° La malice de la délectation morose provient donc de ce qu'il n'est pas plus permis de prendre plaisir au mal en y pensant qu'en le faisant. Ce principe est absolument vrai des objets ou actes qui sont intrinsèquement mauvais, c'est-à-dire opposés au droit naturel, mais il ne s'étend pas aux choses ou actions qui ne sont mauvaises que parce qu'une loi positive les défend. La raison de cette différence est que la loi positive ne règlemente que l'acte extérieur; d'où il suit que la délectation intérieure, permise quand elle porte sur une action non opposée à la loi naturelle, reste permise quand même cette action serait défendue par une loi positive, à moins cependant qu'on ne se délecte de cette action présisément parce qu'elle est défendue. Cette dernière restriction est évidemment logique, car la délectation porterait alors sur un objet intrinsèquement mauvais, sur la violation de la loi. Cette doctrine est commune parmi les théologiens. S. Alphonse, *Theol. mor.,* l. V, n. 27. Le précepte de l'abstinence offre une application classique de cette observation. Il est interdit d'user à certains jours d'aliments gras, mais il n'est nullement défendu de se délecter ces jours-là en pensant au plaisir que l'on aurait à user de ces aliments, s'ils étaient permis. Il n'y aurait péché que si on se délectait à la pensée d'user de ces aliments précisément en un jour prohibé parce que ce serait du fruit défendu. Laymann, l. VIII, t. I, n. 114 sq.

III. Cas particuliers. — 1° Est-il permis de se réjouir du bien qui est résulté d'un acte mauvais? Oui, disent les théologiens, pouvu qu'on ne se réjouisse pas aussi de la cause mauvaise d'où ce bien est sorti. Sous cette réserve, en effet, la délectation a uniquement le bien pour objet. C'est ainsi que nous nous réjouissons de la mort de Jésus-Christ, tout en détestant le déicide.

2° N'est-il jamais permis de se réjouir d'un péché d'où un effet bon est sorti? Non, cela n'est jamais permis, quand même ce serait uniquement à cause du bon effet qui est résulté de ce péché, car se réjouir du péché, c'est l'approuver. Il n'est donc pas permis de se réjouir de ce qu'Adam a péché, si grand que soit le bien qui s'en est suivi; mais cela n'empêche pas que l'Église puisse dire de ce même péché : O heureuse faute qui a mérité d'avoir un si grand rédempteur! attendu que l'Église se réjouit ici non de ce que la faute a eu lieu, mais de ce que cette faute ayant eu lieu (ce qu'elle déplore) il en est résulté un si heureux effet. Cf. Lessius, *De justitia et jure,* l. IV, c. III, n. 194.

3° Peut-on licitement se réjouir d'un acte mauvais qui cependant n'a pas été un péché par suite de la non-advertance, de l'ignorance, etc., du sujet, quand un bon effet est résulté de cet acte? De l'avis de tous les moralistes, on ne peut jamais se réjouir de cet acte en lui-même, car, bien qu'il n'y ait pas eu péché, l'acte pris en lui-même n'en reste pas moins objectivement mauvais. Mais, disent entre autres Suarez, *De peccatis,* disp. V, sect. VII, n. 14, et Lessius, *loc. cit.,* il est parfois permis de se réjouir de cet acte en tant qu'il a eu lieu et même de le désirer en tant que cause d'un effet qui n'a rien de condamnable en soi. Saint Alphonse, *Theol. mor.,* l. V, n. 20, est d'un avis opposé. Toutefois, plusieurs des auteurs cités par lui ne parlent que du cas où l'on se réjouirait de l'acte considéré en lui-même; quant à la proposition 15e condamnée par Innocent XI, Denzinger, n. 1039, elle n'a pas la portée que lui attribue saint Alphonse. Nous avons dit qu'il est parfois, donc non pas toujours, permis de se réjouir à cause de ses bonnes conséquences d'un acte mauvais qui n'a pas eu lieu, sans qu'il y ait péché. Cela cesse d'être permis lorsqu'il s'agit d'un mal subi par le prochain et qui, selon l'ordre de la charité, l'emporte sur le bien qui en est résulté. C'est précisément en ce sens que doit s'expliquer la condamnation de la proposition 15e mentionnée ci-dessus. Cette proposition disait : « Il est permis à un fils qui, étant en état d'ivresse, a tué son père, de se réjouir de ce parricide à cause du gros héritage qu'il a recueilli. » Cette proposition a été justement proscrite, parce que, eu égard à l'ordre de la charité, il n'était pas permis au fils de préférer l'héritage à la vie de son père. Ballerini, *Opus morale,* tr. IV, n. 129.

S. Thomas, *Sum. theol.,* I^{a} II^{æ}, q. XXXI, LXXIV; II^{a} II^{æ}, q. CLIV, a. 4; q. CLXXX, a. 7; *De veritate,* q. XV, a. 4; Sanchez, *In decalog.,* l. I, c. II; Suarez, *De peccatis,* disp. V, sect. VII; Laymann, *Theol. moralis,* l. VIII; Lessius, *De justitia et jure,* l. IV, c. III; Lugo, *De pœnitentia,* disp. XVI; Salmanticenses, *Cursus theol. dogm. et moralis,* tr. XX, c. XIII; S. Alphonse, *Theologia moralis,* l. V, n. 12-30; Ballerini, *Opus morale,* tr. IV, c. I, dub. III.

H. Moureau.

DÉLÉGATION. — I. Notion et différentes espèces. II. Principes généraux.

I. Notion et différentes espèces. — 1° *Notion.* — La délégation (*legare,* envoyer, *de,* de) est l'action de déléguer. Or déléguer, en général, veut dire commettre quelqu'un avec pouvoir d'agir au nom d'un autre. Au sens strict, la délégation est un acte de juridiction par lequel est confiée à quelqu'un une part d'autorité

qui doit être exercée, non point à titre propre et personnel, mais au nom du déléguant, et en vertu même de la commission dont elle émane.

La juridiction déléguée est opposée à la juridiction ordinaire qui, elle, ne découle point d'une commission transitoire, *vi commissionis,* mais, au contraire, appartient à quelqu'un en propre, à titre ordinaire et permanent, et en vertu de la charge, *vi muneris,* à laquelle elle est de droit attachée.

Le délégué diffère du légat et aussi du simple exécuteur. En effet, le *légat* (voir ce mot) acquiert son pouvoir à titre ordinaire, et en vertu de son office, quoiqu'il doive toujours l'exercer au nom de celui qui l'envoie, c'est-à-dire, dans l'espèce, au nom du souverain pontife. Le simple *exécuteur* (voir ce mot) est celui qui pourvoit, auprès des parties intéressées, à l'application d'une grâce déjà faite, ou d'une sentence déjà prononcée, sans avoir à exercer une juridiction proprement dite sur le fond de la cause qui lui est confiée, c'est-à-dire à décréter si, par elle-même, l'affaire en question est, oui ou non, conforme au droit. Cependant, il peut arriver que l'exécuteur, avant de procurer l'exécution de la grâce déjà accordée, ou de la sentence fondamentale déjà rendue, soit chargé de connaître et même de juger s'il y a lieu de procéder ou de surseoir à cette exécution; dans ce cas, l'exécuteur est appelé *mixte, executor mixtus :* telle est le plus souvent, on le sait, la condition des ordinaires qui sont chargés par le Saint-Siège de procéder à l'exécution des rescrits et lettres apostoliques, par exemple, pour les dispenses matrimoniales, avec la clause : *cognita veritate precum.* Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

Quant au délégué lui-même, il est investi d'une juridiction véritable sur la cause tout entière qui lui est commissionnée; toutefois, il ne peut se prévaloir de son autorité à titre ordinaire et personnel, mais seulement en vertu et dans les limites du mandat qu'il a reçu.

Le délégué, lorsque le droit n'y met pas obstacle, peut à son tour commettre quelqu'un pour le remplacer, en tout ou en partie, dans le mandat qui lui a été confié. C'est ce qu'on appelle la *sous-délégation* qui n'est pas autre chose qu'une délégation *médiate.*

Voir les Décrétalistes dans leurs commentaires du l. I, tit. XXIX, *De officio et potestate judicis delegati,* spécialement; De Angelis, n. 3 sq.; Santi, n. 2 sq.; Sebastianelli, *De personis,* part. I, c. II, n. 99 sq.

2° *Espèces.* — On distingue plusieurs espèces de délégation. — 1. La délégation peut être faite par le droit, *delegatio a jure,* ou par l'homme, *delegatio ab homine,* selon qu'elle émane directement des dispositions du droit commun, ou immédiatement de la volonté d'un homme qui jouit de la juridiction ordinaire et est autorisé par le droit à en confier l'exercice à une autre personne. C'est ainsi qu'il existe plusieurs exemples de délégations accordées par le droit aux évêques qui procèdent alors comme délégués du siège apostolique, *tanquam sedis apostolicæ delegati :* tel est le pouvoir délégué aux évêques par le concile de Trente, sess. XXI, c. 4 et 5, *De reform.,* touchant le démembrement des paroisses ou leur union avec d'autres bénéfices, et sess. V, c. 1; sess. VI, c. 2, *De reform.,* décret confirmé par la constitution *Romanos pontifices* du 8 mai 1881, à l'égard de religieux qui jouissent du privilège de l'exemption. Notons en passant que l'effet juridique de cette délégation accordée par le droit aux évêques *tanquam sedis apostolicæ delegati,* est qu'on ne peut, dans tous ces cas, interjeter appel de la sentence de l'évêque au tribunal du métropolitain, mais seulement au souverain pontife lui-même. A noter aussi que souvent, par exemple dans les décrets du concile de Trente, sess. XXI, c. 4; sess. XXII, c. 10; sess. VI, c. 4, *De reform.,* le pouvoir délégué aux évêques ne vient que s'adjoindre, pour l'appuyer, au pouvoir ordinaire existant déjà sur le même objet; la clause porte alors *etiam,* qui plus est, *tanquam sedis apostolicæ delegati,* et, dans ce cas, l'évêque peut aussi bien procéder en vertu de son pouvoir ordinaire qu'au nom de la délégation qui lui a été octroyée. Cependant, en entrant en action, l'évêque doit signifier de quel pouvoir il entend user, et, s'il ne fait qu'exercer son pouvoir ordinaire, l'instance en appel s'adressera au métropolitain; si, au contraire, il agit en vertu de sa délégation, le recours pourra exister seulement auprès du souverain pontife. Cf. Santi, *loc. cit.,* n. 3; Sebastianelli, *loc. cit.,* n. 100.

2. La délégation peut être *expresse* ou *tacite* et *présumée.* Elle est *expresse,* si elle est formellement comprise dans les dispositions du droit ou dans le mandat spécial du déléguant. Telle est, à titre d'exemple, la délégation du pouvoir de dispenser dont jouissent les évêques, touchant certains empêchements de mariage (voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE), en vertu du concile de Trente, sess. XXIV, c. 1, *De reform. matrim.,* et du décret de Léon XIII, du 20 février 1888; expresse aussi est la délégation accordée aux évêques à propos des empêchements de mariage par les divers indults apostoliques valables pour un an, trois ans, cinq ans. La délégation est *tacite* ou *présumée,* lorsqu'elle est basée sur une interprétation légitime du silence du déléguant en véritable consentement, ou sur une présomption juridique de ce consentement, étant données certaines conditions et circonstances bien définies. Telle est la délégation du pouvoir de dispenser accordée aux évêques pour les empêchements prohibants du mariage que le Saint-Siège ne s'est point réservés, pour les empêchements douteux en fait, *dubio facti,* et pour les empêchements occultes, lorsque se trouvent à la fois réunies certaines circonstances qui, connues du souverain pontife, feraient que celui-ci accorderait certainement aux évêques la faculté de dispenser. Voir EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE.

Cf. De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus,* l. II, c. II, n. 92; Reiffenstuel, *Append. ad l. IV, de disp. matrim.* n. 43 sq., 59 sq.; Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum,* l. VIII, c. IX, n. 40; Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. IX, n. 2.

3. La délégation peut être octroyée à quelqu'un soit en raison de la dignité dont il est revêtu ou de la charge qu'il occupe, *ratione dignitatis vel officii,* par exemple à l'évêque de Troyes, *episcopo Trecensi,* soit d'une manière personnelle, avec la désignation expresse de son nom, sans que par ailleurs il soit tenu compte de la dignité ou de la charge qu'il peut occuper, *ratione personæ.* Dans ce second cas, le déléguant est censé s'être laissé guider dans son choix par les qualités personnelles du délégué, *electa industria personæ.*

4. La délégation peut être faite soit pour toutes les causes, *ad universitatem causarum,* au moins dans un certain genre, par exemple, pour les causes bénéficiales, soit seulement pour une ou plusieurs causes particulières bien déterminées, *ad unum negotium.*

5. Enfin la délégation peut être accordée à une seule ou à plusieurs personnes, et, dans ce dernier cas, la commission peut être faite de deux manières, ou bien de façon solidaire, *in solidum,* en sorte qu'il suffise qu'un seul des délégués opère pour que tous les autres se trouvent par le fait même engagés, ou bien simplement et en société, *simpliciter, collegialiter,* en sorte qu'il soit nécessaire que tous les délégués procèdent ensemble par une action commune, pour que l'exercice du pouvoir délégué soit juridiquement valable. Cf. tit. cit., *De officio judicis delegati,* c. 21.

II. Principes généraux. — 1° *Concession du pouvoir délégué.* — 1. *Qui peut déléguer?* — Peuvent déléguer tous ceux qui possèdent la juridiction ordinaire, à moins qu'il ne s'agisse de causes exceptées par le droit. Tel est le principe consacré par Boniface VIII, l. I, tit. xvi, *De officio ordinarii*, c. 6, in 6°, où il est dit que l'évêque, jouissant de la juridiction ordinaire dans tout son diocèse, peut y exercer partout son pouvoir judiciaire, et, d'une manière générale, tout ce qui regarde son propre office, aussi bien *par un autre* que par lui-même : *Quum episcopus in tota sua diœcesi juridictionem ordinariam noscatur habere, dubium non existit, quin in quolibet loco ipsius diœcesis non exempto per se vel per alium possit pro tribunali sedere... necnon et cetera, quæ ad ipsius spectant officium, libere exercere.* Le même pape confirme ce décret dans les règles du droit, in 6°, lxviii, *Potest quis per alium quod potest facere per seipsum*, et *ibid.*, lxxii : *Qui facit per alium, est perinde ac si faciat per seipsum.*

Cependant le droit vient parfois faire exception à ce principe, et exiger, en certains cas, que l'ordinaire s'acquitte par lui-même de son office. Un exemple nous en est fourni par le concile de Trente, sess. xxiv, c. 6, *De reform.*, lequel, tout en accordant aux évêques le pouvoir d'absoudre, soit par eux-mêmes, soit par leur vicaire spécialement délégué à cet effet, de tous les cas occultes, même réservés au souverain pontife, excepte le cas d'hérésie, où il leur impose de ne donner l'absolution que par eux-mêmes, et non par un délégué. En outre, l'ordinaire ne saurait déléguer son pouvoir tout entier, sans le consentement du supérieur, *inconsulto principe;* car il semblerait alors résilier sa propre charge, et en constituer une nouvelle, chose qu'il ne pourrait faire sans l'autorité du supérieur. L. penult. Digeste, tit. *De officio præsidis.*

2. *Qui peut sous-déléguer?* — Peuvent sous-déléguer, d'abord, les délégués du prince, ou magistrat suprême, *delegati a principe,* soit, dans le for ecclésiastique, les délégués du souverain pontife. Ainsi le rappelle Grégoire IX, dans un décret qui explique en même temps la raison du principe, tit. *De officio jud. del.*, c. 43 : *Quoniam apostolica sedes intendit providere negotiis, et non personis, quibus eadem committuntur, si judex tertius, licet ex officio nostro, vel de assensu partium pro communi a nobis datus eisdem, alii delegaverit vices suas, quum delegato a principe id concedatur a jure, delegatio valebit ipsius.* Cependant exception doit être faite lorsque le délégué a été personnellement choisi pour lui-même, *electa industria personæ :* de ceci il faut chercher la preuve, d'abord dans la teneur même du rescrit de délégation, lorsque par exemple, on y rencontre les expressions *per teipsum, personaliter exequaris,* etc., et quelquefois aussi dans la nature de la cause qui a été confiée, savoir, lorsque celle-ci est d'une gravité ou d'une difficulté telle qu'elle ne saurait être convenablement expédiée sinon par le délégué lui-même, d'où résulte une présomption de droit, *præsumptio juris,* que la délégation revêt un caractère tout personnel. C'est en ce sens que le pape Alexandre III répondait à l'evêque de Londres, tit. cit., c. 3 : *Si pro debilitate tua vel pro qualibet alia gravi causa vel necessitate tractandis causis, quæ tibi a sede apostolica committuntur, interesse non poteris, liberum tibi sit personis discretis et idoneis vices tuas committere, ita tamen, quod, si res tanti est, te consulere debeant, nisi forte causæ, ita graves sint, quod sine præsentia tua non possint commode terminari.* On doit en dire autant lorsque le pouvoir délégué concerne la simple exécution d'une grâce déjà accordée, ou d'une cause d'ailleurs jugée : car, dans l'hypothèse, le déléguant est censé avoir eu égard surtout aux aptitudes personnelles du délégué, tit. cit., c. 43, § 2.

Toutefois, si le délégué était exécuteur mixte, il pourrait sous-déléguer la mission de reconnaître au préalable l'exactitude du fait visé dans l'espèce, *ut de veritate rerum expositarum cognoscat,* mais devrait toujours procéder personnellement à l'exécution même du rescrit apostolique. Cf. Santi, *loc. cit.*, n. 9.

Peuvent encore sous-déléguer ceux qui sont délégués, même par un ordinaire de rang inférieur, pour tout un ensemble de causes, *ad universitatem causarum,* parce que, dans ce cas, le pouvoir délégué est interprété, d'après l'opinion commune des juristes, comme une sorte de pouvoir ordinaire, *potestas quasi ordinaria.* Cf. *Glossa in* l. II, tit. xxxiii, *De appellationibus,* c. 62.

Enfin peuvent sous-déléguer tous les délégués qui en ont reçu l'expresse autorisation; car alors cette faculté de sous-déléguer doit être appréciée comme un nouvel élément compris dans la commission du déléguant. Cf. *Glossa, loc. cit.*

3. *Qui peut être délégué?* — Peuvent être délégués tous ceux qui sont aptes à exercer la juridiction ecclésiastique, et qui possèdent à cet effet toutes les qualités requises par le droit. Cf. l. II, tit. i, *De judiciis,* c. 2; tit. cit., *De officio judicis delegati,* c. 41. Cependant, celui qui n'est point soumis à l'autorité de l'ordinaire, tout en pouvant être délégué par lui, ne saurait être contraint d'accepter sa délégation; car, selon l'axiome du droit, il n'y a point lieu d'obéir à celui qui exerce la juridiction hors de son territoire, *extra territorium jus dicenti non pareatur impune, Sext.*, l. I, tit. ii, *De constitutionibus,* c. 2. Mais il faudrait en juger autrement s'il s'agissait de quelqu'un qui fut sujet de l'ordinaire déléguant, sauf à voir sans aucun effet, chez celui-ci, le pouvoir de déléguer; dans ce cas, le déléguant pourrait exercer les contraintes que le droit met à sa disposition, tit. cit., *De officio judicis delegati,* c. 28.

Il faut observer que le délégué du souverain pontife doit être revêtu d'une dignité ecclésiastique, ou bien en possession d'une charge ou d'un canonicat dans une église cathédrale; telle est la portée du *Sexti,* l. I, c. 11, tit. iii, *De rescriptis,* qui veut pouvoir établir ainsi une présomption de science et de capacité chez le délégué du siège apostolique. Ces conditions s'appliquent-elles également au sous-délégué? L'opinion contraire a prévalu. Cf. Santi, *loc. cit.*, n. 14. Quoi qu'il en soit, pour obtenir chez les délégués du siège apostolique, les garanties convenables de science et de capacité, le concile de Trente, sess. xxv, c. 10, *De reform.*, a renouvelé et précisé le décret déjà cité de Boniface VIII, *De rescriptis,* c. 2, en statuant que, dans les synodes provinciaux ou diocésains, quatre personnes au moins, par diocèse, possédant les qualités requises par Boniface VIII et d'ailleurs toutes les aptitudes nécessaires, soient désignées, avec leurs noms transmis aussitôt au souverain pontife, pour être chargées de connaître et de définir les causes que pourraient leur confier le siège apostolique, les nonces ou les légats apostoliques, en sorte que toutes délégations de ce genre, faites à d'autres juges, seraient tenues pour subreptices. Ces personnes portent le nom de *juges synodaux.* A son tour, Benoît XIV est venu confirmer, en les développant, ces décrets de Boniface VIII et du concile de Trente, dans la constitution *Quamvis paternæ,* du 26 août 1741. Mais la pratique actuelle du saint-siège enlève beaucoup de son intérêt à cette institution; car les causes déférées au souverain pontife sont régulièrement expédiées par les Congrégations romaines, en sorte que les délégations propremen dites *extra urbem* sont devenues peu fréquentes; quant à l'exécution des lettres et rescrits apostoliques, elle est confiée directement aux ordinaires des diocèses qui doivent se conformer exactement aux clauses y mentionnées.

2° *Exercice du pouvoir délégué.* — L'exercice du pouvoir délégué est soumis à diverses conditions, en raison même de son origine, qui est une simple commission, émanant de l'autorité du déléguant, et toujours sous sa dépendance. Ces conditions, les voici :

1. Le délégué ne doit en aucune manière s'immiscer dans la cause qui lui a été confiée, avant d'avoir eu communication officielle de son mandat de délégation, encore qu'il puisse savoir, de science privée, que la délégation est déjà pour lui un fait acquis. S. Pénitencerie, 15 janvier 1894. Ainsi, en particulier, serait invalide la dispense matrimoniale exécutée par l'ordinaire, au nom du souverain pontife, alors qu'il aurait eu connaissance de sa délégation, par exemple, avec le secours du télégraphe, sans que lui fussent encore parvenues les lettres authentiques de sa commission. Voir Empêchements de mariage. Cependant cette transmission télégraphique pourrait suffire si elle émanait officiellement du saint-siège. Voir la décision du Saint-Office, 14 août 1892. D'où il suit que la translation du pouvoir délégué court non à partir du temps de la concession elle-même, *ex tempore datæ*, mais seulement à dater de l'époque de la présentation du rescrit de délégation, *ex tempore præsentatæ*. La raison est que, la délégation conférant au délégué l'exercice d'un pouvoir public, seul un mandat officiel et public peut faire foi en la matière, l. II, t. xxviii, *De appellat.*, c. 12; l. I, tit. iii, c. 1, *Extrav. comm.*

2. Le délégué, avant de procéder à l'exécution de son mandat, doit montrer à l'ordinaire du lieu le rescrit de la délégation, et, s'il s'agit d'une cause judiciaire, il doit également le présenter aux parties contentieuses. Car la délégation est un fait qui ne saurait être présumé, mais qui doit être prouvé, tit. cit., *De officio judicis delegati*, c. 31.

3. Le délégué doit observer la teneur et les limites de son mandat, soit quant à l'extension des pouvoirs, soit quant au mode de procédure, en sorte que tout ce qui est fait par le délégué en dehors de sa commission est nul de plein droit; en outre, s'il faut que l'accomplissement de certaines conditions précède l'exécution finale du rescrit de délégation, rescrit de grâce, *rescriptum gratiæ*, ou rescrit de justice, *rescriptum justitiæ*, par exemple à propos des dispenses matrimoniales (voir Empêchements de mariage), ou des absolutions dans le sacrement de pénitence (voir Juridiction), le délégué est obligé d'y pourvoir avec diligence, c. xxxii, tit. cit., *De officio judicis delegati*. La raison de cette loi est que tout le pouvoir du délégué dépend de la commission qui en est la mesure et la raison d'être. Cependant, il ne faudrait pas entendre ce principe avec une interprétation trop rigoureuse; car, quoique non comprises expressément dans le mandat de délégation, doivent être présumées en faire partie les choses accessoires, intimement connexes, avec la cause principale, lorsque celle-ci ne saurait être convenablement expédiée sans la mise en œuvre de celles-là; ainsi dans une cause judiciaire, le délégué est censé muni, par le fait de sa délégation principale, du pouvoir d'user de quelque contrainte envers les parties rebelles, comme aussi d'admettre les preuves du demandeur, et les exceptions raisonnables du défendeur, tit. cit., *De officio judicis delegati*, c. 13. Voir Jugement.

En dehors des principes généraux que nous venons d'énoncer, il importe de préciser quel est l'exercice du pouvoir délégué, dans le cas spécial où la délégation est faite, non plus à une seule personne, mais à plusieurs à la fois. Ce cas a été prévu par le pape Célestin III, tit. cit., *De officio judicis delegati*, c. 21 : *Illa quippe fuit antiqua sedis apostolicæ provisio, ut hujusmodi causarum recognitiones duobus quam uni, tribus quam duobus libentius delegaret, cum (sicut canones attestantur) integrum sit judicium, quod plurimorum sententiis confirmatur.* Cf. c. ii, xvi, xxii, xxiii, du même titre. Or, nous le savons, cette délégation peut se présenter de deux manières : ou bien les délégués reçoivent leur mandat de façon solidaire, *in solidum*, ou bien ils sont constitués simplement et en société, *collegialiter*. Les délégués sont constitués *in solidum* lorsque tous, ou deux seulement, ou même l'un d'entre eux, peuvent se charger de l'exécution du mandat de délégation, *ut omnes aut duo aut unus eorum, mandatum apostolicum exquantur*. Or Boniface VIII explique, Sext., c. viii du titre cité, la procédure que ces délégués doivent adopter : *ipsorum quilibet injunctum potest libere adimplere mandatum. Porro uno eorum negotium inchoante commissum, alii nequibunt se ulterius intromittere de eodem, nisi vel infirmitate vel alia justa causa illum contingeret impediri, aut si nollet, vel malitiose in eo procedere recusaret.* Ainsi donc, lorsque tous les délégués, ou plusieurs, entament la cause confiée, il n'appartient plus à l'un d'entre eux de pouvoir seul la poursuivre et la définir. Si, au contraire, l'un des délégués a commencé à s'immiscer dans l'affaire, à l'exclusion des autres, c'est à lui seul qu'il incombe de la continuer et de la terminer, excepté pourtant si un empêchement légitime vient paralyser son action, ou encore s'il se refuse malicieusement à poursuivre la procédure. Quant à la délégation simple de plusieurs personnes en société, *collegialiter*, elle peut se faire à son tour de deux manières. Il arrive d'abord que la délégation, sans qu'il soit fait mention d'aucune clause par ailleurs, est accordée seulement avec l'obligation pour tous les délégués associés de ne pouvoir procéder les uns à l'exclusion des autres; en ce cas, lorsque l'un des délégués est retenu par quelque empêchement, les autres se trouvent dans l'impossibilité de poursuivre validement l'exécution de leur mandat, car, ainsi que l'observe le c. 16 du titre cité, *De officio judicis delegati*, « si une cause est confiée à deux personnes (ou à un plus grand nombre), la sentence d'une seule d'entre elles ne saurait être valide, *cum causa duobus committitur, sententia unius non tenet.* » Le second cas se vérifie lorsqu'au principe expliqué plus haut vient s'adjoindre cette cause spéciale que, si tous les délégués ne peuvent être présents, deux ou trois jugent la cause et l'exécutent, *quod, si omnes interesse nequeant, duo vel tres causam cognoscant et exequantur*. Cette clause est établie pour que la délégation ne devienne pas inutile par le seul fait qu'un ou deux des délégués sont empêchés de se présenter ou bien encore s'y refusent délibérément. Toutefois, cet empêchement et ce refus doivent être prouvés ou par un envoyé, ou par des lettres, ou de quelque autre manière qui soit canonique. Cf. c. 21 du titre cité.

3° *Cessation du pouvoir délégué.* — Le pouvoir délégué peut cesser d'exister pour diverses causes, savoir : 1. La mort du délégué; à moins qu'il n'ait été expressément stipulé dans le mandat, que le pouvoir doit passer aux héritiers, ou encore à moins que la délégation n'ait été faite principalement en raison de la dignité ou de la charge elle-même qui est transmise tout entière aux successeurs, c. 14 du titre cité. — 2. La mort du déléguant, si la cause est restée encore intacte, *re adhuc integra*, c. 30 du titre cité. La raison est que le délégué n'exerce pas son pouvoir en son propre nom, *jure proprio*, mais seulement au nom du déléguant, *ex mandato alterius*, dont la mort enlève nécessairement son principe à la délégation; cependant, lorsque le délégué a déjà commencé d'expédier la cause qui lui avait été confiée, il l'a rendue sienne, et il se voit ainsi continuer son autorité, au nom du droit et pour le bien public, nonobstant la mort du déléguant. — 3. La révocation, soit expresse, soit tacite, du mandat de délégation, pourvu toujours que la

cause n'ait pas encore été juridiquement entamée, *re adhuc integra*, l. I, tit. III, *De rescriptis*, c. 24. — 4. L'accomplissement du mandat, en sorte que la cause soit complètement finie. Or, en matière judiciaire, le mandat est censé se prolonger jusqu'à l'exécution de la sentence, c. 9 du titre cité : *ex quo judex delegatus per se vel per alium, sententiam exequi mandavit vel mandari præcepit, ejus auctoritas et jurisdictio cessat; quia semel est officio suo functus.* — 5. L'expiration du temps fixé dans le mandat de délégation, à moins que les parties intéressées ne consentent à proroger les pouvoirs du délégué, chose qui pourtant doit être faite avant le terme de l'époque préfixée, *in tempore utili*, c. 4 du titre cité; l. II, tit. XXVIII, *De appellat.*, c. 12. — 6. La renonciation légitime du mandat, de la part du délégué; ou encore une sous-délégation de la commission tout entière qu'on pourrait interpréter comme une abdication de l'office délégué lui-même, c. VI du titre cité, in 6°. — 7. Enfin, la récusation légitime de la personne du délégué, pour des motifs canoniques de suspicion (voir JUGEMENT); et tant que cette cause de suspicion n'est pas encore jugée, les pouvoirs du délégué restent suspendus, aussi bien que son droit de sous-déléguer, c. V du titre cité, in 6°. Cf. Lega, *De judiciis ecclesiasticis*, part. I, § 3.

Leurenius, *Forum ecclesiasticum*, l. I, tit. XXIX, Venise, 1729; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, l. I, tit. XXIX, Anvers, 1755; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. XXIX, Ingolstadt, 1726; Pirhing, *Jus canonicum*, l. I, tit. XXIX; Dilingen, 1722; Fagnan, *Commentaria in I lib. Decretalium*, tit. XXIX, Besançon, 1740; De Justis, *De dispensationibus matrimonialibus*, passim, Lucques, 1726; Pyrrhus Corradus, *Praxis dispensationum apostolicarum*, passim, Venise, 1735; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, l. I, tit. XXIX, Rome, 1847; Santi, *Prælectiones juris canonici*, l. I, tit. XXIX, Ratisbonne, 1898; Lega, *De judiciis ecclesiasticis*, t. I, part. I, § 3, Rome, 1905; Sebastianelli, *De personis ecclesiasticis*, part. I, c. II, Rome, 1896.

E. VALTON.

DELFAU François, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né en 1637 à Montel en Auvergne, mort le 13 octobre 1676. Il fit profession à l'abbaye de Saint-Allyre de Clermont le 2 mai 1656. Ses supérieurs le chargèrent de préparer une nouvelle édition des œuvres de saint Augustin. Il se mit avec ardeur au travail et put bientôt l'annoncer en publiant le *Prospectus des œuvres de saint Augustin*, Paris, 1671. Deux ans plus tard parut : *L'abbé commendataire où l'injustice des commendes est condamnée par la loi de Dieu, par les décrets des papes et par les ordonnances pragmatiques et concordats des rois de France, par le sieur Desboisfranc, docteur en l'un et l'autre droit*, in-12, Cologne, 1673. On ne tarda pas à savoir que dom Delfau était l'auteur de cet ouvrage imprimé en réalité à Compiègne, et une lettre de cachet l'exila à l'abbaye de Saint-Mahé en Basse-Bretagne. Dom Blampin fut alors chargé de continuer les travaux de l'édition des œuvres de saint Augustin. Dom Delfau périt dans un naufrage en se rendant à Brest pour prêcher le panégyrique de sainte Thérèse. Il avait encore publié : *Réponse au livre intitulé : L'abbé commendataire et réfutation de cette réponse par une lettre de M. Schouten à l'auteur contre les commendataires et le mauvais usage qu'ils faisaient de leurs bénéfices*, in-12, Cologne (Compiègne), 1673. La deuxième partie de *L'abbé commendataire*, parue en 1654 sous le nom du sieur de Froidmont, est de dom Gerberon. On doit encore à dom Delfau : *Libri de Imitatione Jesu Christi Johanni Gerseni abbati ord. S. Benedicti iterum asserti, maxime ex fide mss. exemplarium*, in-8°, Paris, 1673, 1674, 1712. Une *Apologie du cardinal de Furstemberg*, parue en 1674 et quelquefois attribuée à dom Delfau, est en réalité de dom Gourdin.

Dom F. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, La Haye, 1726, p. 80-87; [dom Tassin,] *Hist. littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 78; Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. III, p. 395; t. IV, p. 109, 245, 616, 711; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 241; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 48; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1488-1489; A. Ingold, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin*, Paris, 1903, p. 29-34.

B. HEURTEBIZE.

DELFINO César-Pierre-Michel, né à Parme, acquit quelque renom dans les belles-lettres et l'astronomie et fut docteur en médecine. S'étant rendu en Hongrie, il fut le médecin du roi Ferdinand. En Angleterre, où il passa ensuite, on l'accusa calomnieusement d'hérésie. Il revint en Italie, et Pie V lui fit bon accueil. Il mourut en 1566. On a de lui : 1° *De summo romani pontificis primatu et de ipsius temporali ditione demonstratio*, in-4°, Venise, 1547; 2° *De proportione papæ ad concilium et de utroque ejusdem principatu certissima et novissima decisio*, in-4°, Parme, 1550; elle a été reproduite par Rocaberti, *Bibliotheca pontificia*, t. VII, p. 8-26; 3° *Mariados l. III*, chant en l'honneur de la sainte Vierge, 1537, etc.

Affo, *Memorie degli scrittori e letterati Parmigiani*, t. IV, p. 95-107; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 49.

E. MANGENOT.

DÉLIT. — I. Notion. II. Division.

I. NOTION. — Le délit est la violation extérieure et coupable d'une loi humaine, ecclésiastique ou civile. Cf. D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, tr. VI, tit. I, a. 1, n. 296-299, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, t. I, p. 278-294; Tilloy, *Traité théorique et pratique de droit canonique*, l. II, tit. IV, c. I, § 1, 2 in-8°, Paris, 1895, t. II, p. 269 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, v° *Delictum*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 532.

Dans le langage ordinaire, délit et crime sont considérés comme synonymes. Il en est quelquefois également ainsi, dans le droit civil, où, par exemple, l'expression « corps du délit » signifie l'action même du crime, par opposition aux circonstances qui l'accompagnent. Mais, dans le droit canonique, plus souvent encore, ces deux termes sont pris l'un pour l'autre, quoique le mot crime soit réservé, de préférence, dans bien des cas, pour désigner les infractions les plus graves : celles, par exemple, qui sont directement contre Dieu, contre le bien général de la société, ou contre la vie et l'honneur du prochain. Voir CRIME, t. III, col. 2325.

Le délit est donc comme un diminutif de crime. Ce concept correspond assez logiquement au sens étymologique du mot, qui vient de *delinquere*, délaisser, abandonner, manquer : ce qui indique une déviation, un écart du droit chemin, un éloignement de l'exactitude, plutôt qu'une vraie révolte contre le législateur, ou une atteinte formelle portée à l'ordre social. C'est pour ce motif que plusieurs auteurs ont simplement défini le délit : la violation d'une loi pénale. Cf. Vinnius Arnoldus, *Institutiones Justiniani cum notis*, l. IV, tit. IV, in-12, Amsterdam, 1669; 2 in-12, Paris, 1800; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis, loc. cit.*, n. 296, t. I, p. 278; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii*, t. I, p. 532. Néanmoins, le mot délit comprend aussi la violation des lois humaines obligeant en conscience.

Il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de tracer, entre les faits répréhensibles appelés crimes ou délits, une ligne de démarcation qui les partage en deux classes bien tranchées, le même fait pouvant être crime ou délit, suivant les circonstances. Préciser où finit le délit et où commence le crime, est un de ces problèmes que les criminalistes ont en vain essayé

de résoudre. La législation moderne, pas plus que l'ancienne, ne renferme une définition adéquate de ces deux termes. Le droit français, par exemple, en établissant trois catégories d'infractions aux lois : crimes, délits, contraventions, les distingue, non par la gravité des faits eux-mêmes, mais par la différence des peines encourues. L'infraction punie par les peines de simple police est une contravention; celle qui expose aux peines correctionnelles est un délit; celle, enfin, qui entraîne une peine afflictive ou infamante est un crime. *Code pénal français,* a. 1.

Plusieurs auteurs ayant cru apercevoir dans cette classification une véritable définition des infractions légales, l'ont très vivement attaquée. N'est-il pas illogique, disent-ils, de classer les violations de la loi, non d'après leur gravité intrinsèque, ou celle qui découle des circonstances dont elles sont entourées, mais d'après la peine encourue, et suivant les tribunaux appelés à en connaître? D'autres voient là un véritable mépris de la dignité humaine, et une tendance au despotisme, car il suffirait à un tyran de décréter une peine afflictive ou infamante contre un fait quelconque, pour que celui-ci devînt légalement un crime. Cf. Rossi, *Traité de droit pénal,* 3 in-8°, Paris, 1825, t. I, p. 240 sq.; Boitard, *Code d'instruction criminelle,* in-8°, Paris, 1837; Mel Isidore, *Il nuovo codice penale italiano,* l. I, tit. I, a. 1, in-4°, Rome, 1890, p. 24-28.

Ces reproches seraient justifiés, si le législateur avait réellement voulu par ce moyen donner une définition juridique des diverses catégories d'infractions possibles. Mais telle ne semble pas avoir été son intention. Au contraire, il paraît plutôt s'être préoccupé d'éluder la difficulté. En effet, il évite avec soin d'attacher, *a priori,* à un fait quelconque la qualification de crime, et de déclarer ensuite passible d'une peine afflictive ou infamante celui qui le commettrait. Son procédé est tout autre. Passant en revue les divers faits susceptibles d'être punis, il fixe pour chacun d'eux une peine proportionnée à leur gravité. Puis, dans le but de simplifier le langage juridique, et afin de fournir une règle pratique aux magistrats, il divise ces peines en trois grandes catégories, d'après leur degré. En outre, comme un rapport constant doit exister entre le châtiment et la faute, il affirme que ces trois catégories de peines correspondent à trois catégories de faits répréhensibles, et à chacune d'elles il impose un nom spécial. Les infractions punies, à cause de leur perversité plus grande, par les peines les plus sévères, sont, par lui, appelées crimes; les autres qui tiennent le milieu dans l'échelle des moyens de répression, sont les délits; enfin, les plus légères sont les contraventions. Mais il n'y a là que trois catégories purement nominales, sans aucune prétention à une définition strictement philosophique. Ainsi le fait délictueux n'est pas défini par la pénalité. Celle-ci ne sert pas de base à une définition théorique et scientifique; elle est seulement le fondement d'une règle pratique, claire, invariable et sûre, servant aux magistrats à déterminer, avec plus de facilité, la compétence des tribunaux. Cf. Chauveau et Hélie, *Théorie du code pénal,* 6 in-8°, Paris, 1853, t. I, p. 34; Ortolan, *Éléments de droit pénal,* leçons professées à la faculté de droit de Paris, 2 in-8°, Paris, 1854-1856, t. I, p. 282; Bertauld, *Cours de code pénal,* in-8°, Paris, 1873, p. 116 sq.

Les explications, présentées à ce sujet par les défenseurs du code, n'ont pas empêché beaucoup d'autres juristes de trouver fort défectueuse la rédaction de ce premier article, qui, pour être compris, n'exige rien moins que la connaissance complète de tous les autres articles dont le code pénal est composé. Or, c'est là assurément un grave défaut. Une loi, comme une définition, doit se suffire à elle-même.

Ces discussions montrent combien il serait difficile de donner du délit une définition abstraite, philosophique et juridique. Inconnue dans l'ancien droit romain et dans le droit civil moderne, elle existe moins encore dans le droit canonique, où les mots délit et crime sont pris indifféremment l'un pour l'autre, autant par le texte officiel du *Corpus juris canonici,* que par les canonistes les plus autorisés. Chez ceux-ci, cependant, on constate, en plus d'un endroit, la tendance à se servir du mot crime, plutôt que de celui de délit pour désigner les fautes les plus graves. Cf. Leurenius, *Forum ecclesiasticum, in quo jus canonicum explanatur,* l. V, tit. I, in-fol., Venise, 1729, t. I, p. 1 sq.; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum,* l. V, tit. I, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. V, p. 1 sq.; Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX,* l. V, tit. XXIII, c. I-II; tit. XXVI, c. I, 5 in-fol., Venise, 1735, t. V, p. 275 sq., 285; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, part. I, tit. I, n. 1-15, 6 in-4°, Rome, 1843-1845, t. V *a,* p. 1 sq.; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici ordine Decretalium,* l. V, tit. I, § 1-15, 5 in-8°, Rome, 1823, t. V, p. 1-16; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium,* l. V, tit. I, 4 in-8°, Rome, 1887-1891, t. IV, p. 9 sq.; Wernz, *Jus Decretalium,* l. V, *De jure criminali,* part. II, sect. I, § 4-5; part. III, sect. I, c. I-VII; sect. II, c. I-III, 5 in-8°, Rome, 1898-1907, t. V, p. 167-177, 393-650.

II. Division. — Comme les crimes, les délits se divisent en plusieurs classes, en raison : 1° de leur objet; 2° des personnes qui les commettent; 3° du for ou tribunal dont ils relèvent; 4° de leur notoriété. Voir Crime, t. III, col. 2326.

Outre ces divisions, l'ancien droit admettait le quasi-délit. Celui-ci se distingue du délit proprement dit, en ce qu'il exclut l'intention de nuire, et n'est que le résultat d'une imprudence, ou d'une négligence, mais, néanmoins, non totalement excusable. Cette distinction est restée dans la plupart des droits modernes. Cf. *Code civil français,* a. 1382 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii,* v° *Delictum,* t. I, p. 533.

Fagnan, *Commentaria in quinque libros Decretalium,* 5 in-fol., Venise, 1697, t. V, p. 6, 13, 91, 152, 169, 185, 304, 374 sq., 611, 621, 649; Vinnius Arnoldus, *Institutiones Justiniani cum notis,* l. IV, tit. I, IV, in-12, Amsterdam, 1669; 2 in-12, Paris, 1800; Gonzalez, *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum Decretalium Gregorii IX,* l. I, tit. XI, c. IV, n. 8; tit. XXIX, c. XXVII, n. 10; tit. XXXI, c. II, n. 8; l. II, tit. I, c. X, n. 10-18; tit. XXIV, c. XII, n. 1; l. III, tit. I, c. VIII-IX, XIV; l. IV, tit. XVII; l. V, tit. X, n. 1; tit. XXIII, c. I-II; tit. XXVI, c. I, 5 in-fol., Venise, 1737, t. I, p. 308, 490, 528; t. II, p. 27-30, 401; t. III, p. 20 sq., 31; t. IV, p. 166; t. V, p. 166, 275 sq., 285; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum,* l. V, tit. I, X, XXIII, XXIV, XXXVII, 6 in-4°, Rome, 1843-1845, t. V *a,* p. 1 sq., 373 sq., 829; t. V *b,* p. 1 sq., 227 sq.; Beccaria, *Traité des délits et des peines,* traduit par Morellet, in-12, Paris, 1766; par Hélie, in-12, Paris, 1871; Muyart de Vouglas, *Les lois criminelles de France dans leur ordre naturel,* in-fol., Paris, 1780, p. 41 sq.; Bentham, *Traité de législation civile et pénale,* 3 in-8°, Paris, 1820, t. II, p. 240; Zallinger, *Institutiones juris ecclesiastici ordine Decretalium,* l. V, tit. I, § 1-19, 5 in-8°, Rome, 1823, t. V, p. 1-20; Rossi, *Traité de droit pénal,* 3 in-8°, Paris, 1825, t. I, p. 248 sq.; t. II, p. 94; Rauter, *Traité théorique et pratique de droit criminel,* 2 in-8°, Paris, 1836, t. I, p. 118 sq., 169 sq.; t. II, p. 2, 110; Boitard, *Code d'instruction criminelle,* in-8°, Paris, 1837, p. 22 sq.; Ortolan, *Éléments de droit pénal,* leçons professées à la faculté de droit de Paris, 2 in-8°, Paris, 1854-1856, t. I, p. 242 sq., 279, 282 sq.; Demangeat, *Cours élémentaire de droit romain,* 2 in-8°, Paris, 1864-1865, t. II, p. 432 sq.; Blanche, *Études pratiques sur le code pénal,* 7 in-8°, Paris, 1861-1872, t. I, p. 2 sq.; Le Sellyer, *Traité de la criminalité,* 2 in-8°, Paris, 1867-1871; München, *Das canonische Gerichtsverfahrem und Strafrecht,* 2 in-8°, Cologne, 1865, t. II, p. 101 sq., 262 sq.; Bertauldt, *Cours de code pénal,* in-8°, Paris, 1873, p. 118 sq., 192 sq., 530; Chauveau et Hélie, *Théorie du code pénal,* 6 in-8°, Paris, 1873, t. I, p. 34; t. II, p. 5 sq.;

De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium*, l. V, tit. I, XXIII sq., 4 in-8°, Rome, 1887-1892, t. IV, p. 9 sq., 297 sq.; D'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, part. I, tr. VI, tit. I, a. 1, n. 296-299, 3 in-8°, Rome, 1889-1892, t. I, p. 278-284; Mel Isidore, *Il nuovo codice penale italiano*, l. I, tit. I, a. 1, in-4°, Rome, 1899, p. 24-28; Tilloy, *Traité théorique et pratique de droit canonique*, l. II, t. IV, c. I, § 1-5, t. II, p. 269-281; Santi, *Prælectiones juris canonici juxta ordinem Decretalium Gregorii IX*, l. V, tit. V, 5 in-8°, Ratisbonne, 1898, t. V, p. 5 sq.; Vidal, *Droit criminel*, in-8°, Paris, 1901, p. 86 sq.; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, v° *Delictum*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 532 sq.; Dalloz, *Dictionnaire pratique de droit*, v^is *Crimes et délits, Délit*, in-fol., Paris, 1905, p. 395 sq., 419 sq.; Garraud, *Précis de droit criminel*, in-8°, Paris, 1907, p. 60 sq., 128, 146, 358; Wernz, *Jus Decretalium*, l. V, *De jure criminali*, part. II, sect. I, § 4-5; part. III, sect. I, c. I-VII; sect. II, c. I-III, 5 in-4°, Rome, 1898-1907, t. V, p. 167-177, 393-650.

T. ORTOLAN.

DELMARE Paul-Marcel, né à Gênes en 1734 de parents israélites, s'occupa du commerce de son père jusqu'à 17 ans. L'abbé Franzoni l'instruisit dans le catholicisme et le baptisa en 1753 sous les prénoms de Paul-Marcel. Le nouveau converti commença alors ses études au collège de Gênes; il les continua à Rome, où il reçut la prêtrise en 1758. Il s'attacha à une communauté de prêtres gênois et se livra avec eux à Rome à la prédication et au ministère. En 1783, il fut appelé comme professeur de théologie à Sienne. Il y prit part à une controverse relative à la communication des Arméniens unis et non-unis pour les baptêmes, les mariages et les funérailles. En 1783, parut à Venise une dissertation italienne, qu'on attribuait au jésuite dalmate Martinovich, et dans laquelle l'auteur prétendait que cette communication *in sacris* et l'assistance à la messe des non-unis étaient tolérées par le saint-siège. Le marquis de Serpos, banquier arménien, qui habitait Venise, présenta cet écrit à la Propagande. La faculté de théologie de Sienne censura cette dissertation, le 15 décembre 1784, et elle décida que les Arméniens unis pouvaient bien, pour la célébration de leurs fêtes, se conformer au calendrier des schismatiques, mais non assister à leurs cérémonies religieuses. On attribua la rédaction de cette censure à Delmare. Dominique Stratico, dominicain et évêque de Cresina en Dalmatie, publia à Sienne un *Examen théologique de la censure*. Delmare répliqua par une brochure italienne, intitulée : *Principes théologiques pour servir de préservatif contre les erreurs de l'Examen*, in-8°, Sienne, 1786. Delmare passait pour être favorable au parti janséniste, répandu en Italie. Il avait collaboré à l'édition faite à Gênes en 1779 de l'*Educazione ed istruzione cristiana, ossia catechismo universale*, 3 vol., de Gourlin, ouvrage qui fut mis à l'Index par décret du 20 janvier 1783. Delmare défendit ce catéchisme en six lettres, assez aigres. En 1789, il devint professeur d'Écriture sainte à Pise, et publia : *Prælectiones de locis theologicis Senis habitæ*. Cet ouvrage fut mis à l'Index, le 9 décembre 1793, et condamné par le Saint-Office, le 5 mars 1795. Delmare n'assista pas au synode de Pistoie, et n'écrivit pas en sa faveur, comme l'a prétendu Grégoire. Le 5 novembre 1817, il adressa à l'archevêque de Pise une déclaration, par laquelle il se soumettait aux décrets de l'Index et du Saint-Office ainsi qu'aux constitutions et décisions dogmatiques des papes, révoquant tout ce qu'il aurait dit et écrit de contraire. Cette déclaration fut envoyée à Rome, et le cardinal Fontana en félicita l'auteur. Delmare rompit toute relation avec les jansénistes, et notamment avec l'abbé Clément. Il mourut le 17 février 1824, dans sa 90^e année.

Merier, *Mémoires de religion* (extrait dans l'*Ami de la religion*, t. XLIII, p. 238); *Ami de la religion*, n. du 12 juin 1822, t. XXXII; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le XVIII^e siècle*, 3^e édit., Paris, 1855, t. V, p. 203-206.

E. MANGENOT.

DEL RIO Martin-Antoine, théologien, jurisconsulte, philologue et historien, naquit à Anvers le 17 mai 1551. Enfant précoce et studieux, il étudia au collège de Lierre, alors florissant, les langues classiques qu'il posséda parfaitement, ainsi que l'hébreu et le chaldéen. Il parlait aussi, disent les biographes, avec une égale facilité le flamand, l'allemand, l'espagnol, l'italien et le français. A Paris, au collège des trois langues ou collège de France, il eut pour maître d'éloquence Denys Lambin, et au collège de Clermont pour professeur de philosophie Maldonat, déjà célèbre. Élève de l'université de Douai que Philippe II venait de fonder, puis de l'université de Louvain où il gagna l'affection de Juste Lipse, il se passionna pour les travaux d'érudition. Juste Lipse cite avec admiration ce fait que le jeune étudiant avait étudié et annoté plus de onze cents auteurs. Bachelier en droit civil dès 1570, il publia aussitôt des notes sur Solin, sur Claudien et sur Sénèque le Tragique, qui attirèrent sur lui l'attention des humanistes. Docteur en droit de l'université de Salamanque, en 1574, il fut nommé presque aussitôt, par le roi d'Espagne, membre du conseil de Brabant, où sa science profonde du droit lui mérita d'être promu, à peine âgé de 28 ans, aux fonctions de vice-chancelier et de procureur général. A la mort de don Juan d'Autriche, dégoûté de plus en plus du monde, il envoya au roi sa démission de toutes ses charges et entra dans la Compagnie de Jésus, le 9 mai 1580, à Valladolid. Après avoir étudié la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Louvain et à Mayence, il fut nommé professeur de théologie à l'université de Douai, puis chargé du cours de philosophie morale au collège de Liége. C'est de là qu'il entretint une active correspondance avec Juste-Lipse, alors à Leyde, et qu'il parvint à convertir son illustre ami au catholicisme. Les lettres de Del Rio à Juste Lipse ont été insérées par Burmann dans son *Sylloge epistolarum a viris illustribus scriptarum*, Leyde, 1727, t. I, p. 501-552. Nommé professeur d'Écriture sainte à Gratz en Styrie, où une université venait de s'ouvrir, il prend la route de Mayence et trouve le temps d'éditer dans cette ville les *Enigmata* de saint Aldhelme. A Gratz, il commence par se faire recevoir docteur en théologie et ouvre aussitôt son cours d'exégèse qui lui attire, avec un glorieux renom, la faveur croissante des archiducs d'Autriche. Après avoir édité son commentaire sur le *Cantique des cantiques*, il est appelé à Salamanque comme professeur d'exégèse, puis envoyé de nouveau en Belgique, où il arriva gravement malade. Il mourut à Louvain le 19 octobre 1608. Ses divers commentaires des Livres sacrés eurent de son temps une grande célébrité. Citons : 1° *In Canticum canticorum Salomonis commentarius litteralis et catena mystica*, Ingolstadt, 1604; Paris, 1608; Lyon, 1611; 2° *Commentarius litteralis in Threnos Jeremiæ*, Lyon, 1608; 3° *Pharus sacræ Sapientiæ seu commentarii seu glossæ litterales in Genesim*, Lyon, 1608; 4° *Adagalia sacra V. et N. T.*, Lyon, 1610. La théologie mariale lui est redevable d'un important ouvrage de polémique et de piété : *Opus marianum*, Lyon, 1607. Mais ce fut son traité sur la magie et les sorts qui valut à Del Rio la part la plus grande, non point la meilleure toutefois, de sa célébrité : *Disquisitionum magicarum l. VI*, Mayence, 1593, 1600, 1603, 1606, 1624; Louvain, 1599, 1601; Lyon, 1608, 1612; Cologne, 1633, 1657, 1679; Venise, 1746, etc., ouvrage où l'érudition l'emporte sur la critique, mais qui devint alors le manuel de tous les jurisconsultes. Del Rio prend soin d'avertir ses lecteurs que tous les faits étranges qu'il rapporte sur la foi d'autrui ne méritent pas une égale créance, mais que ce serait la marque d'une coupable légéreté de les rejeter tous. Au reste, les reproches adressés par la critique protestante à la naïve crédulité du P. Del Rio, s'appliquent plus justement encore aux auteurs protestants de cette époque, qui ont

soulevé si violemment les passions populaires dans les questions de sorcellerie. Il convient d'ajouter à tous ces travaux les éditions des œuvres poétiques de saint Orient et de saint Aldhelme : *S. Orienti episcopi Illiberitani Commonitorium,* Anvers, 1600; Salamanque, 1604; Wittemberg, 1796; dom Martène a donné de ces œuvres une édition plus complète et plus correcte; *S. Aldhelmi prisci occidentalium Saxorum episcopi poetica nonnulla,* Mayence, 1601.

La vie de Martin-Antoine Del Rio a été écrite par le P. Rosweyde (et non par le P. Suys, sur lequel hésite Sommervogel, t. v, col. 1904) sous le pseudonyme de Herman Langeveld, Anvers, 1609. Dans la *Collection de Mémoires relatifs à l'histoire de Belgique,* se trouve une excellente notice due à M. Devigne, éditeur des *Mémoires de Martin-Antoine Del Rio sur les troubles des Pays-Bas durant l'administration de don Juan d'Autriche* (1576-1578), 3 in-8°, Bruxelles, 1869-1871. On peut voir encore Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial,* t. III, p. 235-238; (de Reiffenberg), *De Justi Lipsii vita et scriptis,* Bruxelles, 1823. Pour les écrits, Sommervogel, *Bibliothèque de la C^ie^ de Jésus,* t. v, col. 1894-1905; Hurter, *Nomenclator,* t. I, p. 191-194; *Kirchenlexikon,* t. III.

P. BERNARD.

DÉMÉTRACOPOULOS Andronic, l'un des meilleurs théologiens de la Grèce moderne. Né à Calavryta, dans le Péloponnèse, en 1825, Démétracopoulos alla achever ses études en Allemagne, où, depuis 1857, il se fixa définitivement comme curé de l'église grecque de Leipzig. Nommé, en 1869, docteur honoraire de l'université de Leipzig, il mourut d'une bronchite, le 21 octobre 1872, au retour d'un voyage d'exploration en Orient. Paléographe distingué, il attacha son nom à un bon nombre d'éditions d'*anecdota.* On a de lui : 1° Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο κατὰ τῆς αἱρέσεως τῶν λεγόντων τὴν σωτήριον ὑπερ ἡμῶν θυσίαν μὴ τῇ τρισυποστάτῳ θεότητι προσαχθῆναι, ἀλλὰ τῷ πατρὶ μόνῳ, in-8°, Leipzig, 1865; 2° Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη ἐμπεριέχουσα ἑλλήνων θεολόγων συγγράμματα, in-8°, Leipzig, 1866, t. I; ce t. I, le seul qui ait paru, contient des traités inédits de Zacharie de Mitylène, Nicétas Stéthatos, Jean de Phourna, Eustrate de Nicée, Nicolas de Méthone, Nicéphore Blemmide, Georges Acropolite; 3° Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς, Leipzig, 1867; 4° Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως πραγματεία περὶ Μουσικῆς, Trieste, 1868 (extrait de la Νέα Ἡμέρα); 5° Ναθαναὴλ Χύχα τοῦ Ἀθηναίου ἐγχειρίδιον περὶ τοῦ πρωτείου τοῦ Πάπα, Leipzig, 1869; l'éditeur n'a pas connu l'excellente réfutation en trois langues qu'a donnée de ce pamphlet le conventuel Egidius a Cesaro dans ses *Apologiæ in Catalatinon Nathanaelis Xhichæ Atheniensis,* Venise, 1678; 6° Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου πατριάρχου Ἀλεξανδρείας, in-8°, Leipzig, 1870; 7° Προσθῆκαι καὶ διορθώσεις εἰς τὴν Νεοελληνικὴν Φιλολογίαν Κωνσταντίνου Σάθα, in-8°, Leipzig, 1871; 8° Ἐπανορθώσεις σφαλμάτων παρατηρηθέντων ἐν τῇ Νεοελληνικῇ Φιλολογίᾳ τοῦ Κ. Σάθα, in-8°, Trieste, 1872; 9° Ὀρθόδοξος Ἑλλὰς ἤτοι περὶ τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων καὶ περὶ συγγραμμάτων αὐτῶν, in-8°, Leipzig, 1872. Bien que dirigés contre les Latins et animés de la passion habituelle aux Grecs en ces matières, ces divers ouvrages sont des plus utiles à consulter, car l'information de l'auteur est généralement sûre.

L. PETIT.

1. DÉMÉTRIUS Chomatianus, archevêque d'Achrida et canoniste grec du XIII^e^ siècle. De sa vie même, on ne sait que fort peu de chose. Chartophylax de l'archevêque d'Achrida, il devint titulaire de ce siège en 1216 ou 1217. Il l'occupait encore en 1234 ou 1235 : cette date nous est fournie par la consultation qu'il eut à donner dans un long procès d'héritage engagé devant le métropolitain de Thessalonique. Pitra, *Analecta sacra et classica,* t. VII, col. 455. Parmi les principaux actes de son administration, il faut citer, à cause de leur exceptionnelle importance, sa lettre à saint Sabas, l'archevêque de Serbie, sur la juridiction respective des deux Églises d'Achrida et d'Ipek, en mai 1220; le couronnement du despote Théodore Ducas l'Ange au printemps de 1223, et la correspondance avec le patriarche de Nicée Germain II au sujet de l'ordination de l'évêque de Servia, acte tenu pour anticanonique par le patriarche de Nicée : cet échange de lettres aigres-douces eut lieu vers 1233, lors de la mission en Épire de l'exarque patriarcal Christophore d'Ancyre. Au reste, si les lettres du prélat d'Achrida ne sont pas toutes datées, elles présentent toutes un intérêt capital tant pour l'histoire de l'époque que pour la connaissance du droit canonique byzantin, dont Chomatianus est l'un des meilleurs représentants. Elles ont été éditées pour la première fois par le cardinal Pitra, d'après le manuscrit 62 de la bibliothèque de Munich, dans le t. VII de ses *Analecta sacra et classica Spicilegio Solesmensi parata,* in-8°, Paris, 1891.

M. Drinov, *Sur certains travaux de Démétrius Chomatianus comme documents historiques* (en russe), *Viz. Vremennik,* t. I, p. 319-340; t. II, p. 1-23; A. Mompherratos, *ibid.,* t. II, p. 426-438; J. Palmov, *Christianskoé Chténié,* 1891, fasc. 3-4; 1892, fasc. 5-6; D. Ruzic, *Die Bedeutung des Demetrios Chomatianos für die Gründungsgeschichte der serbischen Autokephalkirche,* in-8°, Iéna, 1893.

L. PETIT.

2. DÉMÉTRIUS DE CYZIQUE, apologiste grec du X^e^ siècle. De sa vie nous ne savons que deux choses, qu'il fut métropolitain de Cyzique, et qu'à la demande de Constantin Porphyrogénète (912-959), fils de Léon le Sage (886-911), il composa un petit traité sur les erreurs des Jacobites et des Chatzitzariens ou Arméniens, dont l'origine a fort tourmenté les éditeurs. Publié une première fois en latin par Possevin dans son *Apparatus,* p. 100, et reproduit par la *Bibliothèque des Pères* de Lyon, t. XII, p. 813, il fut édité en grec et en latin par Combefis dans son *Auctarium novum,* t. II, p. 261, comme une œuvre anonyme; ce ne fut qu'après coup, par l'inspection d'un manuscrit palatin, que l'érudit dominicain découvrit le véritable auteur et signala sa méprise dans une note à son édition. Cela n'empêcha pas Galland, sur la foi de je ne sais quelle autorité, d'attribuer l'opuscule à Philippe le Solitaire, qui écrivait sous Alexis Comnène (1081-1118); et, chose surprenante, c'est sous le nom de Philippe le Solitaire que l'opuscule se trouve dans Migne, *P. G.,* t. CXXVII, col. 879-902. Il est vrai que la seconde partie du traité, la *Narratio de rebus Armeniæ,* est reproduite une seconde fois par Migne, sous le nom d'Isaac l'Arménien, au t. CXXXII, col. 1237-1257; mais il se pourrait que cette partie de l'ouvrage ne fût pas de Démétrius, question qu'une nouvelle enquête à travers les manuscrits permettrait seule de trancher. Si cette partie est du métropolitain de Cyzique, comment expliquer qu'il ait arrêté sa liste des catholicos d'Arménie à Isaac III Tsoraporétsi (677-703), à moins qu'il ne se soit contenté de copier sans plus son prédécesseur dans la matière. Quoi qu'il en soit de la *Narratio de rebus Armeniæ,* il est certain que le traité contre les Jacobites est bien de Démétrius, au témoignage d'un grand nombre de manuscrits, par exemple, l'*Athous* 927, 3666, 3758, 4501; le *Vaticanus Palatinus* 356, le *Scorialensis* R. I. 15; le *Constantinopolitanus Sancti-Sepulcri* 391, le *Mosquensis* 319 et 323. Dans la plupart d'entre eux, l'ouvrage s'ouvre par une épître dédicatoire encore inédite à l'empereur Constantin.

Quelques critiques, comme Lequien et récemment encore l'auteur du *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie,* 2^e^ édit., Paris, 1904, t. I, col. 1166, identifient le controversiste dont il vient

d'être question avec Démétrius le Syncelle, qui fut également métropolitain de Cyzique : c'est une méprise évidente. Le premier a vécu, on l'a vu, sous Constantin VII Porphyrogénète, tandis que le second n'occupa le siège de Cyzique qu'un siècle plus tard, sous Romain III Argyre (1028-1034) et Michel IV le Paphlagonien (1034-1041). On a de ce second Démétrius une intéressante *contemplation*, μελέτη, sur les empêchements au mariage, Leunclavius, *Jus græco-romanum*, t. I, p. 397-406; *P. G.*, t. CXIX, col. 1097-1116; Rhalli-Potli, *Syntagma*, t. V, p. 354-366; et une *réponse* canonique sur les degrés d'affinité entre trois familles. Leunclavius, *loc. cit.*, p. 406-408; *P. G., loc. cit.*, col. 1116-1120; Rhalli-Potli, *loc. cit.*, p. 366-368. C'est sans doute de lui que proviennent encore trois courtes dissertations contenues dans le *Mediolanensis* 682, fol. 367-375. Le curopalate Jean Skylitzès, au début de son histoire, indique parmi ses sources une chronique aujourd'hui perdue d'un Démétrius de Cyzique, qu'il faut identifier avec le second et non avec le premier des deux métropolitains de ce nom. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2e édit., p. 399, avoue ne rien savoir de ce Démétrius. On sait pourtant qu'au mois de janvier 1028, Démétrius, déjà métropolitain, faisait partie du synode de Constantinople, *P. G.*, t. CXIX, col. 837; qu'en l'an 1037, il intrigua avec quelques-uns de ses collègues pour renverser le patriarche Alexis et mettre à sa place l'eunuque Jean, frère de l'empereur Michel. *P. G.*, t. CXXII, col. 249. Ces dates, absolument certaines, ont bien leur importance. Rappelons encore un autre détail : dès son avènement à l'empire, Romain Argyre, qui avait notre Démétrius en grande estime, lui conféra, ainsi qu'à deux autres de ses collègues, le titre de syncelle. Cela eut lieu peu avant le 25 mai 1029, car Sainte-Sophie fut témoin ce jour-là, à l'occasion de la Pentecôte, d'une petite querelle de préséance, les métropolitains du synode refusant de céder aux nouveaux dignitaires la place d'honneur. *P. G.*, t. CXXII, col. 217, 220.

L. PETIT.

3. DÉMÉTRIUS DE LAMPE, hérétique du XIIe siècle, originaire de la petite ville de Lampe, dans la Phrygie du sud-ouest, près de la ville actuelle de Sondourlou; il avait rempli en Europe, spécialement en Allemagne, plusieurs ambassades importantes, quand, au retour de l'une d'elles, il se mit à reprocher publiquement aux Occidentaux leur doctrine sur le Fils de Dieu, qu'ils tenaient tout à la fois, disait-il, pour égal et inférieur au Père. Ce fut un grand scandale chez les docteurs de Byzance de voir un homme étranger au clergé oser émettre une opinion théologique. Le débat soulevé par Démétrius n'en fut pas moins passionnant : clercs, moines, laïques, empereur, portefaix, tout le monde s'en mêla. Il s'agissait surtout de savoir quel sens il convenait d'attribuer à la parole évangélique : *Mon Père est plus grand que moi*. C'était renouveler la vieille discussion des ariens. Après de vains efforts pour ramener Démétrius dans le droit chemin, l'empereur Manuel Comnène, qui avait dès le début pris la direction du débat, soumit la question au synode qui l'examina en plusieurs séances, mars et avril 1166. Le 4 avril, l'empereur sanctionna par un édit solennel la sentence synodale; mais tout ne fut point fini avec cette promulgation. Durant quatre ans encore, la discussion continua d'agiter les esprits. Chose curieuse, tandis que nous possédons des renseignements assez abondants sur les partisans principaux de Démétrius, nous n'avons sur lui aucune donnée précise, hormis les quelques indications fournies par l'historien Cinname, l. VI, n. 2, *P. G.*, t. CXXXIII, col. 616-624. De l'ouvrage composé par l'hérétique pour défendre son système, il n'est rien resté, pas même le titre. Nous nous permettons, pour finir, de renvoyer le lecteur à l'étude que nous avons donnée ailleurs sur cette curieuse, mais futile controverse. Voir nos *Documents inédits sur le concile de 1166 et ses derniers adversaires*, dans les *Vizantiskii Vremennik* de Saint-Pétersbourg, 1904, t. XI, p. 465-493.

L. PETIT.

DEMISIANOS Jean, né à Zante ou peut-être à Céphalonie, fit ses études au collège Saint-Athanase à Rome de 1588 à 1595 et y professa le grec pendant trois ans. Après avoir pris à Padoue le grade de docteur, il dirigea une école à Zante et y prêcha avec succès le catholicisme, ce qui lui attira une violente persécution. Il revint à Rome où il fut un des familiers du cardinal Octave Bandini et bibliothécaire du cardinal François Sforza. Les ducs de Mantoue l'envoyèrent à Paris où il mourut en 1610. Nous n'avons de lui que deux lettres et quelques poésies.

E. Legrand, *Bibliographie hellénique au XVIIe siècle*, t. III, p. 180-184.

S. PÉTRIDÈS.

DÉMISSION (*dimissio, resignatio, renuntiatio, ejuratio*). C'est l'acte par lequel on fait abandon d'un bénéfice, dignité, fonction, administration, etc., entre les mains du supérieur légitime qui l'accepte. — I. Explication de la définition. II. Qui peut démissionner? III. Quelles causes justifient la démission? IV. La démission peut-elle être conditionnelle? V. Peut-on reprendre sa démission?

I. EXPLICATION DE LA DÉFINITION. — 1° *Abandon.* — L'abandon doit être volontaire. Extorqué par la force ou même simplement par la crainte, il pourrait donner lieu à une exception *quod metus causa* que le juge devrait admettre.

2° *D'un bénéfice.* — Les anciens auteurs ne parlaient en cette matière que des bénéfices, mais l'état actuel de l'Église oblige à envisager d'autres cas de démission et à régler des espèces beaucoup plus importantes au bien public que les résignations des bénéfices simples de l'ancien régime.

3° *Entre les mains du supérieur légitime qui l'accepte.* — Le supérieur légitime dont il est ici question est le pape, quand il s'agit de la dignité épiscopale. Les prétentions en sens contraire de Napoléon Ier n'ont pas été admises par le Saint-Siège. Voir d'Haussonville, *L'Église romaine et le premier empire*, Paris, 1868, t. VI. Un arrêt du parlement du 28 mars 1765 et auparavant un arrêt du conseil du roi du 26 avril 1657 avaient reconnu le droit exclusif du pape. On en fit état contre les prétentions de Charles X en 1828. Cf. Prompsault, *Dictionnaire de droit et de jurisprudence en matière ecclésiastique*, édit. Migne, 1849, t. II, col. 52, 53. Pour les autres bénéfices, le principe est que : *Qui potest conferre beneficium, etiam ejus renuntiationem acceptare valeat.* La règle n'est cependant pas sans quelques exceptions. Si plusieurs personnes ou corps concourent à la collation d'un bénéfice, l'acceptation de la démission doit émaner de ces différentes sources de collation. Tel est le cas d'une élection suivie de la confirmation par le supérieur, tel est encore celui de la présentation par un patron suivie de l'institution par l'autorité ecclésiastique. Mais il faut noter qu'un laïque, quelle que soit sa dignité, ne peut être considéré comme le supérieur ecclésiastique d'un clerc et que, par suite, malgré le droit de patronage dont il pourrait être honoré, il n'a pas qualité pour intervenir dans l'acceptation de la démission du titulaire d'un bénéfice. Ceci s'applique même aux rois et aux empereurs ayant droit de patronage, sauf s'ils ont reçu sur ce point spécial un privilège apostolique. Dans l'état actuel de l'Église de France, on voit que toutes les fonctions ecclésiastiques, offices ou bénéfices, étant conférées librement par l'évêque, c'est lui seul

qui a qualité pour recevoir et accepter les démissions. Recevoir les démissions n'est pas plus de la compétence du vicaire général que faire les nominations. Ces actes sont au nombre des actes de juridiction que l'évêque est supposé s'être réservés en donnant des lettres de grand-vicaire. Il faudrait qu'il y fût fait une mention expresse de ces pouvoirs pour que le vicaire général les eût. Il faut appliquer au chapitre *cathedræ sede vacante* le principe général qu'il ne peut accepter les démissions que pour les fonctions qu'il peut conférer. Il peut conférer seul alors les bénéfices qui, en temps ordinaire, sont à la fois de sa collation et de celle de l'évêque; si donc le titulaire d'un de ces bénéfices offre sa démission, le chapitre pourra l'accepter. Mais pour ceux que l'évêque confère seul, le chapitre, ne pouvant pas les conférer *sede vacante,* ne pourra non plus recevoir la démission des titulaires.

Chaque fois que l'abandon volontaire se produit, accepté par le supérieur légitime, il y a démission. Mais cette renonciation peut se réaliser sans avoir été formulée en termes exprès, à plus forte raison sans avoir été rédigée par écrit. Il y a de nombreux cas de démission tacite. Le cas le plus fréquent, et pour ainsi dire le seul pratique à notre époque, est l'acceptation d'un bénéfice incompatible avec celui dont on est titulaire. Un curé renonce à sa cure par le fait qu'il en accepte une autre, les fonctions de vicaire général ou un évêché. Le fait d'avoir seulement pris l'habit religieux, sans avoir réservé son bénéfice, constitue aussi un cas de renonciation tacite.

L'acceptation de la démission par le supérieur est nécessaire pour que le bénéficier soit délié de ses obligations. Il peut être contraint par les censures à ne pas déserter le poste qui lui avait été confié, ou à y revenir. Sans doute, c'est un principe que chacun peut renoncer à son droit, mais à condition de ne pas nuire à autrui en négligeant un devoir corrélatif de ce droit.

A cause du lien tout spécial qui rattache l'évêque à son Église, lien assimilé à un mariage spirituel, une pareille désertion serait particulièrement grave. L'évêque ne peut donc jamais abandonner son siège sans la permission expresse du souverain pontife, et cela même pour entrer en religion, malgré les facilités spéciales que la loi reconnaît aux autres bénéficiers dans ce cas exceptionnel.

Le c. *Licet,* 18, *De regularibus,* III, XXXI, reconnaît en effet aux bénéficiers le droit d'entrer en religion contre la volonté de l'évêque. La conséquence logique serait qu'il ne soit pas nécessaire de lui demander à proprement parler une acceptation de démission qu'il ne peut refuser sans se mettre en opposition avec les canons. Mais encore faut-il se souvenir de l'obéissance promise à l'évêque au jour de l'ordination, de la nécessité où l'évêque va se trouver de pourvoir au remplacement. On demandera donc à l'évêque soit de réserver le bénéfice pendant le temps du noviciat, ce qui est le droit commun, c. IV, *De regularibus,* III, XIV, in 6°, soit d'accepter la démission. Le départ du bénéficier pour un ordre religieux, effectué sans que l'évêque ait été mis à même de manifester sa volonté, pourrait exposer le bénéficier à se voir rappelé, s'il était prouvé que son départ porte un préjudice grave à l'église. De plus, la seule prise d'habit, effectuée dans ces conditions, équivaut à une démission tacite et si le novice ne persévérait pas dans sa vocation, il trouverait, en rentrant dans le monde, son bénéfice occupé par un autre.

Voilà pour les bénéfices proprement dits. Mais que faut-il penser des autres fonctions ecclésiastiques confiées par l'évêque à un prêtre : cures amovibles, aumôneries, vicariats, etc.? Les textes du droit, rédigés dans le style d'une autre époque, ne parlent que des bénéfices, mais les mêmes raisons demandent que les démissions soient régies, en matière de simples offices, par les mêmes règles. Aussi la S. C. du Concile a-t-elle, en ces derniers temps, répondu dans le sens de la législation bénéficiaire à des questions posées par les ordinaires de Toulouse et de Parme. L'archevêque de Toulouse demandait : 1° *An parochis amovibilibus liceat eo quod non habeant beneficia veri nominis* (le bénéfice étant perpétuel par définition), *sine ordinarii licentia, parochiis suis renuntiare?* 2° *An episcopo liceat, ex obedientiæ præcepto, adhibitis etiam, si opus sit, censuris, eos cogere ut in munere persistant?* La S. C. du Concile a répondu le 9 mai 1844 : *Ad 1um, negative; ad 2um, affirmative.* L'évêque de Parme a provoqué une réponse plus générale en exposant des espèces plus variées : 1° *Utrum liceat sacerdotibus, qui beneficio veri nominis non pollent, et speciatim vicariis curatis, economis et capellanis, derelinquere officia ab episcopo illis commissa, non obtenta prius ejus licentia?* 2° *An ex præcepto obedientiæ, adhibitis etiam, si opus fuerit, censuris, episcopus jus habeat eos cogendi ut persistant in suo officio, saltem usquedum ipsis providere valeat per idoneum successorem?* La S. C. du Concile a répondu le 11 janvier 1886 : *Ad 1um, prout exponitur, negative; ad 2um, affirmative, quoties ex officii dimissione grave detrimentum curæ animarum sit obventurum. Est tamen episcopi sollicite providere de idoneo successore, præsertim cum, rationabili de causa, dimissio expostulatur.*

II. QUI PEUT DÉMISSIONNER? — La règle est que tout bénéficier peut démissionner et qu'on peut démissionner de tout bénéfice. On peut même renoncer à la papauté, et il y en a un illustre exemple. Il y a cependant quelques restrictions à ce droit, fondées sur l'ordre public.

La principale provient de la bulle de Pie V, *Quanta Ecclesiæ,* n. 58, du 3 avril 1568, où le § 3 interdit à tout clerc constitué dans les ordres majeurs de résigner son bénéfice ou son office, s'il n'a par ailleurs de quoi subvenir à sa subsistance. Le concile de Trente avait déjà obéi à une préoccupation analogue, sess. XXI, c. 2, *De reform.,* en déclarant nulle la résignation du bénéfice qui avait servi de titre au moment de l'ordination. Pour qu'une semblable démission puisse avoir son effet, il faut que : 1° le démissionnaire ait déclaré qu'il s'agit de son titre d'ordination; 2° qu'il soit établi qu'il a par ailleurs de quoi se suffire.

Ne parlons que pour mémoire du cas, autrefois célèbre, mais peu pratique de nos jours et dans notre pays, prévu par la règle 19e de la Chancellerie, appelée vulgairement la règle *de viginti.* Elle s'exprime ainsi : *Si quis in infirmitate constitutus resignaverit... aliquod beneficium... sive simpliciter... et postea infra viginti dies... de ipsa infirmitate discesserit..., collatio... sit nulla et beneficium ...per obitum censeatur vacare.*

III. QUELLES CAUSES JUSTIFIENT LA DÉMISSION? — Puisque le supérieur doit intervenir pour accepter ou refuser la démission, sur quoi devra-t-il appuyer sa décision? Il n'a pas le droit d'accepter la démission, si elle n'est pas justifiée par une cause juste et prévue par le droit. La rubrique du c. 10, *De renunciatione,* aux Décrétales de Grégoire IX, formule les cas légitimant la démission des évêques en deux vers latins :

> Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
> Quem mala plebs odit, dans scandala : cedere possit.

Le lien qui rattache les bénéficiers inférieurs à leurs postes étant bien moins étroit que le mariage spirituel contracté par l'évêque avec son Église, les six raisons qui justifient la démission épiscopale, seront suffisantes et même surabondantes parfois pour que l'évêque puisse accepter la démission d'un bénéficier.

1° *L'incapacité physique,* provenant de la vieillesse ou de la maladie, n'est jamais une raison suffisante pour priver quelqu'un de son bénéfice, même en assurant par ailleurs sa subsistance, mais elle peut être une raison d'accepter la démission librement offerte. Bien que le moyen canonique, qui consiste à laisser à un impotent son bénéfice et ses revenus en l'obligeant seulement à payer la portion congrue à un vicaire, pourvoie suffisamment au bien général, on conçoit que le bénéficier, devenu incapable de remplir toutes ses fonctions, préfère démissionner. Son infirmité justifiera l'acceptation de l'évêque, ou du pape, s'il s'agit d'un évêque infirme.

2° *L'ignorance.* — Cette cause ne peut plus guère se réaliser chez les évêques. Il n'y a pas pour eux d'obligation de posséder la science éminente, la science compétente suffit, et s'ils ne l'avaient pas, ou bien ils n'auraient pas été promus, ou bien il y aurait lieu non pas à accepter leur démission, mais à les déposer. Fagnan, *Comment. in c.* IX *de renuntiatione,* n. 59. Mais ce qui ne se réalise plus chez les évêques pourrait se rencontrer chez un curé, surtout là où la loi du concours n'est pas appliquée, et l'évêque pourrait y trouver une cause suffisante d'accepter une démission.

3° *Male conscius.* — Par là il faut entendre une faute tellement grave que, même après en avoir fait pénitence, le bénéficier se trouverait dans l'impossibilité morale de remplir sa charge avec fruit.

4° *L'irrégularité.* — Elle a pour effet de rendre inhabile à recevoir un bénéfice, mais elle ne prive pas *ipso jure* du bénéfice qu'on possédait au moment où on en a été frappé. Cependant il est naturel qu'on accepte la démission offerte par un irrégulier.

5° *La haine du peuple* pour son pasteur, qu'elle soit d'ailleurs justifiée ou non, l'empêche de remplir utilement ses fonctions, met parfois sa vie en péril ou lui rend impossible la résidence nécessaire. Elle peut donc être une cause suffisante d'accepter la démission.

6° *Le scandale.* — Si le scandale est grave et que seul le départ du bénéficier puisse le faire cesser, ce dernier pourra être tenu en conscience à démissionner, même s'il est évêque. A plus forte raison, pourra-t-on accepter la démission d'un bénéficier inférieur pour une raison analogue.

IV. La démission peut-elle être conditionnelle? — Que faut-il penser des renonciations conditionnelles si fréquentes autrefois? La seule allusion à ces pratiques éveille le souvenir de pactes simoniaques que l'Église a dû réprouver. Une réglementation sévère domine la matière et nous allons l'indiquer brièvement.

Il y a simonie, de droit naturel, quand il y a pacte pour céder une chose spirituelle ou une chose annexée à une chose spirituelle, contre un avantage d'ordre temporel. Céder dans ces conditions un bénéfice, chose qui, malgré son aspect temporel, est intimement unie à une fonction ecclésiastique, chose essentiellement spirituelle et dont les avantages matériels ne sont que l'accessoire, constitue le crime de simonie. Mais parfois, *ob præsumptionem periculi,* l'Église interdit la cession d'une chose spirituelle même contre une chose spirituelle, ou d'une chose temporelle contre une autre chose temporelle. Ce sont les cas de simonie ecclésiastique, cas limités par le droit, constituant des exceptions et qui par suite sont de stricte interprétation.

Or les démissions conditionnelles ont nécessité de la part de la loi ecclésiastique des réglementations qui sont justifiées par des préoccupations de ce genre. Elles portent sur les démissions en faveur d'autrui, soit que celui qui bénéficiera de la démission se démette de son côté d'un bénéfice en faveur de celui qui lui a résigné le sien (c'est le cas de permutation), soit que le démissionnaire en faveur d'autrui ne reçoive aucun autre bénéfice en échange, soit qu'il y ait pacte, de quelque nature qu'il soit, au sujet des bénéfices. La démission conditionnelle n'est pas absolument impossible, mais très strictement réglementée, comme nous le verrons tout à l'heure. Mais toutes les prescriptions de la loi canonique fussent-elles observées, qu'il faudrait encore prendre garde à ne pas tomber dans la simonie au sens strict. Donc, jamais une démission ne doit avoir pour condition une somme d'argent à verser au démissionnaire, même sous prétexte de le faire rentrer dans les frais qu'a pu entraîner pour lui autrefois son entrée en fonction. Il ne sera même pas permis au démissionnaire sous condition, de convenir que les frais entraînés par la démission elle-même doivent être à la charge de celui qui doit en bénéficier. Illicite aussi serait la condition que celui qui reçoit le bénéfice résigné devra le rendre plus tard au démissionnaire ou à une personne de son choix ou réserver à quelqu'un les fruits en tout ou en partie. Ce serait la simonie confidentielle.

En plus de cela, tout pacte entre particuliers sur la matière des bénéfices étant interdit par le droit positif ecclésiastique, c. 8, Décrétales, *De pactis,* I, XXXV, les démissions conditionnelles ne peuvent avoir lieu que dans les formes suivantes :

1° *Pour les permutations.* — Elles sont légitimes, si elles sont faites par l'autorité de l'évêque, et pour une juste cause dont il est juge. La démission en vue de la permutation devra se présenter sous la forme suivante : Le bénéficier remettra sa démission entre les mains de l'évêque en exprimant la condition qu'il ne se démet qu'en vue d'acquérir tel autre bénéfice. L'évêque jugera s'il doit l'accepter dans ces conditions. S'il ne l'accepte pas, la démission ne produit aucun effet, puisqu'elle était liée à la réalisation de la condition. S'il l'accepte, la collation, que l'évêque ferait à tout autre que le titulaire du bénéfice attendu en échange, serait nulle. L'autre permutant procède de la même façon. Les deux bénéfices étant ainsi remis entre les mains de l'évêque, c'est lui, et non les intéressés, qui exécute la permutation par le moyen d'une nouvelle collation de chacun des bénéfices. La juste cause sera tirée de l'utilité de l'église ou même de la simple convenance des permutants, pourvu qu'elle ne soit pas en opposition avec le bien public. Les deux collations doivent se faire en même temps, et l'évêque, soit pour l'acceptation des démissions, soit pour la nouvelle collation, doit respecter les droits des tiers (électeurs, patrons), comme il a été expliqué plus haut, col. 266.

Il est clair que la loi ecclésiastique autorisant les permutations, ceux qui veulent user de ce droit ont la faculté de se faire à l'avance les ouvertures nécessaires. Il leur est interdit seulement par les canons de faire la permutation *de leur autorité privée,* et par la loi naturelle de faire des conventions pécuniaires. Ils expriment à l'évêque leur désir mutuel, donnent leurs démissions conditionnelles, et s'en remettent ensuite au jugement du supérieur, qui est placé dans l'alternative de refuser les deux démissions en toute liberté ou de faire la permutation.

2° *Pour les résignations* IN FAVOREM TERTII. — C'est l'intervention du pape qui est nécessaire, parce que de telles résignations sont interdites par le droit général de l'Église, dont seul le souverain pontife peut dispenser. Cf. Reiffenstuel, *Comment. de renuntiatione,* n. 105 sq. L'opinion commune est même que, faites par la seule autorité de l'ordinaire, elles revêtiraient un caractère simoniaque. Tout au plus peut-on, en résignant son bénéfice, sa cure, par exemple, recommander à l'évêque un candidat à la succession. Ce dernier pourra être nommé, si l'évêque le veut, mais ce n'est pas un cas de démission conditionnelle, le collateur a toute liberté.

3° *Pour les démissions sous condition de réserve d'une pension sur le bénéfice.* — L'évêque peut de son autorité privée, et pour des raisons graves, grever le *titulaire*

d'un bénéfice, et cela *de son consentement,* d'une pension au profit de son prédécesseur. La raison grave sera, par exemple, l'infirmité du prédécesseur, le bien de la paix troublée jusque-là par des procès, etc. Mais de l'avis commun des canonistes, son pouvoir ne va pas jusqu'à grever *le bénéfice lui-même,* et l'obligation, personnelle à celui qui l'a consentie, meurt avec lui. Si la cause subsiste à la mort du grevé, l'évêque pourra demander au successeur de se lier à nouveau par une obligation toujours personnelle. Mais le titre: *Ut beneficia ecclesiastica sine diminutione conferantur,* l. III,. XII, ne peut subir d'exception que par la volonté du pape.

Ce pouvoir si réduit, l'évêque pourra en user en faveur d'un démissionnaire, cela va sans dire, mais le principe qu'on ne doit faire aucun pacte sur le bénéfice domine la matière, c. 8, Décrétales, *De pactis,* I, XXXV. Le démissionnaire pourra donc seulement, en donnant sa démission *pure et simple,* prier l'évêque d'user de son droit en sa faveur. Il pourra même lui désigner tel ou tel qu'il sait disposé à accepter le bénéfice en se chargeant personnellement de la pension; mais à cela se bornera le rôle du démissionnaire.

V. PEUT-ON REPRENDRE SA DÉMISSION? — *Qui juri suo renuntiavit, non potest postea ad illud redire.* Ce principe s'applique, dans l'espèce qui nous occupe, avec une rigueur particulière, au moins quand le supérieur a accepté la démission. En effet, ce dernier n'a donné son consentement que pour des motifs graves qui peuvent tous se ramener au bien général de l'Église ou au propre salut du démissionnaire qui a cru de son devoir de ne pas garder une responsabilité trop lourde. Un démissionnaire, qui reprendrait sa démission acceptée, commettrait un acte déraisonnable et pourrait être contraint par toutes les voies de droit à laisser la place à son successeur. Mais si la démission n'avait pas encore eu son plein effet par l'acceptation du supérieur, le démissionnaire pourrait revenir sur sa décision. En tous cas, on peut être promu à nouveau à un poste dont on s'était d'abord démis. Mais les auteurs notent que si la démission avait été acceptée, on prend rang par ancienneté du jour de la nouvelle promotion.

Les commentateurs des Décrétales : Fagnan, Reiffenstuel, etc., traitent cette matière au titre *De renuntiatione,* qui est le IX^e^ du l. I^er^. Au Sexte, c'est au même livre le titre VII^e^, dont le I^er^ chapitre, rédigé par Boniface VIII, traite de la démission du souverain pontife. Voir aussi la bulle de saint Pie V, du 1^er^ avril 1568, *Quanta Ecclesiæ* dans le *Bullarium* de Lyon, t. II, p. 252; Ferraris, *Prompta bibliotheca,* etc. En cette matière, la discipline n'a pas changé et les anciens auteurs se trouvent au point. Nous avons signalé dans l'article la jurisprudence de la S. C. du Concile qui assimile en cette matière les offices et fonctions aux bénéfices proprement dits.

P. FOURNERET.

DÉMOCRATIE. — I. Le double sens du terme : le régime politique, le mouvement social. II. La compétence des théologiens au sujet de la démocratie. III. Saint Thomas d'Aquin : la théorie morale de la démocratie au XIII^e^ siècle. IV. Savonarole : le problème pratique de la démocratie à Florence, au XV^e^ siècle. V. La légitimité de la démocratie, d'après l'enseignement commun des théologiens. VI. Le mouvement démocratique aux temps modernes. VII. De Pie VII à Grégoire XVI : condamnation réitérée des menées révolutionnaires. VIII. Pie IX : la souveraineté du nombre et de la force matérielle, condamnée par le *Syllabus.* IX. Léon XIII : la démocratie politique reconnue parmi les formes de gouvernement que l'Église peut accepter. X. L'éducation morale de la démocratie; problèmes connexes. XI. L'encyclique *De conditione opificum* et la démocratie comme mouvement social. XII. L'encyclique *Graves de communi* et la démocratie chrétienne. XIII. Pie X : l'encyclique *Pascendi* et la démocratie dans l'Église.

I. LE DOUBLE SENS DU TERME : LE RÉGIME POLITIQUE; LE MOUVEMENT SOCIAL. — 1° *Le régime politique.* — Dans l'usage courant, le terme démocratie éveille d'abord l'idée d'un peuple qui se gouverne lui-même. C'est le sens voulu par l'étymologie. C'est le sens consacré par l'opposition classique de la démocratie, gouvernement de la multitude, à l'aristocratie, gouvernement de l'élite en petit nombre, et à la monarchie, gouvernement d'un seul. Platon, *République,* l. I, c. VIII, *Le politique;* Aristote, *Politique,* l. II, c. IV, V; Polybe, *Histoire générale,* l. VI, c. III; Cicéron, *La République,* l. I, c. XXIX, XLV; l. II, c. XXIX, XXXIX; S. Thomas, *Sum. theol.,* I^a^ II^æ^, q. CV, a. 1; Machiavel, *Discours sur les Décades de Tite Live,* l. I, c. II; Montesquieu, *Esprit des lois,* l. I, c. II; Rousseau, *Contrat social,* l. III, c. III, X; Fonsegrive, *La crise sociale,* Paris, 1901, p. 438, 440; Gayraud, *Les démocrates chrétiens,* Paris, 1899, p. 4; Ch. Antoine, S. J., *Cours d'économie sociale,* Paris, 1899, p. 248; sir Henry Sumner Maine, *Essais sur le gouvernement populaire,* Paris, 1887, p. 90.

Mais que signifie exactement le mot peuple dans cette définition nominale de la démocratie? Dans un sens large et fondamental, c'est une multitude, composée de familles et d'autres groupes, unifiée par de communs intérêts et de communes lois. S. Augustin, d'après Cicéron, *De civitate Dei,* l. II, c. XXI; l. XIX, c. XXI, *P. L.,* t. XLI, col. 66, 648. Mais, tandis que certaines sociétés se maintiennent dans une sensible égalité des conditions et des fortunes, soit par suite des ressources modiques du lieu, soit par suite de travaux faciles, art pastoral et culture rudimentaire, d'autres sociétés, mieux pourvues de ressources locales ou plus laborieuses, se distinguent en classes : les ouvriers et les patrons, les pauvres et les riches, les gens à l'aise et les opulents, les petits et grands propriétaires. L'égalité et l'uniformité des conditions se maintiennent facilement dans les sociétés simples, vivant de récoltes spontanées, de culture extensive, de petite fabrication ménagère; mais elles font place à de *croissantes inégalités* dans tout milieu qui exige un *travail intense.* E. Demolins, *Comment les sociétés compliquées sont issues des sociétés simples,* dans *La science sociale,* 1886, t. I, p. 486, 520; Id., *Les commencements de la culture, ibid.,* 1886, t. II, p. 413, 432. C'est par l'effet de ces causes, que, chez les Grecs, le terme δῆμος, et, chez les Latins, *populus,* reçurent une acception particulière nouvelle. Les patriciens, grands propriétaires fonciers ou commerçants enrichis, se distinguèrent de la masse ouvrière et pauvre, spécialement nommée le peuple. C'est en ce sens que le protocole disait : *Senatus populusque romanus.* C'est en ce sens que l'Iliade oppose le δῆμος aux rois et aux chefs. *Iliad.,* II, 188, 198; *Odys.,* VIII, 157. Les politiques disaient, à peu près comme à Rome, ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος; comme enfin ce sont les travailleurs manuels qui forment la grande majorité des sociétés, et que les classes riches, les aristocraties, les gouvernants, échappent de par leur condition à la nécessité du travail manuel, peuple se dit plus spécialement encore au sens restreint de la classe ouvrière.

Est-ce du *peuple-ouvrier,* de la multitude sans fortune, ou bien du *peuple en totalité* que l'on entend parler en disant que le peuple gouverne dans la démocratie?

Chez les anciens, ce n'était absolument ni de l'un ni de l'autre; car les démocraties classiques de la Grèce excluaient de tout droit politique diverses catégories de travailleurs manuels : les esclaves ruraux et domestiques; les *périoèques* de la Crète, les *métèques* de l'Attique, les *poénestes* de Thessalie, les *hilotes* de Sparte. C'étaient des paysans attachés à la glèbe, des serfs ou des demi-serfs de la terre. Aristote, *Politique,* l. II, c. VI, § 2, 3. C'est que l'État grec, la *cité,*

se composait d'une ville, soit militarisée comme à Sparte, soit plus généralement enrichie par le commerce de terre et de mer. Les bourgeois possédaient en outre des propriétés dans la banlieue, cultivées en régie par les types de serfs énumérés plus haut. Par la richesse, l'habileté dans les affaires, la culture de l'esprit, la pratique des sports et de l'équitation, le prestige des assemblées délibérantes, la bourgeoisie en corps dominait les paysans de la banlieue, comme les artisans de la ville. Gabriel d'Azambuja, *La Grèce ancienne,* Paris, 1906; Le Play, *La réforme sociale,* c. LXII, § 13. De cette situation de fait, Aristote extraira sa théorie du citoyen, qui sera vraiment l'idéal grec : un bourgeois assez honnête et assez lettré pour faire tour à tour acte de gouvernant et de gouverné, de juge et de justiciable; assez riche, pour ne dépendre de personne et posséder tous les loisirs que réclament les assemblées de l'ἀγορά et de la βουλή. « Dans une cité bien constituée, les citoyens ne doivent point avoir à s'occuper des premières nécessités de la vie : c'est un point que tout le monde accorde; le mode seul d'exécution offre des difficultés. » Aristote, *Politique,* l. III, c. III, § 1, 3. De par cette exclusion, si rigoureuse en principe, une démocratie grecque se ramenait dans la réalité à une *bourgeoisie privilégiée.* Étant données la facilité de vivre sur les rivages de l'Archipel et sous le ciel méditerranéen, la frugalité d'une race contente avec quelques sardines, quelques olives, quelques figues, sans grands besoins de chauffage ni de vêtements, beaucoup de citoyens peu fortunés vivaient à l'aise. Alors, au lieu de l'oligarchie des riches ou de l'aristocratie des anciennes familles, une quasi-démocratie se constituait, par l'accession au pouvoir de la masse plus humble. Mais, en regard des cent mille esclaves ou métèques de l'Attique, les six mille citoyens de la démocratie athénienne restaient, dans le fait, une *simple oligarchie.*

C'est dans un sens *tout différent* que, de nos jours, on entend la démocratie. Tandis que la pratique du commerce, la richesse, la civilisation urbaine inspiraient naturellement aux Grecs le mépris du travail manuel, de l'artisan et du paysan, l'Évangile et l'Église en ont prêché et inculqué le respect, au nom de la fraternité humaine en Dieu et de la loi morale du travail. Les races du Nord et du Centre de l'Europe étaient d'ailleurs mieux prêtes que les races méditerranéennes, à entendre cet enseignement : l'amollissante douceur de vivre énerve souvent ces dernières, par les caresses du soleil et les dons spontanés du sol; mais, au contraire, les climats froids et tempérés, les terrains pauvres, la productivité plus incertaine de l'Europe centrale ou septentrionale enseignent rigoureusement la nécessité et le prix du travail. Surélevées par le christianisme, ces influences du lieu et du métier ont déshabitué l'Européen moderne de regarder l'ouvrier comme moins homme, d'abord, et ensuite moins citoyen que le bourgeois ou le noble. C'est du peuple en totalité, que l'on parle depuis longtemps en France, quand on dit le peuple, au point de vue politique. Aux États-Généraux de 1483-1484, Philippe Pot, représentant de la noblesse de Bourgogne, disait : « Un état ou un gouvernement quelconque est la chose publique, et la chose publique est la chose du peuple; quand je dis le peuple, j'entends parler de la *collection ou de la totalité des citoyens,* et dans cette totalité, sont compris les princes du sang eux-mêmes comme chefs de la noblesse. » *Recueil des anciennes lois françaises,* t. XI, cité par le R. P. Maumus, *L'Église et la France moderne,* p. 201.

Tel est, logiquement, le sens entendu, lorsque, de nos jours, on définit la démocratie par l'accession du peuple au pouvoir : ainsi le pensent les philosophes qui définissent les termes. D'après M. Goblot, *Vocabulaire philosophique,* Paris, 1901, démocratie veut dire : « État social où le pouvoir politique est exercé par le corps social tout entier, sans distinction de caste ni de classe. » Les politiques en tombent d'accord. M. Charles Benoist disait à la Chambre des députés, le 6 mars 1908 : « La démocratie, c'est le gouvernement du peuple par le peuple et non pas le gouvernement d'une partie du peuple par une autre. » Cf. Fonsegrive, *La crise sociale,* p. 438, 440.

Tel est le sens actuel du mot démocratie; mais l'idée qu'il éveille chez nous correspond-elle aussi bien à quelque chose de réel? Des théologiens et des philosophes, comme le cardinal Zigliara, *Summa philosophica,* t. III, *De auctoritate sociali,* § 7; des politiques, comme M. de Lamarzelle, relèvent une « flagrante contradiction » entre les nécessités réelles du gouvernement et la notion de peuple gouvernant : le commandement et l'obéissance, l'action subie et l'action exercée ne peuvent se trouver dans le même sujet. Il faut qu'à la masse dirigée, une organisation des dirigeants se superpose, sous peine d'anarchie. De Lamarzelle, *Démocratie politique, démocratie sociale, démocratie chrétienne,* Paris, s. d., p. 2, 3. Visiblement impressionné par des vues du même ordre, M. G. Clemenceau regarde le peuple comme une « masse flottante », qui ne se mène pas, mais qu'on mène : « En réalité, ce qu'on entend par démocratie dans le langage courant, c'est *l'accroissement* fatal, profitable, mais incohérent des *minorités gouvernantes.* » *Le Grand Pan,* p. 316, 317.

Il y a une part de vérité dans ces considérations, mais aussi une part d'erreur. Elles sont trop générales, trop absolues, pour s'appliquer exactement à tous les modes possibles de gouvernement direct ou indirect par le peuple; aussi, nous ne signalons ici de telles appréciations que pour rappeler le danger particulier des généralités oratoires ou dialectiques, dans une matière aussi complexe et aussi variable que la vie sociale. L'observation des *types concrets* de gouvernement qualifiés démocratie nous dira seule dans quelle mesure la multitude arrive ou non à se gouverner elle-même. La connaissance réelle et scientifique de la démocratie est à ce prix.

1er cas : le gouvernement direct par le peuple en assemblée générale. — Ce type se réalise tout près de nous, depuis bien des siècles, dans un certain nombre de cantons suisses. « D'après la constitution d'Appenzel (Rhodes intérieures), qui se retrouve, à peu de chose près, dans les cantons de Rhodes extérieures, de Glaris, d'Uri, des deux Unterwalden, le pouvoir souverain — sous réserve des droits de l'assemblée fédérale — est exercé par les citoyens du canton réunis en assemblée générale : *Landsgemeinde.* Un *Grand Conseil,* élu par la *Landsgemeinde,* est chargé de préparer les lois. Le pouvoir exécutif est confié à un *Conseil d'État,* nommé par l'assemblée; le *Landamman,* qui fait partie de ce conseil, est le chef du pouvoir exécutif. La puissance souveraine repose donc essentiellement dans le peuple. Il se donne sa constitution, vote ses lois, nomme ses autorités, ses fonctionnaires et ses juges. » Il approuve ou censure les comptes de l'administration financière. Robert Pinot, *La démocratie actuelle en Suisse,* dans *La science sociale,* Paris, 1891, t. XI, p. 184, 186. Voici donc le gouvernement du peuple par lui-même : 1° dans le vote ou le rejet des lois que lui préparent des mandataires particuliers; 2° dans le contrôle financier de ceux-ci; 3° dans leur nomination. Ces actes de souveraineté s'accomplissent collectivement, à la majorité des voix, à intervalles périodiques. Dans le train quotidien de la vie, chacun retourne à ses affaires; il redevient simple citoyen, pour obéir aux magistrats, payer les taxes, observer les lois. Nous ne trouvons là

aucune trace de « la flagrante contradiction » alléguée tout à l'heure : les citoyens ne sont pas gouvernants et gouvernés dans le même instant, sous le même rapport, pour le même objet. Von Hertling, *Democrazie,* dans *Staatslexicon,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, col. 1335-1338.

Mais aussi bien, ce gouvernement direct par le peuple ne saurait être qu'intermittent; chacun se doit à son gagne-pain, à sa famille, à ses intérêts dans la vie quotidienne. Nécessairement, l'exécution quotidienne des lois, l'administration des personnes et des deniers publics, la préparation des textes législatifs, la police, réclament des fonctionnaires, des spécialistes, des magistrats. La masse du peuple doit s'en remettre de ces soins et de ces charges à une minorité dirigeante. Mais il la nomme et il la contrôle en assemblée générale : il retient donc son éminente souveraineté, bien qu'il transfère diverses juridictions qu'il ne saurait exercer. Ainsi, le gouvernement du peuple par le peuple existe; et il mélange aussi bien l'exercice direct du pouvoir par la multitude et son investiture à des autorités.

Mais il y faut des *conditions particulières :* 1° *un étroit territoire* et une *population peu nombreuse,* afin que la totalité des citoyens puisse aisément se transporter à l'assemblée générale, et y entendre les rapports, les propositions, et y compter ses votes. Robert Pinot, *loc. cit.,* p. 187. 2° Il faut aussi *l'égale possibilité* pour les citoyens de se prononcer en connaissance de cause sur les candidats, les projets de loi et les comptes. Cette possibilité n'existe que dans un état social peu compliqué, pour des affaires simples. Voilà pourquoi la démocratie directe est de temps immémorial le régime de cantons forestiers, pastoraux, dont les vallées renferment peu d'industrie, pas de grand commerce, avec une population de paysans sensiblement égaux entre eux. Les intérêts cantonaux ne sont en réalité que des intérêts intercommunaux. Dans ces milieux, « la démocratie surgit de la nature de l'homme et des choses. » Le Play, *La réforme sociale en France,* Tours, 1887, t. III, p. 308. 3° La démocratie directe exige enfin chez ses participants un sérieux amour du bien commun, s'inspirant de la justice, de la fraternité et du goût de la paix. « Elle fait naître toujours la prospérité, si le peuple, soumis à la loi de Dieu, s'accorde à conférer le pouvoir aux autorités naturelles, » c'est-à-dire aux plus capables et aux plus dignes. Le Play, *loc. cit.* Et aussi bien les montagnards suisses sont-ils profondément honnêtes et sauvegardés dans leur honnêteté par une religion convaincue et grave. Robert Pinot, *loc. cit.*

Ainsi, le gouvernement direct du peuple par le peuple se réalise dans les petits États de vie simple, de médiocres affaires et de haute moralité. Il s'adjoint aussi bien une minorité de délégués ou de mandataires.

2e cas. — L'adjonction de cette minorité devient plus nécessaire encore, et sa fonction plus considérable, dès que la population devient plus dense, avec une vie plus compliquée, dans un pays devenu plus riche, par la culture, l'industrie et le commerce. Des intérêts plus nombreux et plus délicats sont à ménager, à promouvoir, à défendre; et leur discussion technique ou prudentielle dépasse les loisirs comme les capacités de la masse. Elle ne les connaît plus par elle-même que très en gros. C'est par l'effet de ces causes, que, dans les cantons de Berne, Fribourg, Bâle, Genève, Zurich, des *représentants assemblés* se substituent à l'assemblée générale. A Berne, le pouvoir législatif en entier appartient à un *Grand Conseil,* pour quatre ans aussi, et que préside un magistrat annuel. Mais cette part faite à la nécessité de spécialistes gouvernants, le peuple garde le contrôle des lois par voie de *referendum :* c'est le vote suprême sur leur rejet ou leur adoption. Grâce à la clause, introduite dans toutes les constitutions cantonales ou fédérales, le peuple suisse conserve le droit d'annuler purement et simplement les lois de ses représentants qui ne lui plaisent pas. Robert Pinot, *loc. cit.,* p. 191 sq. Ces modifications nouvelles du régime démocratique nous permettent de distinguer un 2e cas : le gouvernement direct fait place à un *gouvernement représentatif,* dont le peuple retient le contrôle effectif par la clause de *referendum.* (Ne pas confondre celui-ci avec le plébiscite : le plébiscite porte sur un homme, et non sur une loi; le plébiscite peut servir à se donner un César, mais le *referendum* demeure essentiellement un moyen de contrôle populaire.)

3e cas. — Puisque ce sont l'intensité du travail, l'accroissement de la richesse, la complexité des intérêts qui déterminent les institutions représentatives, nous verrons les *minorités gouvernantes* de députés, de fonctionnaires, de citoyens influents s'accroître considérablement dans les grands pays riches. Tout ce que le peuple y peut retenir, dans les *affaires générales* de la province ou de la nation, c'est le contrôle légal par voie de *referendum,* ou bien encore l'influence positive, comme celle que les *Trade-Unions* exercent en Angleterre sur la législation et dans le parlement, par la puissance combinée du nombre, de la compétence, et de l'action disciplinée. Ainsi, les grands États démocratiques ou qui vont se démocratisant, réalisent un 3e cas de *gouvernement par le peuple :* indirect et représentatif, pour l'ordinaire, avec moyens légaux et reconnus d'action populaire. *Le mouvement trade-unioniste aux États-Unis, Circulaire du Musée social,* n. 10, série B, 29 juin 1897; Le Cour-Grandmaison, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions.*

4e cas. — Enfin, dans tout état social et politique, compliqué ou simple, monarchique, aristocratique ou républicain, le gouvernement du peuple par le peuple se réalise aisément, utilement, pour les *affaires intérieures des communes rurales.* C'est un cas analogue à celui des cantons suisses forestiers et pastoraux. Partout, excepté en France, les paroisses et les communes forment des démocraties indépendantes. Le Play, *La réforme sociale en France,* t. III, p. 309, 310. La commune russe, ou le *mir.* Tikhomirov, *La Russie politique et sociale,* p. 113, 116; Stepniak, *La Russie sous les tsars,* p. 6; A. Leroy-Beaulieu, *L'empire des Tsars et les Russes,* 2e édit., Paris, 1883, t. I, p. 476 sq. La commune rurale suisse (Jura Bernois). R. Pinot, *Monographie du Jura bernois,* dans *La science sociale,* 1887, t. III, p. 619 sq. — Allemagne (Lunebourg), E. Demolins, *Le Bauer du Lunebourg, ibid.,* 1887, t. III, p. 585, 593. — Angleterre, Le Play, *Constitution de l'Angleterre,* t. II, c. III; *La réforme sociale en France,* t. II, c. LV, LVI; cf. LVI; c. Boutmy, *Le développement et la constitution de la société politique en Angleterre;* Edward Jenks, *Esquisse du gouvernement local en Angleterre,* Paris, 1902. — Norvège, Paul Bureau, *Le paysan des fjords de Norvège,* dans *La science sociale,* 2e période, 21e fascicule, p. 208, 211.

Ces espèces variées de communes rurales présentent les caractères génériques suivants : 1° souveraineté de l'assemblée générale des habitants qui paient les taxes; 2° nomination et contrôle des agents communaux par l'assemblée; 3° extension des pouvoirs de l'assemblée ou de ses mandataires aux intérêts locaux et solidaires des familles domiciliées : chemins communaux, police des champs et endroits publics, dépenses du culte et de l'instruction primaire, assistance des indigents de la commune. Aucun de ces besoins ne dépasse la compétence qu'un paysan peut acquérir par la pratique journalière de son travail, de sa vie domestique et de ses relations avec ses voisins. Immédiatement

intéressé à ce que les frais de ces divers services ne le surchargent pas, voyant de ses yeux ce qu'on lui donne pour son argent, il sera un émérite contrôleur de ses mandataires et de son budget, et le plus économique : il les surveille gratuitement pour des motifs de bien propre. E. Guerrin, *Les faux remèdes au mal social,* dans *La science sociale,* 1887, t. III, p. 362. On retrouve ainsi la *démocratie directe,* assistée de mandataires élus, responsables et contrôlés, dans l'administration des *communes rurales* comme dans le gouvernement des *petits États* où la vie est *simple.*

On constate en même temps le développement de la *démocratie représentative,* avec des mandataires élus, qui gouvernent eux-mêmes, plus ou moins contrôlés, à mesure que les États se compliquent par l'accroissement de la population, de la richesse et des groupements ou classes distinctes. En ce dernier cas, l'influence quotidienne des minorités au pouvoir, de l'administration, des partis, peut arriver à supprimer dans la pratique le contrôle du peuple, si les moyens légaux lui sont refusés à cet égard et si sa formation dans la famille, dans la commune, dans les associations professionnelles, ne l'exerce pas au contrôle de soi-même et de ses affaires. C'est dire que l'expression *démocratie représentative* exigerait encore bien des observations spéciales pour arriver à sa dernière précision.

L'on voit par là qu'il faut prendre l'expression « gouvernement du peuple par le peuple » comme la *formule très générale, très inadéquate,* d'un ensemble de faits, diversifiés largement par espèces et variétés. Cette formule ne suffit que pour tracer une démarcation sommaire entre aristocratie, monarchie et démocratie. Mais une notion précise, complète, scientifique de ce dernier régime ne peut s'acquérir que par l'analyse des types de sociétés et de gouvernements où, dans le concret, une commune, un canton souverain, un grand État se gouverne. Au prix seulement de ces *observations particularisées,* on évitera ce que Le Play nommait « l'abus des mots » et « une phraséologie abrutissante ». Malheureusement beaucoup de lettrés, de journalistes, de politiciens en donnèrent ou en donnent l'exemple, avec tant d'expressions d'un sens très respectable, mais employées sans discernement et sans précision! Démocratie est du nombre, avec liberté, égalité, progrès, esprit moderne, science moderne, civilisation. *La réforme sociale en France,* t. III, p. 306. Cf. *L'organisation du travail,* § 56-60.

2° *Le second sens du terme démocratie* dérive du premier. Qu'un peuple vive en république ou en monarchie, du moment qu'il admet le *suffrage universel,* le peuple y participe au pouvoir. Dans un royaume ou dans un empire, un élément de démocratie politique s'introduit alors au milieu de la constitution. Son avènement noie en quelque sorte la minorité des électeurs censitaires, capacitaires ou privilégiés dans une masse bien plus considérable d'ouvriers ou de paysans : en 1848, le suffrage universel ajouta près de huit millions d'électeurs ouvriers et paysans aux deux cent mille censitaires de Louis-Philippe. Cet avènement politique, d'une part, et, de l'autre, les souffrances provoquées dans la classe ouvrière par les transformations de l'industrie, popularisèrent l'idée de *gouvernement au profit du peuple,* ce dernier terme employé alors dans le sens particulier de la classe ouvrière. Associée au pouvoir par son droit de suffrage, cette multitude imposa le souci plus grand de ses intérêts à ses élus et à la presse. L'ancienne législation se modifia. Paul Bureau, *Le contrat de travail,* Paris, 1902, p. 209, 211; Ch. Benoist, *L'organisation du travail,* Paris, 1905, p. 9, 10. A l'avènement politique de la démocratie, un mouvement d'opinion s'ensuit, qui réclame, étudie et provoque des mesures au bénéfice des travailleurs manuels : loi nouvelle sur les syndicats, assurances obligatoires contre les risques professionnels et accidents du travail, inspection des ateliers, lois sur l'hygiène des locaux et des habitations. A raison de *l'inspirateur* et *du bénéficiaire* de ce mouvement, qui est *le peuple, classe ouvrière,* tout ce mouvement social se qualifie démocratique. Dans ce nouveau sens, démocratie représente *une fin spéciale de l'initiative privée et de l'action gouvernementale.* Au lieu de désigner un régime politique, ainsi que le veulent son étymologie et son sens propre, il s'étend *par analogie* à un *mouvement social en faveur de la classe ouvrière.* Ce n'est plus δημοκρατία, ce serait plutôt δημοφιλία. Tel est le sens où nous disons : des mesures démocratiques, des lois démocratiques; nous voulons dire : amies du peuple-ouvrier. Ce sens nouveau est devenu classique chez tous ceux qui s'intéressent au bien particulier des travailleurs manuels, soit de la campagne soit des villes. Fonsegrive, *La crise sociale,* p. 438, 440; Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale,* p. 248. Nous verrons tout à l'heure comment Léon XIII s'achemina vers ce sens nouveau dans l'encyclique *Rerum novarum* et le consacra définitivement à un usage chrétien dans l'encyclique *Graves de communi.*

II. LA COMPÉTENCE DES THÉOLOGIENS AU SUJET DE LA DÉMOCRATIE. — Les analyses de termes et de faits qui précèdent nous montrent la démocratie, régime politique, et la démocratie, mouvement social, comme deux faits naturels, qui relèvent de causes familiales, professionnelles, économiques, communales, gouvernementales, et qui se subordonnent essentiellement aux fins de la vie présente. C'est pourquoi la démocratie est *étrangère de soi à l'objet propre du théologien,* qui est le surnaturel et la fin dernière.

Un seul ordre de faits sociaux relève directement par soi de la théologie : les faits constitutifs de l'Église; et aussi bien, appartiennent-ils au dépôt de la révélation. C'est la Jérusalem nouvelle, dont le plan, même sur terre, est descendu de Dieu, tracé dans ses grandes lignes par Jésus-Christ et par ses apôtres.

En revanche, nous constatons l'absence de tout enseignement révélé sur la démocratie dans l'Écriture et dans la tradition. Et c'est pourquoi il n'en est pas question au cours du développement dogmatique réalisé par les Pères.

Mais, à partir des scolastiques, la démocratie devient, au contraire, un objet d'étude qui retiendra l'attention des maîtres. Au XIX^e^ siècle, des papes, Pie IX et Léon XIII, lui donneront une place croissante dans les enseignements pontificaux. Voilà un double *fait doctrinal,* un double *fait catholique,* en face duquel on se demande à quel titre les papes et les docteurs croient devoir s'occuper de la démocratie.

Un régime politique, un mouvement social, ne se propage ou ne s'exerce pas, sans engager du droit ou de la violence, de la justice ou de l'injustice; sans se trouver non plus en sympathie ou en conflit avec les droits sociaux de l'Église. Ainsi, par des *répercussions morales ou religieuses,* la démocratie intéresse l'Église et les théologiens. Telle est du moins la conclusion générale que nous suggère l'observation sommaire des faits. Aussi, devons-nous aller plus loin. Pour chacun des pontifes ou des docteurs qui se sont occupés de la démocratie, nous aurons à spécifier dans quelle situation sociale, de sa personne, de sa fonction, de son milieu civil ou religieux, il dut ou non intervenir à propos de démocratie.

On ne trouvera pas, néanmoins, dans cet article, des renseignements techniques et spéciaux sur les institutions et mouvements démocratiques, sinon *dans la mesure où leur intelligence est nécessaire à expliquer les doctrines catholiques.* Nous ne devons pas nous égarer ici dans le domaine réservé de la *science politique et sociale;* mais cependant nous devons suffisam-

ment y pénétrer. Un *principe de méthode,* un *devoir professionnel* de théologien nous commande cette *extension de compétence,* afin de juger intelligemment et en équité, au point de vue chrétien, la démocratie. La probité de l'étude et la prudence du conseil l'exigent également d'un spécialiste de la morale; en s'occupant, à de telles fins, de faits apparemment profanes et temporels, le théologien ne sort pas plus de sa compétence dans les choses divines et de sa mission d'enseignement religieux, que saint Thomas n'en sort en étudiant à fond la théorie métaphysique de la nature et de la personne pour son traité de l'incarnation. Notre-Seigneur Jésus-Christ se continue moralement et socialement dans l'Église enseignante, étudiante et enseignée; et si, pour satisfaire à leurs diverses fonctions, les pouvoirs enseignants, les publicistes enseignés abordent le problème moral de la démocratie et de ses rapports avec la vie catholique, ils demeurent aussi bien en communion avec Jésus-Christ dans la pensée de son Église. S'ils quittent en apparence Jésus-Christ, pour s'occuper de démocratie communale ou de lois ouvrières, c'est afin de propager l'esprit de son Évangile dans ce que ces institutions doivent renfermer de juste et de fraternel.

On aurait tort, ici, de reprocher au théologien quelque inutile complication de son caractère : il ne fait que son devoir dans les limites de sa compétence; car celle-ci doit annexer des renseignements de fait, historiques et sociaux, aux principes de foi révélée et de morale naturelle dont l'Église est dépositaire.

Un *lieu théologique* de la plus haute valeur, un enseignement pontifical réitéré et approfondi, nous certifie la pensée de l'Église, à propos de cette compétence. Dans sa *Lettre au ministre général des frères mineurs,* Léon XIII écrivait, le 25 novembre 1898 : « Plus que jamais c'est sur le peuple que repose en grande partie le salut des États. Aussi, *étudier de près la multitude,* qui si souvent est en proie, non seulement à la pauvreté et aux durs labeurs, mais encore à toutes sortes de pièges et de dangers; l'aider avec amour *d'enseignements, de conseils et de consolations,* tel est le devoir des prêtres séculiers et des réguliers. Nous même, si nous avons adressé aux évêques nos encycliques sur *la franc-maçonnerie,* sur *la condition des ouvriers,* sur *les principaux devoirs des citoyens chrétiens,* et autres du même genre, c'est surtout dans *l'intérêt du peuple,* afin qu'elles lui apprissent à *délimiter* ses *droits* et ses *devoirs,* à *se diriger lui-même,* à *travailler* comme il convient à *son propre salut.* » On remarquera, dans ces dernières lignes, que Léon XIII ne voit aucune contradiction, pas même d'impossibilité pratique, dans l'idée d'un peuple qui se dirige lui-même, exactement conscient de ses droits et de ses devoirs. Et c'est la classe ouvrière qu'il vise directement.

III. Saint Thomas d'Aquin : la théorie morale de la démocratie au XIII^e^ siècle. — *I. les documents.* — 1° Le *Commentaire sur la Politique d'Aristote.* — De nombreuses leçons concernent la démocratie dans les huit livres de commentaires édités sous le nom de saint Thomas. Mais ce n'est pas là qu'on peut absolument reconnaître sa pensée personnelle. D'abord, il ne poursuivit lui-même la rédaction de cet ouvrage que jusqu'à la fin de la leçon VI^e^ du l. III. Le reste est l'œuvre de Pierre d'Auvergne, un disciple fidèle, en qui, assurément, se retrouvent l'esprit et la méthode du maître, mais dont le texte, néanmoins, ne saurait engager l'opinion personnelle de saint Thomas. De Rubeis, *Dissertationes criticæ in S. Thomam,* diss. XXII, c. III, § 2. De plus, c'est seulement à partir de la leçon VI^e^ au l. III, que saint Thomas commente la division classique des trois formes de gouvernement. La plus grande partie de ses commentaires personnels sur le régime démocratique nous manque ainsi; car Aristote en parle surtout dans les chapitres ou livres suivants.

Du moins, possédons-nous la leçon VI^e^, et dans le l. II^e^ de précieuses observations sur la démocratie, à propos des constitutions de la Crète, de Carthage et de Lacédémone. Lect. XIII-XVI. Mais, on ne saurait oublier que l'originalité de saint Thomas, commentateur d'Aristote, consiste précisément à s'effacer en entier, pour établir une exégèse littérale du Philosophe, aussi objective que possible, sans trace de vues à soi, d'approbations ni d'improbations. Toute sa visée est de réagir contre l'exégèse sollicitante qu'il a blâmée chez Averroès et qu'il combat chez les disciples de Siger de Brabant. Mandonnet, *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge,* Fribourg, 1899, p. 40. A raison de cette méthode particulière, deux conditions s'imposent dans l'usage des *Commentaires sur la Politique,* si l'on veut y retrouver les idées personnelles de saint Thomas : 1° il faut que les doctrines formulées dans le *Commentaire* se retrouvent explicitement dans quelque ouvrage où saint Thomas parle en son nom personnel; ou bien : 2° que les doctrines du *Commentaire* se reconnaissent incluses dans les siennes propres, par voie de causalité ou de conséquence.

2° C'est dans la *Somme théologique,* que l'enseignement de saint Thomas sur la démocratie se formule surtout, sous forme d'une *théorie générale des éléments démocratiques dans une constitution parfaite.* I^a^ II^æ^, q. CV, a. 1. Divers autres passages de la Somme doivent être aussi consultés : I^a^ II^æ^, q. XCV, a. 4; q. XC, a. 3; II^a^ II^æ^, q. LXI, a. 2.

3° On ne doit pas oublier l'important opuscule *De regimine principum.* C'est un cours de morale à l'usage des rois, dédié à celui de Chypre, Hugues II ou III de Lusignan. Malheureusement, de ses quatre livres saint Thomas ne rédigea lui-même que le I^er^ et le II^e^ jusqu'à la moitié du c. IV, *opportunum est igitur.* De Rubeis, *Dissertationes,* diss. XXII, c. I, § 3. Le reste est de Tholomée de Lucques, un disciple, dont le travail constitue un document ancien et curieux de la sociologie dans l'école thomiste. Quant aux chapitres écrits par saint Thomas lui-même, la méthode comparative qu'il affectionne lui fournit l'occasion d'intéressants parallèles où figure la démocratie. Pas plus que dans la Somme, d'ailleurs, il ne s'arrête à l'étudier pour elle-même et à fond.

II. simple détail dans une œuvre encyclopédique. — Elle vient au contraire comme un *simple détail,* dans une vaste encyclopédie théologique, où de nombreuses questions morales sont abordées. A propos des divers états de la vie chrétienne, l'obligation du travail manuel est démontrée, II^a^ II^æ^, q. CLXXXVII, a. 3; à propos de vol et de rapine, les fondements du droit de propriété sont établis, II^a^ II^æ^, q. LXVI, a. 1, et le droit particulier à la propriété individuelle est justifié parallèlement au régime de la communauté, a. 2. Dans le traité de la foi, à propos de l'*infidelitas* ou incroyance des non-baptisés, les problèmes des relations civiles avec les Juifs ou les infidèles, des mesures coërcitives ou défensives contre eux, des droits de souveraineté ou de patronat qu'ils peuvent avoir sur les chrétiens, de la tolérance de leurs rites en pays catholique, du non-baptême de leurs enfants malgré eux, sont discutés et résolus. II^a^ II^æ^, q. X, a. 8-12. Dans le traité de la charité, les problèmes de la guerre étrangère et de la révolte civile sont également examinés. II^a^ II^æ^, q. XL, XLII. Une morale sociale très achevée, sensiblement au point de l'époque et du milieu, pourrait s'extraire de la Somme, ainsi que du *Commentaire sur les IV livres des Sentences,* où, à propos du mariage, il est longuement traité de la famille et de l'éducation. Telle est le vaste ensemble doctrinal, où, en son lieu, le problème de la démocratie nous apparaît amené. De sobres déve-

loppements, très généraux, mais substantiels, attestent pour lui, comme pour les autres, la double préoccupation d'être complet et d'être rapide dans un travail avant tout synthétique. Il fallait, en effet, que la pensée des théologiens eût déjà fait comme le tour du monde moral et de la société humaine, pour s'arrêter à tous ces éléments divers de la vie collective. Les Pères, spécialisés plutôt dans les questions particulières qui se soulevaient tour à tour sur la trinité, l'incarnation, la rédemption ou la grâce, ne pensaient pas encore à ces grandes projections des principes moraux sur les détails de la vie sociale; ou du moins, s'ils y pensaient pratiquement, comme évêques ou comme homélistes, prêchant sur la propriété, l'esclavage ou le mariage, ils ne vivaient pas encore dans le milieu spéculatif des universités et des Sommes.

III. COMPARAISON DE LA DÉMOCRATIE AVEC LES AUTRES RÉGIMES. — C'est en savant que saint Thomas aborde cette délicate comparaison, avec une impartialité tranquille, aussi libre de toute passion, que s'il s'agissait de la matière ou des figures du syllogisme. La supériorité du régime monarchique et de son principe à l'état pur, lui apparaît dans *l'unité* de direction qu'il impose à la société : elle lui est naturelle, tandis que dans les régimes polyarchiques, elle s'opère laborieusement, et plus laborieusement dans la démocratie que dans l'aristocratie. A ce point de vue de l'unité, saint Thomas regarde donc la démocratie comme le plus imparfait des régimes. *De reg. princip.*, l. I, c. II. Il est pour le moins un par essence. Cf. Iª, q. CIII, a. 3; IIª IIæ, q. L, a. 1, ad 2um; *Cont. gent.*, l. I, c. XLII.

Mais au point de vue des *abus* possibles dans chaque forme de gouvernement, « la royauté n'est la meilleure de toutes que si elle n'est point corrompue; or, en vertu de la grande puissance qui est accordée au roi, aisément la royauté dégénère en tyrannie, à moins que le potentat ne soit doué d'une parfaite vertu... Mais la parfaite vertu se trouve en bien peu d'hommes. » *Comment. in libros Ethicorum*, l. X, lect. VIII; *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CV, a. 1, ad 2um. Et c'est pourquoi saint Thomas préfère une monarchie où des pouvoirs appropriés tempèrent celui du roi. *De reg. princip.*, l. I, c. VI. C'est que la tyrannie d'un seul est le pire des mauvais régimes : « Sous un régime injuste, plus il y a d'unité dans le pouvoir, plus le pouvoir est malfaisant. La tyrannie est donc plus dangereuse qu'une aristocratie corrompue, ou oligarchie, et celle-ci, plus dangereuse que la démocratie. De tous les mauvais régimes, la démagogie est le plus supportable, et la tyrannie, le plus nuisible. » *Ibid.*, l. I, c. III. Dans une démagogie, au moins, si la multitude pauvre opprime les riches par la force du nombre, du moins vise-t-elle au bien d'un plus grand nombre, tandis que dans une oligarchie, c'est le bien d'une minorité, et dans une tyrannie, le bien d'un seul qui prime tout. *Ibid.* Cf. c. VIII.

Malgré leur infériorité à promouvoir l'union, une aristocratie ou une démocratie *intéressent davantage les citoyens au bien commun :* « Il arrive souvent que les hommes vivant sous la domination d'un roi travaillent peu pour le bien commun, persuadés d'avance que tout ce qu'ils feraient dans l'intérêt général ne leur serait point rapporté et tournerait à l'honneur de celui qui a le monopole de cet intérêt. Mais, quand on voit le bien commun ne pas dépendre d'un seul, chacun s'applique à le promouvoir, non pas comme si c'était le bien d'un autre, mais comme le sien propre. Aussi a-t-on pu constater expérimentalement qu'une ville gouvernée par des magistrats dont l'autorité n'est qu'annuelle, est parfois plus puissante qu'un roi en possession de trois ou quatre cités. De plus, de faibles charges imposées par des rois sont supportées avec beaucoup plus d'impatience que des charges plus lourdes imposées par la communauté des citoyens : on l'avait déjà remarqué au temps de la République romaine. » *De reg. princip.*, l. I, c. III. Cf. Crahay, *La politique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1896; R. P. Montagne, O. P., *La pensée de saint Thomas sur les diverses formes de gouvernement*, dans la *Revue thomiste*, janvier et juillet 1901; janvier et juillet 1902. Ce n'est donc pas un *partisan* de tel ou tel régime, que nous rencontrons chez saint Thomas, mais un critique impartial des avantages et des inconvénients inhérents au principe ou à l'abus de chacun. Cette liberté d'esprit explique bien la préférence finale du moraliste pour un régime tempéré, où les trois formes de gouvernement interviendraient chacune dans une certaine mesure : *est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XCV, a. 4.

IV. LES ÉLÉMENTS DÉMOCRATIQUES DE LA CONSTITUTION PARFAITE. — *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CV, a. 1. « Relativement à la bonne ordonnance des pouvoirs dans une cité ou une nation, deux choses sont à considérer : 1° Que tous aient quelque part dans le gouvernement. Par là se conserve la paix du peuple : tout le monde aime et soutient l'ordre ainsi établi, comme le dit Aristote, *Politique*, l. II, c. VI, § 15. — 2° Il faut considérer de quelle espèce est le régime existant, la hiérarchie des pouvoirs. Il s'en rencontre de plusieurs sortes; mais comme le dit Aristote, *Politique*, l. III, c. V, § 2, 4, les principales sont : 1° la royauté, gouvernement d'un seul, conformément à la vertu; 2° l'aristocratie, gouvernement des meilleurs, confié à un petit nombre pour l'exercer d'après la vertu. Par suite, la meilleure constitution dans une cité ou dans un royaume existe, là où un seul est promu selon la vertu, pour qu'il préside à tous, en même temps que, sous lui, d'autres gouvernent selon la vertu. Et aussi bien, ce gouvernement appartient à tous, parce que tous peuvent être élus aux charges d'après le suffrage de tous. Telle est la meilleure constitution : bien composée de royauté, en tant qu'un seul préside; d'aristocratie, en tant que beaucoup gouvernent selon la vertu; enfin de démocratie, en tant que les gouvernants peuvent être choisis parmi le populaire et qu'au peuple appartient l'élection des gouvernants. »

Ce plan de constitution fait une large part aux éléments démocratiques : 1° par le principe du suffrage universel; 2° par le principe des charges électives, y compris la suprême. Saint Thomas dissocie donc là le principe monarchique du principe dynastique : le principe monarchique est sauf pour lui, du moment que représenté par un individu qui gouverne vraiment en chef, bien qu'assisté de conseils et contrôlé. Ce n'est plus le monarque absolu, seul détenteur de tous les pouvoirs; ni le monarque constitutionnel ou le président électif, simples chefs de l'exécutif, avec un parlement souverain. On fausserait la pensée de saint Thomas, en voulant la réduire à l'échelle et au type de nos régimes modernes; il faut la voir dans sa réalité originale, en dehors de nos classements actuels. S'il regarde un monarque comme l'un des éléments nécessaires de la parfaite constitution, c'est un monarque électif, entouré de conseillers et d'agents élus, et sorti comme eux tous du suffrage universel. L'élite gouvernante et le chef suprême sont d'origine et de facture démocratique.

V. LES RAPPORTS DE CETTE THÉORIE AVEC LE MILIEU INTELLECTUEL, POLITIQUE, RELIGIEUX OU VIVAIT SAINT THOMAS. — 1° Le milieu intellectuel de saint Thomas le mettait en contact intime, prolongé, avec un Aristote étudié critiquement. Mandonnet, *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge*, p. 63, 65. Aussi, après son long et méritoire effort d'abnégation personnelle dans l'analyse et dans l'exégèse de la *Politique*, saint Thomas se revanche en véritable philosophe, dans une sorte de vigoureux triage, analogue à celui qu'il opère dans la *Métaphysique* du Stagyrite. Il a trouvé chez ce

dernier une conception de la société politique essentiellement modelée sur la *cité* grecque, celle-ci érigée en idéal humain, avec la nation, société pour barbares, comme son repoussoir, de nature étrangère et de qualité inférieure. *Politique*, l. I, c. I, IV (alias VII). Pour saint Thomas, au contraire, la cité ne constitue qu'une variété des sociétés politiques, sur le même rang que la nation. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CV, a. 1. L'expression même de *civitas* se dépouille de tout sens urbain, pour désigner en général « la communauté parfaite » ou société politique. *Ibid.*, q. XC, a. 2, 3, ad 3um. Cf. *Politic.*, l. I, lect. I. On se rend compte aisément du genre d'observations qui provoquaient cet élargissement du terme *civitas* et cette retrogradation de la cité sur le même rang que la nation. Au lieu de vivre comme Aristote dans le monde grec, saint Thomas vit dans une Europe où des nations se constituent. Et puis, dans le passé, le spectacle de la nation juive l'impressionne aussi : c'est elle qui lui donne sujet de formuler sa théorie sur le meilleur gouvernement soit des cités soit des nations. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CV, a. 1.

L'indépendance de saint Thomas à user d'Aristote s'affirme encore dans la manière dont il entend la maxime de ce dernier : « que tous aient une part dans le gouvernement. » Aristote l'entend de la totalité des bourgeois à l'aise, non-ouvriers, ni artisans, ni paysans. *Politic.*, l. III, c. III, § 2, 3; l. IV (ou VII), c. VIII, § 2. Saint Thomas ne pose aucune de ces exclusions : le *populus* et les *populares* représentent pour lui la multitude entière. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CV, a. 2. Il insiste sur le droit de tous comme électeurs et comme éligibles : certaines institutions de Moïse, Deut., I, 13, 15; Exod., XVIII, 21, lui semblent bien réaliser son type : *principes assumebantur ex toto populo et etiam populus eos eligebat. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CV, a. 1. A noter cependant les privations de droits civiques pour cause d'âge ou de sexe. Les femmes et les enfants, dit saint Thomas, sont à demi citoyens par le droit d'habitat, mais ne le sont point absolument, puisqu'ils manquent du droit de suffrage. *Ibid.*, a. 3, ad 1um, 2um.

En 3e lieu, Aristote considère la cité comme l'œuvre humaine par excellence; c'est pour lui la meilleure et la plus divine des fins à laquelle un individu puisse et doive se subordonner. En conséquence, l'individu lui appartient comme la partie au tout qui le fait être et qui lui parachève son bien. *Politic.*, l. I, c. I, § 11-13. « C'est une grave erreur — déclare le Stagyrite — de croire que chaque citoyen est maître de lui-même : ils appartiennent tous à la cité, puisqu'ils en sont les éléments, et que les soins donnés aux parties doivent concorder avec les soins donnés au tout. » L. V (ou VIII), c. I, § 2. Aussi est-il « de toute évidence » pour Aristote que « la loi doit régler l'éducation et que celle-ci doit être publique », c'est-à-dire nécessairement une et uniforme pour tous, comme à Lacédémone. Or, saint Thomas pense au contraire que l'éducation appartient à la famille, tout aussi bien que l'entretien physique. Les enfants doivent achever de se faire hommes dans le milieu familial, *sicut in quodam spirituali utero*. C'est de droit naturel. « Il serait contre la justice que, avant l'âge de raison [où il devient son maître et dispose de soi], l'enfant fût enlevé aux soins de ses parents ou bien que l'on ordonnançât à son sujet des mesures contraires à ce qu'ils veulent. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 12. Néanmoins, des mesures légales peuvent devenir justes et nécessaires en matière d'éducation, si le bien public les requiert : l'enfant est un futur citoyen, que sa famille prépare à sa vie civique, non moins qu'à sa vie privée; en ce cas, le législateur agit sur l'éducation familiale et scolaire, œuvres privées en soi, par le moyen de ses droits sur leurs agents propres, pour le bien général de la justice et de la paix. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XCVI, a. 3.

Saint Thomas reçoit donc seulement à correction le principe aristotélicien de la subordination du citoyen à la cité sous tout rapport, comme la partie au tout. Il le reçoit, d'une part, IIa IIæ, q. LVIII, a. 5; q. LXI, a. 1; q. LXIV, a. 2, et c'est ce qui lui fait dire que l'homme tout entier se doit au bien de sa cité ou de son pays comme à sa fin. IIa IIæ, q. LXV, a. 1. Mais, d'autre part, son pays ou sa cité lui doit son bien personnel : c'est la justice distributive déjà si bien décrite par Aristote. IIa IIæ, q. LXI, a. 1-4; *Ethic.*, l. V, lect. IV sq. Or, le bien personnel de l'homme inclut deux sortes de droits dont l'objet constitue, pour saint Thomas, une fin supérieure aux droits mêmes de l'État : 1° les droits naturels de la personne humaine, contre lesquels aucune autorité, paternelle, patronale, royale, ne peut prescrire, sinon à titre de pénalité, en cas de fautes extérieures, et selon les limites propres du pouvoir qui s'exerce. IIa IIæ, q. CIV, a. 5. Cf. q. LXIV, a. 2, 3, 5; q. LXV, a. 1, 2. — 2° La cité n'a pas prise non plus sur les droits religieux et surnaturels du citoyen, parce que « si le bien de la chose publique est le premier des biens humains, le bien divin est supérieur à tout bien humain. » IIa IIæ, q. CXXIV, a. 5. De là, une conclusion thomiste qui eût fait sursauter le philosophe : *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua.* Ia IIæ, q. XXI, a. 4, ad 3um.

Ce respect de la personne et de ses droits naturels est inconnu des Grecs, de même que la notion de la personne, confondue implicitement avec celle du singulier et de l'individu. Mais les controverses trinitaires et christologiques amenèrent les Pères d'abord et puis les scolastiques à dégager aussi nettement que possible la notion métaphysique de la personne. Tixeront, *Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains ecclésiastiques des Ve et VIe siècles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1903, p. 582, 592; E. Hugon, O. P., *Les notions de nature, substance, personne*, dans la *Revue thomiste*, 1908, p. 753, 769. Bénéficiaire de cette lente élaboration, saint Thomas reconnaît la personne comme la réalité la plus parfaite dans toute la nature, puisqu'elle possède et la nature raisonnable, qui est supérieure à toute autre, et le mode suprême de l'existence, qui est d'exister par soi. *Sum. theol.*, Ia, q. XXIX, a. 3; *Quæstiones disputatæ, De potentia*, q. IX, a. 3. Elle possède la propriété d'agir par soi, conséquemment à son mode d'existence, *De potentia*, q. IX, a. 1, ad 3um, conséquemment aussi elle vit pour soi, se gouverne ou est gouvernée pour soi, c'est-à-dire pour le bien de la nature qu'elle possède, comme pour sa vraie fin. *Cont. gentes*, l. III, c. CXII. De là, le rigoureux devoir qu'a l'État de procurer à chacun des particuliers, selon sa nature et son mérite, les avantages du bien commun, d'après les formes propres à chaque type de gouvernement. Dans une démocratie, ce sera la liberté. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXI, a. 1.

Ce sont là, il est vrai, des considérations éparses dans l'œuvre de saint Thomas, et dont il ne fait guère qu'un usage métaphysique. Il n'a pas beaucoup développé leurs conséquences morales et civiques; mais néanmoins, sa notion de la personne demeure comme sous-jacente dans les réserves qu'il pose aux doctrines d'Aristote sur la totale appartenance du citoyen à la cité, dans sa notion si ferme des devoirs de celle-ci envers les personnes privées. Aristote est un *communautaire absolu;* saint Thomas introduit dans l'aristotélisme un élément de *particularisme,* qu'il doit intellectuellement à sa notion métaphysique de la personne humaine et de ses droits naturels, et à sa notion de la fin dernière surnaturelle. Pour Aristote, c'est la cité qui est la fin de l'individu; pour saint Thomas, c'est le bien de la personne humaine, naturel et surnaturel, qui est la fin de la cité.

Ici le *milieu chrétien,* où se développe la pensée scolastique, réagit sur les doctrines que celle-ci emprunte au milieu hellénique; sans nier qu'à certains égards, le citoyen ne doive se subordonner au bien de la cité comme au bien de son tout et à une véritable fin, saint Thomas aperçoit de plus hautes fins auxquelles la cité même doit se subordonner pour le bien de l'homme et du chrétien.

2° Dans le *milieu politique* du XIIIe siècle, ce ne sont pas des modèles adéquats qu'on peut retrouver, comme donnant corps aux vues de saint Thomas sur les éléments démocratiques de la constitution parfaite. Cependant, à côté des dynasties royales et des familles aristocratiques installées dans toute l'Europe, une démocratie véritable se réalise dans le mouvement communal, précisément au XIIIe siècle. Les premiers citoyens des villes sont des artisans et des marchands, à qui la communauté des intérêts, du voisinage et des dangers fit conclure des alliances. « Partout au Xe et XIe siècle, on les trouve unis dans les *Ghildes,* et partout ces *Ghildes* bourgeoises sont confondues avec la commune; l'autorité de la *Ghilde* est celle de la cité: à Londres, la *Ghilda mercatoria,* à Cologne, la *Richerzecheit,* à Paris, les *mercatores aquæ,* en Flandre, les *Geschlechten.* Ce sont les *gentes,* les *lignages,* les *patriciens de naissance.* Investis du monopole du pouvoir, ils deviennent arrogants et s'érigent en aristocratie fermée. Mais ils ne sont plus seuls. Ils ne constituent plus toute la cité politique; des parvenus se sont établis à côté d'eux, se sont enrichis et ont formé de nouvelles *Ghildes* qui égalent les anciennes en richesse et en considération qui revendiquent leur part d'autorité et d'honneurs. En Angleterre, en Allemagne, en Flandre, les rivalités éclatent. En général, la lutte finit par une transaction: les nouvelles *Ghildes* obtiennent leur place au conseil de la cité. Le patriciat bourgeois, qu'on peut en quelque sorte considérer comme la fusion de la propriété et du capital dégagés des liens féodaux, est constitué sous sa forme définitive. Mais cette classe dirigeante abuse de sa puissance, se complaît dans l'oisiveté, fait des règlements pour exclure de la vie corporative ceux qui « ont les mains sales et les ongles noirs ou qui crient leurs marchandises dans la rue ». A mesure que la richesse publique s'accroit, l'antagonisme des classes et des intérêts s'accuse davantage. Partout, au XIIIe siècle, *un troisième élément, le travail,* entre en scène et se dresse contre les *Ghildes patriciennes.* Prenez Paris ou Londres, Gand ou Bruges, Bruxelles ou Cologne, Francfort ou Augsbourg, les travailleurs écrasés ou méprisés par la bourgeoisie ont pour bouclier le droit corporatif et, imitant l'organisation qu'ils avaient sous les yeux, forment des unions pour la protection du travail. Ces plébéiens ne demandaient pas le partage des biens, ils ne déclaraient pas la guerre au capital dont ils se servaient eux-mêmes. Ils combattaient pour l'*égalité politique, pour la participation aux affaires publiques, et s'ils voulaient intervenir dans le gouvernement, c'était pour garantir leur gagne-pain et leur indépendance contre l'oppression des hautes classes...* Ce qui domine dans cette lutte séculaire et dans l'accession graduelle des petites gens au droit corporatif, c'est, au milieu de la violence des passions et malgré le choc furieux des partis, la modération des prétentions populaires. » Prins, *La démocratie et le régime représentatif,* Bruxelles, 1888, p. 51, 57. De ce mouvement résultait une large part de la démocratie au gouvernement des communes libres ou souveraines, à l'élection des conseils, maires, bourgmestres, syndics; parfois même, comme à Augsbourg, deux bourgmestres, l'un patricien et l'autre plébéien, représentaient la transaction entre le peuple et les nobles de la cité. Prins, p. 94, 95, 101. Cette puissante action de la classe ouvrière sur le gouvernement des villes attire manifestement l'attention de saint Thomas dans le passage du *De regimine principum,* où il invoque l'expérience des municipes, régis par des magistrats annuels, l. I, c. III. C'est là que se réalisait l'application de tous aux intérêts communs et ce support allègre des charges publiques, même lourdes, par où, selon saint Thomas, le gouvernement populaire l'emporte sur le gouvernement royal. Il n'est donc pas téméraire de conclure à une réelle influence du mouvement communal et de sa poussée démocratique au XIIIe siècle, sur le vœu de saint Thomas que tout le monde participe au pouvoir. Cf. Perrens, *Histoire des tendances démocratiques dans les populations urbaines au XIVe siècle,* Paris, 1873.

3° Des observations, des expériences plus intimes s'aperçoivent encore à l'origine de ces idées. Dans les couvents dominicains où vivait saint Thomas, l'institution monarchique du prieur conventuel, du provincial, du maître général de tout l'ordre; l'institution aristocratique des conseils de couvent ou de province, des chapitres provinciaux ou généraux se tempéraient d'éléments démocratiques: élection des prieurs conventuels par les religieux prêtres et profès; adjonction de ces derniers assemblés en chapitres conventuels, pour sanctionner certains votes importants des conseils; élection de députés des couvents aux chapitres provinciaux, par les religieux de chaque maison. Lacordaire, *Vie de saint Dominique,* c. VIII; R. P. Mortier, O. P., *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de saint Dominique,* t. I, p. 77, 82. Les frères prêcheurs appliquaient là une tendance générale de la vie religieuse en Occident, à l'organisation particulière de leur régime. Des principes analogues se retrouvent aussi bien dans cette sorte de domaine complet et de cité autonome qu'est l'abbaye bénédictine. Dom Cabrol, *Bénédictins,* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne,* t. II, col. 666. « Le régime qui est supposé par la règle [de saint Benoît] ne répond pleinement à aucun des qualificatifs que nous donnons à un gouvernement absolu, ou représentatif, monarchique ou démocratique. Par le pouvoir très étendu donné à l'abbé, il est fortement monarchique; par le droit donné à tous d'élire leur chef, d'avoir une voix au conseil, d'être éligible à toutes les fonctions, ce régime apparaît démocratique. Les *seniores* et les *decani* ont cependant une autorité spéciale et représentent, si l'on veut, un élément de gouvernement oligarchique. La règle, à laquelle tous doivent obéissance, *in omnibus omnes magistram sequuntur regulam,* peut être considérée comme la charte d'un régime constitutionnel. » D. Cabrol, *loc. cit.,* col. 669. Monastiques donc ou canoniales, les habitudes et les maximes de la discipline religieuse favorisaient positivement l'idée de ce gouvernement tempéré, où saint Thomas fait sa place à la démocratie par le suffrage et l'éligibilité également universels. Sa théorie de la constitution parfaite cadre aussi bien avec ses souvenirs du Mont-Cassin où il fut élevé et ses habitudes dominicaines, qu'avec ses observations sur le mouvement communal. Au lieu de ces « réminiscences » et de ces « pièces rapportées », que Paul Janet croit retrouver seules dans les doctrines politiques de saint Thomas, nous retrouvons ici des expériences et des observations à l'appui de vues originales et personnelles. Cf. Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale,* Paris, 1872, t. I, p. 435.

VI. VALEUR PRATIQUE ET MORALE DE LA DOCTRINE THOMISTE. — La politique d'Aristote unissait des vues et des doctrines de philosophie morale à des observations et à des analyses de science sociale et politique: on y trouve des monographies de la constitution spartiate, carthaginoise ou crétoise, à côté de théories sur les vertus du citoyen. La Somme de saint Thomas et le

De regimine principum abandonnent les points de vue descriptifs, monographiques et concrets, de la science positive, pour s'en tenir aux considérations morales. Dans cet ordre de pensées, trois sciences particulières, purement philosophiques, intègrent la morale humaine : *monastica,* la science de la morale individuelle ; *œconomica,* la morale domestique ; *politica,* la morale civique. *Ethic.,* l. I, lect. I, § *Sic ergo moralis philosophia...* jusque *multitudo civilis quæ vocatur politica.* Mais les vertus et les devoirs qu'imposent ces trois morales — n'en faisant qu'une au fond — sont ramenés dans la Somme de théologie au cadre général des lois, des vertus, des états de la vie chrétienne ; et c'est ainsi que l'esquisse d'une constitution parfaite appartient au traité des lois et prend occasion de vues rétrospectives sur la loi de Moïse et la constitution du peuple hébreu.

C'est pourquoi les vues de saint Thomas sur les éléments démocratiques de la constitution parfaite planent surtout dans la région de l'idéal et du désirable : il ne se demande pas à quel royaume ou à quelle cité de son temps son esquisse de constitution pourrait bien convenir. Abstraction faite, au contraire, des contingences particulières, des exigences pratiques ici ou là, il considère la démocratie dans l'hypothèse de son fonctionnement normal, avec les devoirs qu'elle impose à la multitude. C'est ne sortir du réel que pour y rentrer de très haut, en rappelant à tous qu'une démocratie fonctionne bien dans la mesure où le suffrage universel et ses élus opèrent *selon la vertu. Secundum virtutem* : l'expression revient jusqu'à cinq fois dans l'art. 1er de la q. CV.

Et, en effet, Aristote observait que dans un régime où le citoyen fait acte de prince, lorsqu'il vote, délibère, légifère, juge un procès ou administre une charge, et acte de sujet, lorsqu'il reçoit une loi ou une sentence, les vertus personnelles et les vertus domestiques ne suffisent pas. Il faut les *vertus politiques :* de la prudence, de la justice, non plus seulement pour son bien propre et pour celui de sa maison, mais encore dans la poursuite et le maintien du bien public. *Politique,* l. III, c. I. Saint Thomas commente cette morale civique avec sa précision et son exactitude habituelles, lect. I, et *Ethic.,* l. VI, lect. VII. De là s'inspirent ses articles sur la prudence politique. *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. L, a. 1, 2. Dans le citoyen qui fait acte de gouvernement, il faut donc la prudence d'un législateur et d'un roi, et de la prudence encore, dans le citoyen qui obéit, avec, de part et d'autre, une justice appropriée. *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. L, a. 1, ad 1um ; *In IV Sent.,* dist. XXXIII, q. III, a. 1, q. IV.

Cette ferme doctrine sur les vertus civiques nous donne la raison de l'insistance que met saint Thomas à inculquer les dictées de la vertu aux électeurs et aux élus du peuple. Aucun gouvernement n'a besoin d'une moralité plus générale et mieux équilibrée de justice et de sagesse, que celui où chaque citoyen fait tour à tour acte de prince et de sujet. Telle est l'utilité des considérations métaphysiques où il semble d'abord que saint Thomas se perde à d'incommensurables distances de la réalité : de la hauteur où il s'élève, il voit à fond que la démocratie ne gouverne pas bien sans une moralité tout à la fois très diffuse dans la masse des électeurs et très profonde dans le corps élu des gouvernants. Elle réclame une aristocratie morale et un peuple assez sage, assez bon pour la mettre au pouvoir.

IV. Savonarole : le problème pratique de la démocratie à Florence au XVe siècle. — Réformateur moral et conseiller politique des Florentins, Savonarole intervint comme arbitre dans les débats de leur Seigneurie sur l'organisation du gouvernement qui succédait aux Médicis expulsés. L'assemblée constituante hésitait entre une oligarchie comme à Venise, et le retour aux anciennes formes démocratiques de Florence elle-même. Vespucci et Soderini, citoyens influents, jurisconsultes autorisés, représentaient les deux tendances. C'est ainsi qu'en temps de révolution, le problème de la démocratie se posait, non plus en théorie comme à l'époque de saint Thomas, mais en fait. Savonarole fut prié de s'adjoindre aux délibérations de la Seigneurie, et d'après Guichardin, *Storia fiorentina,* c. XII ; *Storia d'Italia,* l. II, le *Frate* assura le succès aux partisans de la démocratie. Villari, *Histoire de Savonarole,* trad. G. Gruyer, Paris, 1874, t. I, p. 357.

Il développa ensuite ses doctrines dans une série de tracts : *Trattati circa il reggimento e governo della Città di Firenze.* A la requête de la Seigneurie, ces opuscules furent composés en toscan, pour une plus large diffusion. La langue du peuple et des politiques s'imposait à ces écrits de circonstance et de but pratique, au lieu de la langue des clercs et des écoles. Mais le théologien et le thomiste se retrouvent dans le vulgarisateur. A une situation concrète, actuelle, les *Trattati* appliquent des principes de philosophie sociale que la Somme de théologie expose dans l'abstrait ou ne considère appliqués que dans un lointain passé.

Savonarole estime d'abord avec saint Thomas que la monarchie est *en soi* le meilleur des gouvernements : plus il y a de gens qui commandent parmi une société, plus il y a sujet à disputes et à partis. Et donc, si la démocratie est bonne, l'aristocratie est meilleure, la monarchie excellente : un seul chef réunit et pacifie tout le monde, soit par crainte, soit par amour. *Dans le fait,* néanmoins, il y a des peuples qui vivent mieux sous le régime aristocratique et d'autres qui sont mieux faits pour le régime démocratique. Ils ne pourraient garder un roi sans des inconvénients majeurs et intolérables. *Trattato I,* c. II. Tel est, d'après Savonarole, c. III, le cas de Florence, pour deux raisons : le caractère de la population et des coutumes invétérées. Ici, le réformateur ne s'en tient plus aux considérations morales, aux principes et aux thèses de droit naturel qui sont le propre du philosophe et du théologien ; il s'engage dans l'examen d'une situation concrète, appréciable par les historiens et par les politiques. Aristote avait opposé l'esprit républicain des Grecs à l'indolence servile des Asiatiques, *Polit.,* l. IV (ou VII), c. VI, 1 ; l. III, c. IX, 3 ; Savonarole oppose de même l'esprit républicain des Italiens, et notamment des Florentins, à la docile sujétion des *popoli aquilonari.* Robustes et sanguins, ces derniers lui apparaissent dépourvus d'ingéniosité, braves soldats et humbles sujets, monarchistes par simplicité d'âme ; l'Italien, au contraire, lui apparaît ingénieux, sanguin, audacieux, incapable de supporter un roi, si celui-ci ne le mâte par la tyrannie. « Continuellement, les Italiens appliquent leur génialité à machiner des embûches contre leur prince, et leur audace les met à exécution, comme cela s'est toujours vu en Italie. Nous le savons, en effet, par l'expérience du passé comme par celle du présent : l'Italie ne put jamais durer sous le gouvernement d'un seul. Nous la voyons, petite province, partagée entre quasi autant de princes que de cités, et de princes qui n'ont jamais la paix. Et le Florentin est le plus génial des Italiens, le plus sagace dans ses entreprises, avec une vigueur et une audace qu'on n'attendrait pas d'un commerçant et dont ses guerres étrangères et civiles ont donné la mesure. » *Trattato I,* c. III.

A lire ces jugements sommaires sur la psychologie politique et le tempérament social des Florentins, on reconnaît un certain sens des faits et des réalités, assurément remarquable chez un spéculatif s'appliquant à l'action. Savonarole se rend compte que des principes abstraits sur les mérites respectifs de la monarchie, de l'aristocratie ou du régime populaire ne suffisent pas à résoudre le cas de conscience universel posé à Florence

même par la révolution contre les Médicis. Nous ne trouvons plus ici le théologien pur ; il y a de plus le citoyen et le politique, avec une science et un art distincts, soit de la morale naturelle, soit de la morale chrétienne.

Néanmoins, un principe supérieur, d'essence morale encore, et bien chrétien toujours, guide Savonarole dans ces applications extra-théologiques : un principe de prudence civique. Il aperçoit très bien que si, théoriquement, toutes les trois formes de gouvernement sont en soi bonnes et possibles, et donc en soi choisissables; dans la pratique, une forme ici utile serait ailleurs nuisible. Le critère de son adoption ou de son rejet, c'est de répondre ou non aux *capacités* et à la *formation* des citoyens. En face d'elle, la liberté humaine ne jouit pas d'un pouvoir illimité et arbitraire; elle se trouve liée par un devoir de choix approprié à la nature du peuple : *Li homini savii e prudenti li quali hanno ad instituire qualche governo primo considerano la natura del popolo,* c. II. Savonarole est démocrate à Florence, comme à Venise, dans un ouvrage dédié au patricien Antoine Pizamani, un autre dominicain, Benoît de Soncino, sera partisan de l'aristocratie. Telles sont, en effet, les sentences que ce dernier extrait avec admiration de la Politique d'Aristote, à l'usage de son patricien : *Optima civitas nunquam opificem faciet civem. Ex libro III Polit., lect.* IV. *Optabilius est civitates ab optimatibus gubernari, lect.* XIV. *Benedicti Soncinatis propositiones ex omnibus Aristotelis libris... exceptæ.* Le même principe d'approprier le gouvernement à ce que Savonarole appelait *la natura del popolo* engage ainsi de contingentes applications, toujours guidables par la morale, mais relevant en propre de la science et de l'art en matière sociale et politique. La même prudence honnête commande ici le choix d'un régime et là celui d'un autre.

V. La légitimité de la démocratie, d'après l'enseignement commun des théologiens. — D'une manière générale, jusque dans le cours du XIXe siècle, les théologiens ne s'occupent guère de la démocratie : déjà le docteur angélique lui mesure la place au milieu des nombreuses questions sociales et politiques dont il s'occupe en moraliste spéculatif, dans la Somme théologique. Il traite de la démocratie, comme il traite du travail manuel, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CLXXXVII, a. 3; des droits de la famille en matière d'éducation, IIa IIæ, X, a. 12, § *Alia vero ratio est;* de la guerre et de ses justes conditions, IIa IIæ, q. XL; de la sédition, *ibid.*, q. XLII; de la peine de mort, q. XLIV, a. 2, 3; de la propriété, q. LXIV, a. 1, 2; du commerce, q. LXXVII; de l'usure, q. LXXVIII, etc. Toujours, c'est à l'occasion d'une vertu ou d'un vice, d'un devoir ou d'un péché, que ces divers faits sociaux apparaissent, donnant matière à des questions particulières, à de simples détails dans l'encyclopédie théologique de la Somme. Le problème de la démocratie et de sa juste part dans une sage constitution ne représente pour saint Thomas que l'un de ces détails, et non le plus important. Au moyen âge, dans la plupart des nations européennes, c'est le régime monarchique et l'aristocratie qui prédominent en fait et qui laissent au second rang les institutions démocratiques des communes; aussi, bien que saint Thomas connût et appréciât ces dernières, comme on l'a vu, il n'eut pas à s'en occuper aussi directement que de l'usure et du change, par exemple, une grosse question d'alors, ou que de la politique à suivre envers les Juifs. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. X, a. 9, 12; *De regimine Judæorum, ad ducissam Brabantiæ.* Dans la suite, à partir du XIVe siècle, les monarques de l'Europe tendent de plus en plus à restaurer l'absolutisme impérial de Rome ou plutôt de Byzance à leur profit. A mesure, la démocratie des communes s'éclipse ou même disparaît, quand les rois de France mettent la main sur elle par des fonctionnaires de leur choix et par des lois restrictives. Dans ces conditions, c'est au pouvoir royal et au pouvoir absolu que penseront surtout les théologiens, lorsqu'ils auront à s'occuper du pouvoir politique. La raison expérimentale et historique du fait prédominant s'ajoutera aux vues métaphysiques sur l'unité sociale, pour leur montrer le pouvoir du roi comme le pouvoir typique.

Ils reviendront cependant à la notion des *droits politiques du peuple,* en étudiant *les origines du pouvoir.* Il vient de Dieu, leur enseignait saint Paul : aucune autorité n'existe qu'instituée par Dieu. Rom., XIII, 1, 7. Mais saint Thomas observait déjà que l'institution directe du souverain ou du chef national par Dieu, comme ce fut le cas pour Moïse, Josué, les Juges, fut le résultat d'une providence spéciale envers le peuple israélite. C'est en vertu de cette exception que Dieu ne lui laissa pas l'élection de son roi, mais se la réserva. *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CV, a. 1, ad 1um. Ainsi, quand saint Thomas reconnaît une divine investiture à l'origine de tout pouvoir, IIa IIæ, q. CIV, a. 1, ce n'est pas sans avoir admis le droit universel des peuples à se choisir les détenteurs de cette investiture et à la leur transférer. Il l'insinue encore en regardant la souveraineté des princes régnants comme établie, non pas de droit divin, mais *ex jure gentium, quod est jus humanum.* IIa IIæ, q. X, a. 12. Le droit des gens consiste précisément, selon lui, en des institutions si bien conformes à l'avantage évident de la vie humaine, que facilement, les hommes tombent d'accord à leur égard : *De facili in hujus modi homines consenserunt.* Ia IIæ, q. XCV, a. 4, ad 3um. Cf. IIa IIæ, q. LVII, a. 3. Il inclut donc une sorte de pacte social, consenti par les peuples. C'est pourquoi saint Thomas use volontiers de l'expression *vices gerens multitudinis* pour désigner le prince. Ia IIæ, q. XC, a. 3; q. XCVII, a. 3; IIa IIæ, q. LVII, a. 2. Le prince jouit là d'une translation de pouvoir qui l'a substitué à la multitude pour faire des lois et gouverner.

On retrouve dans ces vues l'inspiration du droit romain. Le *Digeste,* l. I, tit. II, *De origine juris,* § 9, considère le pouvoir du Sénat comme substitué aux assemblées populaires trop difficiles à réunir. De même, selon la *Lex regia, Digest.*, l. I, tit. IV, et les *Institutiones* de Justinien, l. I, tit. II, le Sénat et le peuple transfèrent leur pouvoir à l'empereur pour le gouvernement entier. Cf. *Digest.*, l. I, tit. II, § 11. Au travers de cette explication juridico-historique, une doctrine métaphysique tend à se dégager, dans l'esprit des théologiens, par une transposition des termes du concret à l'abstrait.

Ce dégagement s'opère chez les scolastiques, à mesure que des problèmes théologiques les obligent à préciser les origines du pouvoir civil. D'Occam à Pierre d'Ailly et du concile de Constance au conciliabule de Pise se propage une assimilation nouvelle entre le pape et les princes temporels, relativement aux origines de leurs pouvoirs respectifs. De même que les rois ou les dynasties sont investis de leur pouvoir par l'élection populaire, de même les souverains pontifes, à ce que disent les novateurs. Voir Pierre d'Ailly, t. I, col. 646, 647; Almain, t. I, col. 896; Quilliet, *De civilis potestatis origine theoria catholica,* Lille, 1893, p. 189, 190. Moyennant cette assimilation, les disciples d'Occam et les gallicans visaient à établir la supériorité de l'Église universelle et notamment du concile sur le pape, comme sur un simple ministre de leur autorité. De même, disaient-ils, que le Seigneur a donné naturellement pouvoir à la communauté civile pour se choisir des princes; de même, surnaturellement, il investit la communauté entière de l'Église du droit d'élire et de déposer ses pontifes. Joannes Major, *Disput. de authoritate concilii supra pontificem maximum,* dans *Opera Gersonii,* t. II, col. 1135, arg. 6o.

L'école thomiste s'attaque vigoureusement à démolir ce parallèle. Saint Antonin établit dans sa *Somme théologique,* part. I, tit. XVIII, que le souverain pontife gouverne l'Église par institution immédiate de Dieu et non *ex translatione populi sicut imperator.* Il use là des expressions mêmes du droit romain pour caractériser l'origine du pouvoir civil et le différencier d'avec celui des pontifes. Jean de Turrecremata signale, à titre d'exceptions, des choix comme ceux de Moïse et de David par Dieu, lorsqu'il s'agit de rois ou de chefs politiques. C'est le consentement de la multitude, soit exprès, soit tacite, qui établit ces derniers, qui accroit même ou diminue leurs pouvoirs, à l'inverse du pape, établi par Dieu seul dans un ensemble de droits que nul homme ne peut restreindre. *Summa de Ecclesia,* I, XLIV, XC, XCII.

Telle est aussi la doctrine de Cajetan, *De auctoritate papæ et concilii,* tr. II, c. X, ad 2am confirmationem; *In IIam IIæ,* q. I, a. 10, § 3, *Ad brevem horum intellig.* Il précise d'ailleurs que l'élection d'un régime politique par une multitude ne constitue pas une démocratie à proprement parler, bien qu'au premier abord elle semble tirer le régime monarchique de la souveraineté populaire. Mais si l'on considère attentivement les choses, l'élection d'un gouvernement n'est point un acte particulier de tel ou tel régime : c'est un acte générateur de toute espèce de gouvernement, et donc un acte antérieur à toute forme politique existante. Au choix du peuple, il appartient, de par le droit naturel, que le régime à établir soit populaire, aristocratique ou royal. *In IIam IIæ,* q. L, a. 1, § *Ad hoc dicitur.* Cette doctrine expose très nettement l'égale légitimité des trois formes de gouvernement selon le droit naturel.

Elle dissipe également l'équivoque du terme peuple, qui signifie tantôt la multitude, et tantôt le régime populaire. Et cette distinction posée, Cajetan poursuit : le régime monarchique dépend de l'élection du peuple-multitude, qui lui donna ses votes et qui l'investit; et c'est à cause de ce transfert qu'il est dit *vices gerens populi.* Mais il ne dépend pas du peuple comme régime populaire et n'en prend pas la place à la manière d'un successeur.

Dans cet ensemble de doctrines, la question de la démocratie se pose donc *incidemment,* comme le *simple corollaire* de la question des origines du pouvoir civil; et celle-ci même ne se pose que par comparaison dans le problème théologique des origines du pontificat. Par là s'explique la sobriété des quelques textes intéressants qu'on peut glaner chez les auteurs. Autant ils sont copieux à préciser les causes divines et humaines dont ressort l'établissement du pouvoir civil, autant ils glissent rapidement sur l'établissement particulier de la démocratie. Le peu qu'ils en avancent, néanmoins, suffit à nous montrer qu'ils la rattachent, en droit naturel, au pouvoir de tout peuple sur le choix de ses institutions.

D'ailleurs, qu'il se soumette à un monarque, à des chefs aristocratiques ou à des magistrats populaires, un peuple, observe Cajetan, n'est pas dans la situation de l'Église en face du pape. « La papauté diffère de tous les autres pouvoirs humains en ce que tous ceux-ci tirent de la multitude leur origine et leur puissance : toute violence ou fraude cessante, et de droit naturel, la multitude est libre de se donner un chef avec telle puissance qu'elle le juge bon. » *In IIam IIæ,* q. L, a. 10. Aussi, tandis que l'Église n'a pas à circonscrire et à tempérer l'autorité du pape, c'est le droit des peuples d'opérer ces tempéraments à l'égard de leurs chefs, et par là même d'influencer la juridiction réelle qu'il leur transfère dans l'ordre civil. Nous reconnaissons là une vue très nette des éléments démocratiques et pondérateurs à introduire dans les royaumes ou les cités aristocratiques. Mais aussi bien que saint Thomas, Cajetan se renferme dans l'exposé général des principes du droit. Il reste un moraliste spéculatif ou plutôt même un métaphysicien, dans ses rapides aperçus de la démocratie.

Au XVIe siècle encore, les controverses de Bellarmin contre les protestants le ramenèrent à l'antithèse des origines divines du pontificat et des origines populaires de la souveraineté politique. Il établit très nettement que celle-ci, abstraction faite de ses formes particulières, vient premièrement de Dieu, car elle est la conséquence nécessaire de la nature humaine et de sa vie sociale; et donc le pouvoir vient naturellement de celui qui a fait la nature et les tendances de sa vie : c'est un droit naturel, divinement établi. Mais ce pouvoir réside dans la nation, et non dans aucun homme en particulier; car, en dehors des droits positifs qui peuvent survenir, il n'y a aucune raison de nature, pour qu'un homme soit le chef des autres, ses égaux par nature. Comme d'ailleurs la nation ne peut pas exercer la souveraineté directement, par elle-même, elle est dans l'obligation de la conférer à un individu ou à plusieurs. Ainsi, les *diverses formes de gouvernement sont de droit positif et non de droit naturel;* car il dépend de la nation d'instituer un monarque, des consuls ou d'autres magistrats. Ces pouvoirs multiformes viennent encore de Dieu; mais moyennant les délibérations, les choix de personnes, les transferts de l'autorité, opérée par les hommes. Bellarmin, *De laicis,* c. VI.

Dans le même ordre d'idées, Suarez, *De legibus,* l. III, c. IV, § 1, observe qu'à s'en tenir au droit naturel, les sociétés politiques ne sont pas obligées de constituer un régime plutôt qu'un autre. Bien que, de soi, la monarchie soit le meilleur et que sa plus grande extension atteste pratiquement son excellence — dit encore Suarez — les autres régimes peuvent être bons et utiles. L'expérience démontre d'ailleurs combien varient les opportunités : là où règne la monarchie, rarement elle va sans mélange, car, vu la fragilité, l'ignorance, la malice des hommes, il y a d'ordinaire avantage à tempérer l'autocratie royale par les *interventions de la collectivité, en plus ou moins grand nombre, selon les coutumes et les besoins.* Ainsi, tous les particuliers possèdent chacun leur quote part de valeur dans la communauté politique; mais le droit naturel n'oblige pas celle-ci à exercer le pouvoir immédiatement ou à le retenir : trop de difficultés et de pertes de temps surviendraient, si le suffrage de tous était sans cesse requis.

Lorsqu'on se représente l'Espagne absolutiste où vivait Suarez et l'état général de l'Europe au XVIIe siècle, de telles vues attestent une grande liberté d'esprit à l'égard d'institutions puissantes et révérées. Intellectuellement, cette liberté procède encore de la ferme notion du droit naturel et de sa distinction d'avec les droits positifs, coutumiers, historiques, lesquels varient légitimement selon les besoins et les ententes des nations.

Cette liberté scandalisa Jacques Ier, roi d'Angleterre et théologien, qui s'efforçait de consolider l'autocratie des Stuarts, très contestée des Anglo-Saxons, en s'appropriant la doctrine gallicane du droit divin des rois. Dans l'ouvrage qu'il composa sur l'ordre de Paul V pour répliquer au roi Jacques, Suarez établit encore les origines populaires de tout régime politique, sans exception pour la monarchie. *Defensio fidei,* l. III, c. IV. Suarez avance même que si la monarchie et l'aristocratie ont besoin d'une institution positive pour s'établir, la démocratie peut s'en passer : elle existe, par le fait même que la nation ne transfère le pouvoir à personne, mais le retient pour soi collectivement, tel que, de droit naturel, elle le possède, en tant que société complète. *Defensio fidei,* l. III, c. IV, § 8. Il y

aurait ainsi, dans tout peuple, une sorte de démocratie naturelle, préexistant à tout autre régime.

Cette manière de voir n'accuse pas seulement une vigoureuse offensive contre la dialectique du roi d'Angleterre; elle achève d'accentuer l'entière liberté d'esprit des théologiens en présence des trois formes possibles de la souveraineté politique. Suarez ou Bellarmin continuent bien là saint Thomas et ses commentateurs. Et c'est un fait significatif : le fait que, du XIII^e^ au XVII^e^ siècle, toute l'École enseigne l'égal droit naturel des peuples à se constituer en monarchies, aristocraties ou démocraties. C'est un enseignement commun des théologiens. Il est reçu dans l'Église sans la moindre protestation de la hiérarchie; et, de la sorte, il anticipe la neutralité de l'Église dans la question moderne des régimes politiques à choisir ou à modifier. V. Maumus, *L'Église et la France moderne,* p. 209.

VI. Le mouvement démocratique aux temps modernes. — Pour bien saisir l'opportunité et la valeur des enseignements pontificaux, soit de Pie IX, soit de Léon XIII, sur la démocratie, on doit reconnaître la situation qui les provoqua. Elle comporte un ensemble de faits économiques et de faits politiques dont les répercussions morales et religieuses déterminèrent d'abord l'attention de publicistes catholiques et puis l'intervention motivée des papes. Il est ainsi nécessaire de connaître d'abord quelles sortes de faits politiques et de faits économiques donnèrent sujet à cet enseignement des pontifes et aux initiatives des publicistes, qui en apparaissent comme les précurseurs.

Dans le cours du XVIII^e^ siècle, l'application de la force hydraulique à l'industrie; dans le cours du XIX^e^ surtout, l'application de la vapeur, voilà le fait de technique et de métier, qui opéra une *révolution sans précédent* jusque-là dans la *fabrication.* Avec des forces motrices considérables, de très puissantes machines s'établirent. On vit finir l'universel emploi des outils à la main et des machines-outils à petit moteur. Sans doute, celles-ci et ceux-là ne disparurent pas entièrement, et leur usage partiel continue encore : il y a toujours des moulins à vent, des rabots ou des scies à main, des noriahs qu'un mulet fait tourner. Mais ces antiques outillages cédèrent la primauté à la machine-vapeur, bien autrement puissante et productive. Ce changement peut bien s'appeler une révolution, à cause de sa rapidité; en moins d'un siècle, il bouleversait un outillage plusieurs fois millénaire, dont les fresques des hypogées égyptiens attestent le monopole immémorial. La machine à vapeur devint par cette révolution l'agent caractéristique de la fabrication moderne. Ch. Benoist, *La crise de l'État moderne, L'organisation du travail,* Paris, 1905, t. I, p. 30. Pour caractériser ce renouveau industriel, Le Play disait « l'âge de la houille », parce que la puissance des machines s'alimente aux réserves de forces condensées dans les dépôts énormes de ce combustible. Le Play, *La constitution essentielle de l'humanité,* Tours, 1881, p. 66, 74-76, 77.

A cette révolution de l'outillage correspondit une transformation sociale du personnel fabricant, soit du côté ouvrier, soit du côté patronal.

Du côté ouvrier, un phénomène de *concentration* se produit, d'abord à l'atelier, jadis un petit local ou le maître et ses compagnons travaillaient ensemble, maintenant agrandi et devenu l'usine. La machine à vapeur entraîne une dépense d'argent et de forces motrices qui seraient perdues si elle n'actionnait de nombreuses machines fabricantes et une vaste production. Un personnel à proportion est dès lors nécessaire autour de ces machines. Il se multiplie dans une mesure que ne souffraient jadis ni les petits capitaux ni les petits instruments des maîtres artisans.

Il y a plus. De cette concentration des ateliers, résulte une *concentration des foyers, du voisinage, des intérêts ouvriers.* « Concentrés dans l'usine pour le travail, les ouvriers ont été conduits à se concentrer autour de l'usine après le travail. Et, de la sorte, ce ne sont pas seulement les conditions et les circonstances du travail que l'on a vues brusquement modifiées du tout au tout, mais les conditions et les circonstances de la vie de l'ouvrier, dans l'usine et hors de l'usine; de sa vie tout entière, je veux dire de sa vie matérielle et de sa vie intellectuelle et morale. Ce n'est pas seulement le travail qui d'individuel est devenu collectif; c'est en quelque manière la vie même de l'ouvrier, à qui un *intérêt collectif* évident et permanent a créé, comme le besoin appelle la fonction et comme la fonction crée l'organe, une espèce de *conscience* ou d'*âme collective.* Par cette conscience ou cette âme, chacun de ces ouvriers, réunis pour une même fin, dans une même profession, en un même lieu, a *senti bien plus vivement* tout ce qui le touchait *personnellement* et tout ce qui touchait *son groupe. Le groupe* a senti bien plus vivement tout ce qui, *touchant chacun de ses membres,* le touchait lui-même et, avec lui et en lui, toute la corporation. » Ch. Benoist, *loc. cit.,* p. 4, 5. Cf. p. 30, 43. « Les ouvriers sont devenus la *classe ouvrière,* économiquement, socialement et psychologiquement très différente. » Benoist, p. 5.

Ce fait de classement social n'était pas moins *nouveau* et *considérable* que la révolution technique opérée par la houille et le machinisme. Jamais au moyen âge, la classe des compagnons et des apprentis ne s'était opposée à celle des maîtres artisans, avec autant de différences et de séparations que celle des ouvriers d'usine et des patrons. De maître à compagnon, la différence existait bien comme de celui qui achète le travail d'un homme et qui le commande, à celui qui le vend et qui obéit; mais cette opposition des intérêts, des conditions, des points de vue, s'atténuait par la communauté du travail avec les mêmes outils et dans le même atelier, par l'espérance de passer maître un jour. Dans le régime du machinisme, au contraire, l'opposition s'accentue par le fait que le patron cesse d'être ouvrier. La direction d'une usine exige un ensemble éminent de qualités prudentielles et de connaissances spéciales pour le choix des matières ouvrables, la surveillance et le renouvellement de l'outillage, la recherche des débouchés, l'organisation de la vente, l'acquisition du crédit nécessaire pour les fonds de roulement. C'est pourquoi le machinisme sélectionne d'entre les ouvriers ou bien leur superpose une *aristocratie naturelle* du travail formant une autre classe distincte, et qui possède elle-même sa mentalité et ses intérêts. Voir Corporations, t. III, col. 1869.

Un troisième élément complique la situation : souvent, de tels capitaux sont nécessaires à une entreprise que son fondateur ou son patron technique fait appel à de nombreux capitalistes. Une société anonyme par actions devient ainsi propriétaire de l'entreprise et concentre de la sorte, aux mains de ses administrateurs, les fonctions et la puissance du patronat. C'est le type commun des grandes entreprises de transports, chemins de fer ou paquebots, des mines de houille, des hauts fourneaux et aciéries, etc. L'actionnaire, bailleur de fonds, et l'administrateur apparaissent à l'ouvrier plus éloignés encore de sa vie et de ses intérêts que le patron individuel, propriétaire de son usine. E. Demolins, *Les populations minières, les mines de houille,* dans *La science sociale,* 1889, t. VII, p. 426. « Souvent lointains, uniquement présents par leur argent et plutôt banquiers qu'entrepreneurs, anonymes vis-à-vis d'une masse ouvrière qui, elle aussi, n'est pour eux qu'une force anonyme — un tas de muscles ajouté à un tas de charbon; mais rapprochés et resserrés entre eux dans la recherche du

bénéfice, les patrons sont devenus *le patronat;* du moins ils apparaissent tels aux yeux méfiants des ouvriers qui leur prêtent volontiers, comme ils l'ont eux-mêmes, une espèce d'âme ou de conscience de classe, opposée sinon hostile à la leur. » Benoist, *loc. cit.*, p. 5.

A se regarder ainsi de classe à classe, à comparer leur condition précaire de salariés et l'étroitesse de leur existence avec la vie solide et large des capitalistes et des patrons, les ouvriers sentirent s'aviver en eux, douloureusement, le désir si humain du bien-être et d'un sort meilleur. Comme un ferment actif, ce désir s'est propagé de plus en plus dans la classe ouvrière, non sans mêler, comme c'est inévitable, de légitimes revendications et d'excessives prétentions, de très justes griefs et de regrettables envies. L'ivraie pousse toujours au milieu des blés; mais le blé lui-même ne cesse pas d'être du blé, malgré ce voisinage.

L'état nouveau de la production avivait naturellement ces désirs mélangés. Toutes sortes de produits alimentaires, textiles et autres se vulgarisèrent de plus en plus, de par la concurrence des fabricants. Les transports en activèrent la circulation. De grands et de petits magasins les mirent de tous côtés à la portée des ouvriers. D'une manière générale, chez ces derniers comme chez les bourgeois, le machinisme industriel surexcita l'indéfinie capacité de la convoitise humaine à se faire du luxe d'hier le nécessaire d'aujourd'hui, et du luxe d'aujourd'hui le nécessaire de demain. Cet accroissement des exigences populaires se compliqua en outre d'émulation : l'aisance extérieure et le luxe reconnu de la classe bourgeoise ne s'accroissaient-ils pas de leur côté, sollicitant les ouvriers à désirer leur part des améliorations produites aussi bien avec leur propre travail?

Enfin la hausse des salaires permit souvent de réaliser des conditions de vie meilleures; mais là encore, la même loi foncière de l'infini désir humain suscita de nouveaux désirs à satisfaire par delà les désirs satisfaits. Ainsi que l'observe M. Ch. Benoist, on aura beau prouver à l'ouvrier, chiffres en main, qu'il est mieux logé, mieux nourri, mieux vêtu que ses pères, ce sera peut-être la vérité statistique, matériellement exacte; ce ne sera pas toute la vérité, la vérité morale, qui tient compte de l'impondérable et de l'incalculable. L'ouvrier actuel est plus riche et plus pauvre que ceux des temps où de moindres gains excitaient de moindres désirs, et où de moindres désirs tenaient pour superflu le nécessaire d'aujourd'hui. Finalement, la révolution de l'outillage par la machine à vapeur a posé d'une manière plus aiguë que jamais le *problème de l'amélioration de la vie matérielle, dans l'âme des ouvriers.* C'est le grave problème social du bien-être populaire : un problème d'économie sociale et de politique, engageant de sa nature un problème d'ordre et de justice. La justice distributive exige, en effet, que chaque catégorie de citoyens puisse, dans sa condition, honnêtement et décemment vivre.

Mais la solution de ce nouveau problème — nouveau dans son acuité universelle et dans les exigences qu'il fallait satisfaire — entraînait également un *problème nouveau dans l'ordre politique.*

« Les classes sociales résolvent mal les questions les unes pour les autres : c'est ce qui fait que *toute classe dont la condition devient une question aiguë pour l'ordre public est introduite au pouvoir,* sauf dans les cas particuliers où par là on n'aboutirait à rien, ou à rien que de radicalement désastreux, comme au cas de la révolte des esclaves à Rome ou du parti anarchiste actuel. Les longues doléances de la plèbe romaine l'ont finalement introduit au pouvoir. La Grande Charte d'Angleterre y a introduit la noblesse malmenée par les rois et le peuple opprimé par la féodalité. Les charges communales y ont introduit les habitants des villes comprimés par les seigneurs. Les États-Généraux de 1789 y ont introduit, en doublant sa représentation, le Tiers-État « qui aurait dû être tout et qui n'était rien. » Henri de Tourville, cité par Ch. Van Haeken, *Le suffrage universel au parlement belge,* dans *La science sociale,* 1902, t. XXXIII, p. 205, 206. Or « il y a dans la société, dit encore Henri de Tourville, *loc. cit.*, une classe qui, au temps actuel, n'a pas bénéficié autant que les autres des avantages procurés peu à peu par les gouvernements ou avec le concours des gouvernements » : la classe ouvrière. Comme dans cette classe, qui est la majorité, et même en dehors d'elle, « tout le monde a le sentiment instinctif que si les classes bourgeoises conservent le pouvoir, elles ne résoudront pas la question de classe ouvrière dont elles n'ont pas *l'impression vive et vraie,* les esprits sont de plus en plus portés, sans bien savoir pourquoi, à penser qu'il n'y a de solution efficace qu'à laisser venir au pouvoir *la classe qui a le plus de doléances à faire valoir.* Et ceci est la loi de toute l'histoire dans l'attribution du pouvoir aux uns et aux autres. Le pouvoir n'est pas communément donné à celui qui, absolument parlant, y a le plus de *droit* ou est le plus *capable,* mais à celui qui fut *le plus décisivement utile dans la question à résoudre pour le moment.* »

« Quand certaines classes ont détenu le pouvoir et qu'un certain bien public en est résulté, si une classe sans pouvoir n'a pas assez bénéficié du fait accompli, elle se plaint; et, si une satisfaction suffisante n'est donnée à ses plaintes au bout d'un certain temps (c'est le cas ordinaire des conquérants anciens du pouvoir, devenus conservateurs), elle réclame, non plus des améliorations qu'elle a vainement demandées, mais des garanties qui l'assurent de les obtenir : ces garanties consistent dans une participation plus ou moins large au pouvoir. Telle est l'histoire de tous les avènements de groupes sociaux au pouvoir. » Van Haeken, *loc. cit.*, p. 210. Parfois, un groupe d'opposants parmi ceux qui se disputent le pouvoir favorise l'accession de nouveaux co-partageants. En 1848, l'établissement du suffrage universel en France et l'accès de la classe ouvrière aux droits politiques furent l'œuvre de l'opposition bourgeoise, devant le refus opiniâtre d'adjoindre des électeurs *capacitaires* au groupe des *censitaires* à 200 francs. Mais l'opposition n'aurait jamais pensé à cette transformation de l'électorat restreint, si déjà la classe ouvrière n'eût fait entendre ses doléances sociales et politiques. Le suffrage universel apparaissait aux ouvriers comme une arme puissante pour s'assurer des mandataires de leurs intérêts.

De fait, il substitua la *multitude* aux *privilégiés* pour la désignation des parlementaires qui font les lois et les ministres : de 240 000 inscrits environ, le corps électoral français fut porté à près de 8 000 0000, c'est-à-dire se multiplia de 1 à 33.

Cette multiplication des électeurs changea profondément l'état d'esprit des gouvernements et des législateurs et, par une suite naturelle, la *qualité des lois.* « Soit au repos et dans sa statique, soit en action et dans sa dynamique, l'État moderne aurait désormais, soit comme base, soit comme moteur, le *nombre.* L'introduction du *nombre* dans la mécanique de l'État concorde donc et peut se comparer absolument avec l'introduction de la vapeur dans la mécanique des métiers. De même que l'une avait prodigieusement accru, et sous tous les rapports, transformé le travail industriel, ainsi l'autre allait notablement accroître et transformer radicalement le travail d'État. Car, dans l'État, d'une part, tout doit se faire désormais par la loi, et, d'autre part, la loi ne peut se faire que par le *nombre.* La conséquence nécessaire est que, faite plus ou moins directement par le *nombre,* mais dans

tous les cas inspirée par lui, la loi sera plus ou moins franchement *faite par le nombre,* et l'État lui-même, tourné *au profit du nombre.* » Benoist, *loc. cit.,* p. 8. « Voilà pourquoi, dans notre siècle, on ne saurait le nier, l'avènement politique de la démocratie a fait éclore chez les gouvernants, et en général chez ceux qui forment la classe dirigeante, avec le *besoin* et le *désir* de capter les suffrages populaires, la préoccupation de plaire à la multitude et d'améliorer son sort; et l'on remarque partout un courant d'idées, de sentiments et d'entreprises diverses, ayant pour objet l'accroissement du bien-être des travailleurs. » Gayraud, *Les démocrates chrétiens,* p. 13.

A une législation faite par des bourgeois et pour des bourgeois succéda une législation faite par des bourgeois encore, le plus souvent, mais avec le souci volontaire ou forcé, intéressé ou non, des intérêts populaires, des revendications de la classe ouvrière. « Tandis qu'auparavant, on avait légiféré pour la propriété et presque uniquement pour elle, on allait légiférer uniquement pour le travail, ou, du moins, jamais à présent le travail ne serait oublié, et, toujours, dans toute législation, on se placerait de préférence au point de vue du travail. Le Code civil de 1804, pour des raisons qui se devinent et sur lesquelles il n'y a pas lieu d'appuyer : ignorance forcée ou volontaire de la grande industrie à peine naissante; haine et terreur de la corporation, dégénérant en haine de la simple association; nécessité de reconsolider la terre de France que la vente des biens nationaux avait brutalement mobilisée — pour toutes ces raisons, et parce que ses rédacteurs étaient des hommes du XVIII^e^ siècle plutôt que du XIX^e^, des bourgeois et des gens du parlement, des légistes nourris de Pothier et des physiocrates imbus de Quesnay, le Code civil n'était guère que le *Code de la propriété.* Mais voici qu'allait désormais se constituer et que déjà s'ébauchait un *Code du travail,* dont les décrets de février et de mars 1848 sont comme les premiers articles. » Benoist, *loc. cit.,* p. 8, 9.

L'opposition est saisissante entre la législation de la Constituante, du Consulat, du Premier Empire sur le contrat de travail ou les coalitions, et les lois de la République en 1849, de l'Empire, 25 mai 1864, de la République, 21 mars 1884, sur les coalitions, les grèves, les syndicats ouvriers. Paul Bureau, *Le contrat de travail,* Paris, 1902, p. 199, 211. Sans doute, parmi les causes directes de ces lois ouvrières, il faut compter au premier rang l'influence de groupements ouvriers, plus capables et mieux formés, concurremment à celle d'hommes d'État et de sociologues; mais les désirs et les efforts bien évidents de la classe ouvrière pour l'amélioration de son sort agissaient aussi bien sur les élus de son suffrage comme un fort stimulant. Ainsi tendait à se réaliser une situation sans égale jusqu'ici dans l'histoire connue. Ni l'Orient ancien, avec ses grands empires patriarcaux, despotiques et conquérants, ni la Grèce, avec ses républiques bourgeoises et aristocratiques à base d'esclavage ou de colonat quasi servile, ni Rome, avec son syndicat de grands propriétaires devenus le Sénat de la ville, ses proconsuls devenus les maîtres absolus des provinces, son empereur enfin, maître d'un monde, ni même les nations du moyen âge, féodales et monarchiques, ne connurent cette *accession universelle des multitudes aux droits civiques et cette recherche universelle des améliorations de la vie populaire,* imposée aux gouvernements par l'influence de la multitude.

Le mouvement communal du moyen âge se localisait dans les communes rurales, très obscurément, dans les communes urbaines, avec un peu plus de vigueur et d'éclat; mais les bases de l'ordre politique et social tenaient essentiellement au régime féodal, au privilège dynastique, et peu à peu, en France, la monarchie, devenant absolue, établit les communes du royaume dans cette étroite dépendance envers les intendants et leurs subdélégués, dont Malesherbes, au nom de la Cour des Aides, disait à Louis XVI en 1775 : « On a pour ainsi dire *interdit* la nation entière, et on lui a donné des tuteurs. » *Mémoires pour servir à l'histoire du droit public de la France en matière d'impôts,* Bruxelles, 1779, p. 654; de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* 15^e^ édit., Paris, 1858, t. I, 309, note K.

Mais, à l'encontre de l'ancienne démocratie communale, contenue par les seigneurs et par les rois, et finalement annihilée par ces derniers, la démocratie actuelle est une puissance envahissante et dominatrice. L'Allemagne, l'Autriche-Hongrie, l'Angleterre font une part croissante au suffrage universel et aux lois ou institutions ouvrières; et cependant ces pays représentent la fidélité au culte dynastique, la tradition d'une aristocratie influente de pairs, de magnats, de seigneurs, en possession héréditaire des grandes fortunes et du pouvoir. Au lieu de représenter seulement, comme jadis, les votes et les idées de la bourgeoisie haute ou moyenne, la Chambre des Communes, le Reichstag, représentent de plus en plus la multitude ouvrière organisée par Trade-Unions ou syndicats dont les revendications agissent puissamment sur la législation. Ainsi, comme *force politique* et comme *mouvement améliorateur des conditions où vit le peuple,* la démocratie caractérise historiquement notre époque, d'une manière générale. On la reconnaît « comme un fait social, issu des faits antérieurs qui forment la trame de l'histoire. » Gayraud, *Les démocrates chrétiens,* Paris, 1899, p. 10, 14. A ce point de vue, nos temps sont bien des *temps nouveaux.* Ce mouvement est *irrésistible,* d'abord, parce qu'il procède de la révolution d'outillage qui a concentré la classe ouvrière en la rendant consciente de sa force et de ses souffrances, comme jamais; ensuite, parce que rien ne sera jamais plus attrayant, plus riche d'espoirs et de promesses, pour des ouvriers aspirant à une vie plus heureuse et mieux garantie, que de se dire : « Nous sommes les maîtres de nous l'assurer, finalement, par notre bulletin de vote. » Ils se rendent compte, certes, que, souvent, leurs élus, des politiciens, trahissent ou escamotent largement leur mandat; mais, décompte fait de ces abus de confiance, il y a encore moyen d'obtenir quelque chose par eux, et il n'y a pas d'autre moyen. C'est ainsi que des calculs et des sentiments se mélangent aux influences de l'atelier et de la concentration ouvrière pour donner au mouvement du peuple vers une vie plus heureuse et à son accession au pouvoir, une souveraine puissance devant laquelle, même en Russie, l'autocratie traditionnelle et l'oppressive bureaucratie chancellent ou reculent.

L'observation de ces faits suggère une attitude morale, que définit ainsi M. Gayraud : « Nous regardons la démocratie comme un fait imposé par l'histoire, contre lequel il est puéril et vain de s'emporter en paroles, et dont le devoir social nous oblige à tirer le meilleur parti possible pour le bien du pays et le progrès de la civilisation chrétienne. » *Loc. cit.,* p. 11. Observer le mouvement démocratique, l'esprit calme et ouvert, dans une pensée de bien commun et de fraternité chrétienne, tel est le devoir en même temps civique et religieux que ce mouvement nouveau du monde nous apporte.

Mais ce devoir se complique d'exigences prudentielles et d'exigences doctrinales d'autant plus graves que tout d'abord, dans le cours du XIX^e^ siècle, les premières manifestations de la poussée démocratique furent tumultueuses, désordonnées. Alexis de Tocqueville, en 1835, reconnaissait déjà ces redoutables difficultés, et leurs causes sociales : « Jamais les chefs de

l'État n'ont pensé à rien préparer d'avance pour la démocratie; elle s'est faite malgré eux ou à leur insu. Les classes les plus puissantes, les plus intelligentes et les plus morales de la nation n'ont point cherché à s'emparer d'elle afin de la diriger. La démocratie a donc été abandonnée à ses instincts sauvages; elle a grandi comme ces enfants privés des soins paternels qui s'élèvent d'eux-mêmes dans les rues de nos villes et qui ne connaissent de la société que ses vices et ses misères. On semblait encore ignorer son existence quand elle s'est emparée à l'improviste du pouvoir. Chacun alors s'est soumis avec servilité à ses moindres désirs; on l'a adorée comme l'image de la force... Il en est résulté que la révolution démocratique s'est opérée dans le matériel de la société, sans qu'il se fît, dans les lois, les idées, les habitudes, les mœurs, le changement qui eût été nécessaire pour rendre cette révolution utile. Ainsi nous avons la démocratie, moins ce qui doit atténuer ses vices et faire ressortir ses avantages naturels; et voyant déjà les maux qu'elle entraîne, nous ignorons encore les biens qu'elle peut donner. » *De la démocratie en Amérique,* Introduction, p. 9, 10. Cf. sir Th. May, *Histoire de la démocratie en Europe,* Paris, 1879.

Mais, si elle a manqué d'éducateurs à sa naissance, la démocratie, devenue grande et vigoureuse, ne les réclame-t-elle pas plus que jamais, surtout depuis qu'elle a fait l'expérience de ses erreurs et de ses fautes? C'est ce que pensent d'équitables et chrétiens esprits, qui s'attachent à démêler quels véritables biens honnêtes les revendications politiques et sociales de la démocratie poursuivent. Sans donc absoudre ni les violences des révolutions ni les projets spoliateurs du collectivisme, des moralistes catholiques estiment que la démocratie poursuit une fin légitime et un réel progrès de la personnalité humaine, en admettant chaque citoyen à une part du gouvernement. Se gouverner soi-même est le propre de l'homme raisonnable : cette maîtrise de l'homme sur ses actes commence par le gouvernement de sa vie et de ses biens dans l'ordre privé; mais elle demeure incomplète si l'on vit dans l'ordre public à la manière d'un sujet et non d'un citoyen, sous la tutelle du pouvoir, comme un simple mineur. Gayraud, *Les démocrates chrétiens,* p. 17; Fonsegrive, *La crise sociale,* p. 443. Non moins légitime est l'accroissement de la sollicitude publique à l'égard de la classe ouvrière; et les facilités d'association ou autres que de récentes lois lui ont procurées contribuent justement à une réelle amélioration de son mode d'existence. Gayraud, *loc. cit.,* p. 20, 21.

En présence de ces avantages, réalisés ou poursuivis, la foi chrétienne au gouvernement divin des affaires humaines inspire l'idée d'une disposition providentielle. Alexis de Tocqueville exprimait cette vue dans une page saisissante où, résumant les caractères du mouvement démocratique, universel, durable, échappant chaque jour à la puissance humaine, utilisant à ses fins les événements et les hommes, il déclarait l'étudier « sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse ». *De la démocratie en Amérique,* t. I, p. 7, 8. Mais puisque le bien et le mal s'enchevêtrent dans ce mouvement, ne devons-nous pas, en toute sérénité, considérer les justes revendications de la démocratie comme directement autorisées et voulues par la providence, et ses erreurs, ses fautes, ses déviations, comme des maux que la bonté providentielle permet encore, non sans le dessein d'en tirer du bien? En appliquant tout simplement ici la notion catholique de la providence, telle que la résume saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XXII, a. 2, l'âme s'élève, la pensée se rassérène, l'étude devient impartialement chrétienne et sympathique à tout bien, dans le spectacle si troublé et si troublant du mouvement démocratique.

C'est la meilleure préparation morale pour recueillir à son sujet les enseignements des souverains pontifes.

VII. De Pie VII à Grégoire XVI : condamnation réitérée des menées révolutionnaires. — Diverses causes bien connues entraînèrent d'abord le mouvement démocratique dans certaines déviations révolutionnaires : une législation, sévèrement prohibitive des grèves, coalitions, associations, ententes quelconques entre ouvriers, poussait elle-même ces derniers à des réunions secrètes ou à des violences contre les personnes et les biens des patrons. Les exemples de ces désordres furent nombreux en France et en Angleterre, à mesure du développement industriel. Howell, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions.* « Les bourgeois, l'aristocratie et les princes s'entendaient à l'établissement de lois et de coutumes en faveur du capital et contre le travail : le premier affirmant ses droits sans tenir compte de ses devoirs et de ses responsabilités, tandis que le second, obligé de subir tous les devoirs et toutes les responsabilités, voyait méconnaître ses droits légitimes, sans aucun moyen de les faire respecter. » Howell, p. 49. Cf. p. 40. Privés ainsi du bienveillant patronage qui les eût initiés à la revendication pacifique de leurs intérêts, les ouvriers devinrent aisément victimes de meneurs, soit fanatiques, soit exploiteurs, naturellement appelés par leur inexpérience à se conduire dans une situation toute neuve, et par leur exaspération. Le mouvement ouvrier, dépouillé de son autonomie, fut entraîné le plus souvent dans un courant tout révolutionnaire de conspirations secrètes, de violences matérielles pour renverser les bourgeois et les princes.

De rares esprits clairvoyants eurent seuls l'intuition de la cause juste qui se compromettait dans cet entraînement. Ils virent aussi quelles ressources merveilleuses de doctrine morale et de fraternité l'Église possédait pour servir la cause des humbles. En 1825, le comte de Saint-Simon, dont une école fameuse a gardé le nom, s'adressait au pape dans son *Nouveau christianisme.* Il lui démontrait que, pour garder ou reconquérir la puissance morale de l'Église sur les peuples, il fallait diriger la grande réforme sociale qui se préparait dans le monde. « Vos devanciers ont suffisamment perfectionné la théorie du christianisme, ils l'ont suffisamment propagée, c'est de l'application de la doctrine qu'il faut vous occuper. Le véritable christianisme doit rendre les hommes heureux, non seulement dans le ciel, mais sur la terre. Votre tâche consiste à organiser l'espèce humaine d'après le principe fondamental de la morale divine. Il ne faut pas vous borner à prêcher aux fidèles que les pauvres sont les enfants chéris de Dieu, il faut que vous usiez, franchement et énergiquement, de tous les pouvoirs et de tous les moyens de l'Église militante, *pour améliorer promptement l'état physique et moral de la classe la plus nombreuse.* » *Le nouveau christianisme,* Paris, 1832, p. 138-149; Id., *Le catéchisme des industriels,* Paris, 1824.

A l'énoncé de ce dernier but, on reconnaît une intuition profondément juste du problème démocratique dans son aspect social. Saint-Simon n'aperçoit pas moins bien les ressources morales de l'Église pour la pleine solution de ce problème où la justice et la charité doivent primer l'économie politique. Malheureusement, disciple de l'Encyclopédie, le réformateur n'était en religion qu'un déiste, incrédule aux dogmes de l'Évangile, bien que très admirateur de sa morale. Il n'était guère en situation de faire agréer ses conseils par le suprême gardien de l'orthodoxie intégrale.

De plus, le saint-siège concentrait alors son attention sur les *carbonari* et autres sociétés secrètes qui se livraient à des menées anticatholiques et révolutionnaires, parmi les ouvriers comme dans la bourgeoisie.

Dans sa bulle *Ecclesiam a Jesu Christo,* 13 septembre 1821, Pie VII condamne ces sociétés pour leurs doctrines d'indifférence en matière de religion et pour leurs tentatives de renverser les rois et autres gouvernants, comme des tyrans. Le 13 mars 1826, Léon XII renouvelle ces condamnations dans les Lettres apostoliques *Quo graviora,* parce que, dès le début de son pontificat, dit-il, l'état, le nombre, la force des sociétés secrètes ont retenu son examen. Absorbée par ces groupes révolutionnaires, l'attention du saint-siège demeure ainsi éloignée de considérer les aspirations du peuple vers une vie plus heureuse. Le problème posé par Saint-Simon ne surgit pas encore dans la conscience des pontifes : l'urgence de couper court à des menées redoutables les préoccupe avant tout.

Dans cet ordre de préoccupations, Léon XII exhorte directement les princes de l'Europe catholique à une défense simultanée de la religion et de l'autorité royale. § *Summo etiam studio, vestrum flagitamus præsidium.* Le pape insiste sur le changement ou même la destruction du régime monarchique, poursuivis par les sociétés secrètes : « Ce n'est pas la haine seule de la religion qui les inspire, mais l'espoir que les peuples soumis à votre empire, en voyant renverser les bornes posées dans les choses saintes par Jésus-Christ et par son Église, seront finalement amenés par cet exemple *à changer ou à détruire la forme du gouvernement.* » Qu'ils poursuivissent l'établissement de la république ou des institutions libérales, les meneurs visés dans ce document compromettaient ainsi, au regard du saint-siège, des formes de pouvoir non condamnables en soi, mais qui le devenaient dans la circonstance, à cause des moyens adoptés pour les réaliser.

De Léon XII à Grégoire XVI, Lamennais, son école et surtout les rédacteurs du journal *L'avenir* travaillèrent à propager dans les milieux catholiques le souci des intérêts et des libertés populaires. Lamennais, dans un article du 30 juin 1831, annonçait que, « à moins d'un changement total dans le régime industriel, un soulèvement général des pauvres contre les riches deviendrait inévitable; » et le Saint-Siège était exhorté à se faire devant les rois le porte-parole des revendications ouvrières. Mais le programme de Lamennais érigeait en maximes absolues la liberté de conscience et celle de la presse; il allait même jusqu'à regarder la révolution politique et sociale comme le préliminaire indispensable et providentiel d'un nouvel âge chrétien. L'encyclique de Grégoire XVI, *Mirari vos,* 15 août 1832, condamna les erreurs mennaisiennes sur la liberté. Elle rappela le principe de saint Paul : obéissance aux pouvoirs établis. Elle montra l'application exemplaire de ce principe dans la fidélité des chrétiens antiques à des empereurs qui les persécutaient. Elle signala dans certains libéraux ou libérateurs des agents de servitude pour le peuple : *servitutem sub libertatis specie populis illaturi.* Le pape enfin se tournait vers les princes, les adjurant « comme pères et tuteurs des peuples », de leur assurer la paix et la prospérité en protégeant l'Église. Il continuait donc de s'adresser aux rois en faveur des peuples, au lieu de s'adresser aux peuples sans les rois, et même contre eux, ainsi que Lamennais l'aurait voulu, dans son opposition systématique, violente, injuste, aux royautés établies, jadis objet de son amour.

VIII. Pie IX : la souveraineté du nombre et de la force matérielle, condamnée par le *Syllabus.* — *Auctoritas nihil aliud est nisi numeri et virium naturalium summa. Syllabus* du 8 décembre 1864, prop. 60e. Cette proposition se trouve déjà censurée en propres termes dans l'allocution *Maxima quidem,* du 9 juin 1862, § *At vero eo impietatis.* On y reconnaît une doctrine matérialiste de l'autorité, la ramenant toute à la force brutale des masses et des majorités. Le matérialisme qui sévissait dans le milieu du XIXe siècle passait aussi bien de la spéculation cosmologique à la morale et à la politique. Dieu et sa loi supprimés, que restait-il pour fonder le pouvoir, sinon la multitude omnipotente ou ceux qui parlaient en son nom, avec la force qui s'impose? C'est ce que Pie IX a condamné.

Il ne censurait pas l'attribution démocratique du pouvoir à la multitude, mais la souveraineté du nombre et de la force à l'exclusion du droit; c'est ce qui ressort du texte de l'allocution auquel le *Syllabus* réfère expressément la proposition 60e. Pie IX signale, en effet, l'étroite connexion de celle-ci avec une philosophie toute matérialiste, et ses paroles s'appliquent tout droit aux disciples de Feuerbach, Büchner et Moleschott : « Ils font dérision de l'autorité et du droit avec tant de témérité, qu'ils ont l'impudence de dire que l'autorité n'est rien, si ce n'est celle du nombre et de la force matérielle; que le droit consiste dans le fait, que les devoirs des hommes sont un vain mot et que tous les faits humains ont force de droit. Ajoutant ensuite les mensonges aux mensonges, les délires aux délires, foulant aux pieds toute autorité légitime, tout droit légitime, toute obligation, tout devoir, ils n'hésitent pas à substituer en place du droit véritable et légitime, ce droit faux et menteur de la force, et à subordonner l'ordre moral à l'ordre matériel. Ils ne reconnaissent d'autre force que celle qui réside dans la matière. » Allocution *Maxima quidem,* § *Ad vero* et § *Jam porro commenta.*

Mais si la forme démocratique du pouvoir n'est pas atteinte par ces censures, elles frappent du moins, par voie de conséquence, un certain abus de pouvoir qui est la tentation de la démocratie. Le nombre a son orgueil, ses courtisans qui l'exploitent, politiciens qui lui persuadent sa toute-puissance. Cette persuasion gagne les multitudes et leur devient un excitant à la tyrannie, dans la mesure où les citoyens manquent individuellement d'un sens ferme et profond de la justice et du droit. La foule se regarde alors comme souveraine maîtresse de décréter le juste et l'injuste, ou plutôt de faire juste ce qui lui plaît. C'est la *démagogie.* Contre elle, Pie IX rappelle la souveraineté de la justice et du droit naturel sur toute loi positive et toute volonté de la multitude. V. Maumus *L'Église et la France moderne,* Paris, 1897, p. 286. Bien loin de présenter là quelque doctrine inacceptable à la démocratie, le pontife lui enseigne une *vérité libératrice,* qui est de tradition dans l'Église et d'opportunité au XIXe siècle. Goyau, *Autour du catholicisme,* 2e série, p. 313, 314.

La tradition de l'Église, c'est que tout pouvoir est établi comme *serviteur de Dieu* POUR LE BIEN, Rom., XIII, 1, 7; et, par suite, que provenant de la multitude ou provenant d'un seul, la loi est essentiellement *une ordonnance de la raison* EN VUE DU BIEN COMMUN. *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. XC, a. 1, 2. Le bien commun, c'est la justice pour chacun et la justice entre tous, avec la paix qui en résulte. Ia IIæ, q. XCVI, a. 3. Ce n'est pas seulement des apôtres, c'est encore des prophètes que l'Église hérita cette robuste conviction que le pouvoir est le serviteur de tous dans la justice, et que de cette mission découlent tous ses droits. Dépourvue de cette subordination au bien commun, toute loi, qu'elle émane d'un prince ou d'un peuple assemblé, n'est plus qu'un péché des législateurs, une violence tyrannique, privée de toute force morale et obligatoire.

Principe élémentaire, que les monarques oublièrent au temps de leur toute-puissance, et que la démocratie, dans sa première ivresse du pouvoir, oubliait de même. Dans son rappel, comme dans bien d'autres propositions de son *Syllabus,* tant injurié, Pie IX poursuivait donc l'opportune application d'une vérité libératrice.

Cette vérité s'applique aussi très heureusement à ce

qu'on nomme le *droit des majorités,* soit dans les assemblées populaires de la démocratie directe, soit dans les assemblées élues de la démocratie représentative. Dans une collectivité délibérante où les avis se partagent, il faut bien en venir à compter les voix; c'est un moyen pratique, et le seul, de terminer les débats par une solution incontestée de tous. Mais, pratiquement aussi, les décisions de la majorité ne demeurent acceptables, que si elle poursuit elle-même le bien commun, et non pas l'abaissement et le dommage de la minorité. On en revient ainsi à la nécessité de principes moraux dominant la foule et l'assemblée entière : ils disposent la majorité à écouter le plus possible les justes doléances de la minorité. Depuis que l'expérience de la démocratie parlementaire a largement instruit les publicistes, l'opinion de ceux-ci est faite. Herbert Spencer écrivait, *Contemporary Rewiew,* 1884 : « Le droit de la majorité est sans valeur au delà de certaines limites. C'est comme si, dans le comité de surveillance d'une bibliothèque, la majorité décidait d'employer les fonds à l'achat de cibles et de munitions. » Le professeur Seeley, de Cambridge, *Introduction to political science,* Londres, 1902, p. 156, 157, écrit : « Le principe majoritaire se justifie par la difficulté d'en trouver un autre; mais il compromet l'idéal de la volonté collective du peuple ou du gouvernement libre. » C'est une simple « invention pratique ». Bryce, *La République américaine,* Paris, 1901, t. III, p. 499, écrit : « La tyrannie de la majorité n'est pas dans la forme de l'acte qui peut être parfaitement légale, mais dans l'esprit ou l'humeur qu'il révèle, et dans le sentiment d'injustice et d'oppression qu'il évoque dans la minorité. » Balfour redoute les abus tyranniques de la majorité contre les droits et libertés privées : « C'est une tyrannie non moins néfaste que celle des despotes. » *Discours prononcé à Limerhouse, en Irlande,* dans le *Times,* 12 juin 1903. Enfin, Prins, *De l'esprit du gouvernement démocratique,* Bruxelles, 1902, p. 120, 121, écrit : « La minorité doit, au nom de l'ordre légal, s'incliner devant la majorité; mais celle-ci doit, au nom de la justice, s'incliner devant l'intérêt de tous. » Savants ou hommes d'État, les politiques contemporains s'accordent donc à professer que la souveraineté du nombre et de la majorité relève de la suprématie qui appartient toujours au bien commun et au droit. Leur unanime conviction à cet égard donne un splendide commentaire à l'enseignement de Pie IX.

Mais celui-ci eut le mérite de rappeler ces vérités morales dans un temps où le souci de la popularité et l'envie du succès rapide orientait les politiques vers l'adulation du nombre et de la force. Pie IX avait goûté les enthousiasmes populaires aux premiers jours de son règne; mais il connut bientôt la révolution à Rome et l'exil à Gaëte. Il discerna les poussées mauvaises du nombre et de la force, et il sacrifia courageusement la popularité de ses débuts à une douloureuse, mais nécessaire protestation. C'est la gloire de ce pontife, de n'avoir pas flatté la démocratie et d'avoir appliqué l'antique morale chrétienne à contrebalancer la souveraineté du nombre. L'autorité et la loi ne peuvent pas être simplement « l'expression de la volonté générale », comme le porte la *Déclaration des droits de l'homme;* il faut, de plus, que la volonté générale se subordonne au droit et au bien commun.

L'enseignement de Pie IX demeure encore très opportun, car, de nos jours, on va, redisant de tout vote majoritaire : « C'est la loi! Il n'y a plus qu'à s'incliner! » Et si la loi est injuste? Un coup de majorité peut-il être la règle infaillible de la justice? Non! la loi n'est pas « l'expression de la volonté générale », mais de l'ordre raisonnable à établir en vue du bien, soit par la volonté du prince dans une monarchie pure, soit par la volonté du peuple ou de ses représentants, dans une démocratie. V. Maumus, *L'Église et la France moderne,* p. 225, 226.

IX. Léon XIII : la démocratie politique reconnue parmi les formes de gouvernement que l'Église peut accepter. — 1° *La question de principe.* — Dans l'encyclique *Diuturnum,* du 29 juin 1881, sur l'origine du pouvoir civil, la démocratie est formellement l'objet de cette reconnaissance; mais Léon XIII prend soin d'en purifier le concept de tout alliage avec la thèse de Rousseau sur la souveraineté première, absolue et inaliénable du peuple. D'après Rousseau, en effet, chaque citoyen fait abandon de toute sa personne et de tous ses droits à toute la multitude, qui, désormais souveraine, lui assure toute protection : tel est l'objet du contrat social : la souveraineté de l'homme isolé sur soi-même se transforme en la souveraineté de tous ensemble sur chacun des associés. Désormais, c'est la volonté de tous, ou, à son défaut, la volonté du plus grand nombre qui est la loi suprême; les divers types de gouvernement, royauté, aristocratie, magistrats populaires, ne sont que les commis et les délégués de la souveraineté universelle. Aussi « quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on demande aux citoyens, ce n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est *conforme ou non à la volonté générale,* qui est la leur : chacun, donnant son suffrage, dit son avis là-dessus, et *du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale.* » Rousseau, *Le contrat social,* l. IV, c. II. Cette doctrine ressemble fort au matérialisme politique déjà condamné dans la proposition 60e du *Syllabus* et celle-ci n'en paraît elle-même que la transposition dans un style rajeuni. Mais la démocratie, grandissant privée de ses véritables éducateurs, trop souvent exploitée par des sophistes et des politiciens, continuait de se griser, en quelque sorte, par les doctrines et par l'esprit du *Contrat social.* C'est à quoi pare Léon XIII : « Bon nombre de contemporains, suivant les traces de ceux qui, au siècle dernier, s'intitulèrent *les philosophes,* prétendent que tout pouvoir vient du peuple; que, par suite, ses dépositaires dans la cité ne le détiennent pas comme leur appartenant, mais ainsi qu'un mandat populaire, et sous cette clause, que la volonté du peuple peut toujours révoquer son mandat. Mais, c'est ce que nient les catholiques : ils rattachent à Dieu le droit de commander, comme à son naturel et nécessaire principe. Toutefois, il importe ici même d'observer que les gouvernants peuvent en certains cas être choisis par la volonté et le jugement de la multitude, sans nulle opposition de l'enseignement catholique. Par ce moyen de l'élection, la personne du prince est désignée, mais les droits du pouvoir ne sont pas conférés : ce n'est pas l'autorité qui est déléguée, mais on décide par qui elle sera exercée. Les diverses formes de gouvernement ne sont pas ici non plus en cause : rien n'empêche l'Église d'approuver le gouvernement d'un seul ou de plusieurs, pourvu qu'il soit juste et qu'il recherche le bien commun. C'est pourquoi, réserve faite de la justice, les peuples ne reçoivent aucune interdiction de se choisir le genre de constitution qui s'adapte le mieux à leur génie propre, aux traditions de leur passé ou à leurs mœurs. »

Cet enseignement de Léon XIII continue bien l'enseignement des scolastiques sur les diverses formes de gouvernement; toutefois, sous la plume de ce pontife si appliqué à reconnaître les signes des temps, la doctrine traditionnelle passe de l'état purement spéculatif et du milieu scolaire, à une application des plus pratiques dans la situation du monde moderne. Et c'est pourquoi aussi elle s'enrichit d'une antithèse vigoureuse entre la participation légitime du peuple au pouvoir et sa souveraineté, telle que Rousseau la supposait. On retrouve le même enseignement dans l'encyclique

Immortale Dei, du 1er novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États, § *Sed perniciosa illa* et § *Ejusmodi ne regenda civitate.*

C'est donc une *bienveillante neutralité de l'Église,* que Léon XIII affirme entre les *diverses formes du pouvoir civil :* neutralité, parce que l'Église a reçu de Jésus-Christ, par révélation, les principes de son propre gouvernement, mais non ceux des gouvernements civils; neutralité bienveillante, parce que l'Église reconnaît là des manifestations naturelles de la vie sociale, et donc des lois providentielles, dans l'établissement des pouvoirs politiques.

2° A l'exposé des principes, s'ajoutent, chez Léon XIII, certaines *visées d'application,* puisque, aussi bien, c'est le mouvement démocratique moderne qui lui suggère en fait son enseignement explicite sur l'accession du peuple au pouvoir ou à son partage.

Dans l'encyclique *Immortale Dei,* une brève remarque établit que, « dans certaines époques et sous certaines lois, la participation plus ou moins grande du peuple au pouvoir n'est pas seulement *chose utile :* elle devient *un devoir.* » § *Hæc quidem sunt quæ de constituendis.* Un peu plus tard, le 10 janvier 1890, l'encyclique *Sapientiæ christianæ* définit les *principaux devoirs civiques des chrétiens.* Adressée à l'univers catholique, sans distinction de républiques ou de monarchies, elle atteste par son objet même que, partout, la valeur individuelle et morale de l'homme, l'action privée et publique du citoyen devient par elle-même un facteur de la prospérité et du bien commun. Tandis que Grégoire XVI s'adressait encore aux princes comme aux « pasteurs et tuteurs des peuples » (encyclique *Mirari vos*), Léon XIII s'adresse aux citoyens qui, dans les monarchies comme dans les républiques, représentent presque partout maintenant l'accession du peuple au pouvoir dans une mesure ou dans une autre. De tels enseignements sont venus à leur heure, dans le temps où le suffrage universel s'établit ou se conquiert par degrés, et où l'Église elle-même réclame l'action publique de ses fidèles pour la défense de ses droits qui sont les leurs. Des devoirs civiques plus grands, plus compliqués et plus généraux s'imposent, en effet, dans toute société, que ne gouvernent plus de rares privilégiés, nobles de naissance, capacités légales ou censitaires.

3° Léon XIII eut enfin à résoudre, dans le *concret,* le cas de conscience national de la démocratie politique en France. Comme il le dit lui-même dans sa *Lettre à Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse* (28 mars 1897), il voulut approprier les maximes traditionnelles des grands docteurs et du saint-siège, à l'état de la France, en matière d'obéissance aux pouvoirs établis. L'encyclique au clergé de France, du 16 février 1892, enseignait la reconnaissance du régime établi, la République, comme un devoir envers le bien commun. § *Or, cette nécessité sociale,* § *Par conséquent.* L'encyclique aux cardinaux français, du 3 mai suivant, résumait cette doctrine — on s'en souvient, si controversée dans la presse dite conservatrice : « Lorsque, dans une société, il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. C'est pour ces motifs et en ce sens que nous avons dit aux catholiques français : « *Acceptez la République,* » *c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous; respectez-la; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu.* »

Ainsi, par le fait de son établissement et de sa mise en œuvre, une démocratie bénéficiait de la doctrine traditionnelle sur l'acceptation des pouvoirs constitués. Le pape rappelait que d'autres régimes en d'autres temps avaient de même profité de cette doctrine : « Ainsi fut accepté, en France, le premier Empire, au lendemain d'une effroyable et sanglante anarchie; ainsi furent acceptés les autres pouvoirs, soit monarchiques, soit républicains, qui se succédèrent de nos jours. » On sait, d'ailleurs, avec quelle délicatesse Léon XIII reconnut la pleine liberté des préférences théoriques ou personnelles en matière politique; avec quelle fermeté il indiqua les changements à obtenir dans la législation de la République en matière de questions religieuses ou de questions mixtes; l'une et l'autre réserve dégagent d'autant mieux la reconnaissance du fait démocratique, là où il s'incarne dans un régime établi, et la validité des droits issus de cet établissement.

X. Léon XIII : l'éducation morale de la démocratie; problèmes connexes. — L'encyclique *Longinqua Oceani,* du 6 janvier 1895, aux évêques d'Amérique, rappelle fortement le besoin spécial qu'une démocratie a de citoyens honnêtes, et, par suite, la nécessité qu'elle éprouve d'une éducation morale pénétrée de religion. « S'il s'agit de l'ordre civil, c'est un fait acquis et reconnu, que, spécialement dans un État populaire comme le vôtre, il est d'une grande importance que les citoyens soient probes et de bonnes mœurs. Dans une nation libre, si la justice n'est pas universellement en honneur, si le peuple n'est pas souvent et soigneusement rappelé à l'observation des préceptes de l'Évangile, la liberté elle-même peut lui être funeste. Aussi, que tous les membres du clergé qui travaillent à l'instruction du peuple traitent avec netteté les devoirs des citoyens, de façon à persuader les esprits et à les pénétrer de cette vérité, qu'il faut, dans toutes les fonctions de la vie civile, loyauté, désintéressement, intégrité. En effet, ce qui n'est pas permis dans la vie privée ne l'est pas non plus dans la vie publique. » § *De rerum genere civili.*

Dans ces conseils, les allusions sont claires aux pratiques immorales des politiciens et des partis en Amérique. Elles ne le sont pas moins dans le *Discours* du 8 octobre 1898 *aux pèlerins ouvriers français;* mais cette fois elles visent les périls moraux de la démocratie sous leur forme spécialement française : « Puisque vous venez de faire allusion à la démocratie, voici ce qu'à ce sujet nous devons vous inculquer... Si la démocratie veut être chrétienne, elle donnera à votre patrie un avenir de paix, de prospérité et de bonheur. Si, au contraire, elle s'abandonne à la révolution et au socialisme; si, trompée par de folles illusions, elle se livre à des revendications destructives des lois fondamentales sur lesquelles repose tout ordre civil, l'effet immédiat sera, pour la classe ouvrière elle-même, la servitude, la misère, la ruine. »

Ces enseignements pontificaux laissent apercevoir, en France comme en Amérique, une *véritable crise morale de la démocratie dans l'ordre politique :* doctrines subversives et personnel corrompu. C'est une crise constatée par des observateurs de tout pays et de tout bord. En dehors des milieux catholiques elle inspire de nos jours une copieuse littérature : Barni, *La morale dans la démocratie,* Paris, 1885; Jules Payot, *L'éducation de la démocratie,* Paris, 1897; Léon Bourgeois, *L'éducation de la démocratie,* Discours, 1897; *Solidarité,* 1898. Voir aussi les ouvrages déjà cités de Bryce, *La République américaine,* et de Prins, *De l'esprit du gouvernement démocratique.*

Des catholiques français poursuivent l'éducation morale de la démocratie comme nécessaire à son organisation politique et sociale. Ils ont le vif sentiment des ressources propres au catholicisme pour cette œuvre de vie : l'irréligion propagée dans les masses leur apparaît un crime contre le peuple et la destruction même de ses capacités à bien se gouverner. Fonsegrive, *Catholicisme et démocratie, La crise sociale,* p. 494, 496; Marc Sangnier, *L'esprit démocratique,*

Paris, 1906; *Qui fera la démocratie,* Paris, 1906; *La lutte pour la démocratie,* Paris, 1908; Georges Renard, *Sept conférences sur la démocratie,* Paris, 1907; Louis Brouard, *Petit catéchisme du démocrate,* Paris, 1908. D'autres catholiques, il est vrai, combattent vivement les méthodes, les tendances, les doctrines du *Sillon.* Emmanuel Barbier, *Les idées du Sillon.* A quoi répond Jean Desgranges, *Les vraies idées du Sillon.* Cf. Albert Schatz, *L'individualisme économique et social,* Paris, 1908. Le chapitre, intitulé : *Libéralisme et christianisme,* analyse les idées directrices de la démocratie chrétienne avec beaucoup d'impartialité.

Ces idées même se propagent dans les milieux qui ne sont point spécifiquement démocratiques : « En fait, l'Association catholique de la jeunesse française poursuit l'œuvre sociale de M. de Mun et de M. de la Tour du Pin « en la démocratisant », comme l'a dit M. Georges Piot, son jeune et très compétent historien. « Aristocratique dans ses origines, l'A. C. J. F. est démocratique dans ses tendances. » T. Cheminat, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* 1908, p. 72. Voilà un signe que le problème de l'éducation morale de la démocratie s'impose de nos jours universellement. Il aura eu sans doute ses pionniers, plus ardents que mesurés, auxquels M. Schatz reconnaît de l'instabilité et de la confusion dans les doctrines économiques, mais qui auront forcé l'attention et ouvert une voie où il est du devoir des esprits sages de s'avancer avec leur sagesse, courageusement, pour aider le peuple à connaître les devoirs que lui imposent ses droits et ses vœux.

Une situation est donc faite, où l'organisation du régime démocratique et le problème moral de l'éducation civique sont étroitement connexes. Le suffrage universel existe en France; ailleurs, il se prépare ou se conquiert; il se réalise ou se poursuit généralement en des conditions qui n'assurent aux électeurs, pris en masse, aucune garantie de sagesse et d'équité dans leurs choix, et qui les placent à la merci de politiciens, de comités, de clans exploiteurs, vivant de la chose publique comme d'un métier lucratif. Il y a là une question d'organisation légale et constitutionelle, relevant en soi, non pas de la théologie et de la morale, mais de la science sociale et politique. Néanmoins celle-ci constate l'imprescriptible nécessité du facteur moral et religieux dans la vie civique; elle découvre aussi l'insuffisance des pures exhortations morales et religieuses, si une situation mal établie et corruptrice en combat les effets ou les énergies. C'est pourquoi il importe de considérer ici quelles sont les *conditions normales des vertus civiques* dans une démocratie, *au point de vue des institutions.* Ces notions de science pure deviennent d'un *intérêt moral et religieux très manifeste,* une fois dûment constaté que telles et telles institutions imposent aux citoyens des devoirs hors de toute proportion avec leur dose exigible de sagesse et de justice, et que d'autres proportionnent bien ces devoirs à leurs capacités ou même développent ces dernières. Si la *justice distributive,* comme l'appellent les théologiens, consiste précisément à répartir les charges et avantages de la vie politique à proportion des capacités, le problème de l'organisation civique n'intéresse pas moins la morale que la science. Et c'est pour cette raison que, rapidement, nous indiquons ici ses principales données et la littérature à consulter pour le résoudre.

1° C'est un fait constaté que dans les affaires des *communes rurales,* l'assemblée universelle des citoyens domiciliés constitue le meilleur juge du bien commun, le plus intéressé au bon emploi des fonds, le plus incorruptible de sa nature. Voilà pourquoi la *commune rurale* n'est pas seulement le terrain naturel de la démocratie sous sa forme la plus directe, mais encore son *école primaire et son école d'application* la meilleure. L'éducation civique, donnée par le pédagogue et par le manuel, demeure verbale et ne forme pas le jugement, tandis que le sens pratique se développe, et, avec lui, l'équité, le dévouement au bien commun, là, où, dès leur enfance, les citoyens ont vu leurs pères et leurs grands frères activement gérer pour leur part les intérêts de la commune. Voir les ouvrages cités, col. 276.

2° Ce que la commune rurale est pour le paysan, le *syndicat professionnel* le devient pour l'ouvrier industriel, dans la mesure où ce syndicat se dégage des bavardages révolutionnaires, des menées politiciennes et s'occupe sérieusement des intérêts du métier. C'est là que l'ouvrier se forme à la sagesse pratique et à l'amour pratique du bien commun, à la prudence et à la justice, vertus maîtresses du citoyen dans la démocratie. C'est là qu'il s'habitue à une action intelligente et informée, disciplinée et personnelle, en vue de son bien et de ses droits; là enfin que s'élèvent, par la gestion des charges corporatives et par l'ensemble d'études et de démarches qu'elles réclament, de véritables *aristocrates naturels,* élite morale et sociale, qui représente au plus haut degré les aspirations et les capacités de la classe ouvrière. Les ouvrages déjà cités de Howell, *Le passé et l'avenir des Trade-Unions,* et de Paul Bureau, *Le contrat de travail, le rôle des syndicats professionnels,* exposent des faits probants sur cette valeur éducative du syndicat professionnel. On consultera aussi utilement Paul de Rousiers, *Le Trade-Unionisme anglais, Une nouvelle enquête sur le Trade-Unionisme,* dans *La science sociale,* 1896, t. XXI, p. 181 sq.; *Le congrès des Trade-Unions à Belfast,* 1893, t. XVI, p. 239, 241. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1877, 1878.

Les syndicats professionnels présentent ainsi le mode de groupement le plus favorable au développement de la prudence et de la justice dont les ouvriers ont besoin pour exercer leurs droits civiques dans la démocratie. Ce n'est pas que le syndicat n'ait ses dangers, ses tentations de violence ou de tyrannie; mais la pratique des intérêts professionnels, leurs exigences de transaction et d'entente avec les patrons, la formation individuelle de la conscience morale et religieuse, constituent autant de forces supérieures dont les plus anciennes des Trade-Unions ont expérimenté les bienfaits. C'est par l'ensemble de ces ressources organiques que le mouvement syndical vraiment professionnel appelle de soi la sympathie de l'Église et le concours de son action morale, par le moyen des ouvriers croyants. De même et par la réciproque, l'Église appelle l'action éducative du syndicat; elle la désire à titre de condition sociale qui moralise le mieux la classe ouvrière, dans l'exercice de la démocratie. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1871.

3° Les vertus civiques de la démocratie réclament aussi le *gouvernement local et autonome des communes urbaines,* des circonscriptions de *pays* ou de *province,* parce que ce sont là des groupes naturels et particuliers, dans l'ensemble d'une grande nation, et que les *intéressés directs* sont mieux portés que qui que ce soit à la gestion honnête, appliquée et bien informée, de leurs propres affaires. Ici encore, nous nous retrouvons dans le domaine spécial de la sociologie ou de la science politique; mais l'existence du gouvernement local intéresse la morale par les services qu'il rend au bien commun, et par sa haute valeur éducative. Tandis que les parlements nationaux légifèrent de loin, de trop loin et uniformément, maladroitement, pour des populations trop nombreuses, trop disparates, trop dissemblables dans leurs besoins, Prins, *De l'esprit du gouvernement démocratique,* p. 239, 240, « il est dans la nature des choses, que le gouvernement parlementaire, pliant sous un fardeau trop lourd, et incapable de tout faire à lui seul, ait à ses côtés des rouages

auxiliaires pour le soulager et obtenir une meilleure répartition des tâches. Le mode de distribution le plus rationnel est celui qui accorde à *des catégories de personnes le soin de s'administrer elles-mêmes pour des catégories d'intérêts qui leur sont propres* en raison de l'homogénéité de leur vie, de leurs occupations, de leurs tendances ou de leurs qualités spéciales. » Prins, *loc. cit.*, p. 240. — Alors, tandis que l'État ou le parlement décongestionne ses pouvoirs, on voit s'épanouir dans nos grandes nations à intérêts compliqués et de vie intense, « une floraison touffue d'associations variées, constituées en vue de l'utilité publique : universités, instituts scientifiques, charitables, religieux, artistiques ; sociétés pour la fourniture du gaz, de l'électricité, de la chaleur, de l'eau ; sociétés de transports, d'épargne, de crédit, d'assurances ; mutualités, ligues contre l'alcoolisme ou pour la protection des animaux, ou pour la moralité publique ou pour la poursuite de certains délits ; chambres libres de commerce, d'industrie, de travail, d'agriculture ; sociétés coopératives, etc.» Prins, *loc. cit.*, p. 256. Gladstone disait en 1892 : « Plus les années s'accumulent sur moi, plus j'attache de prix aux institutions locales. C'est par elles que nous acquérons l'intelligence, le jugement, et que nous nous rendons aptes à la liberté. Sans elles, nous n'aurions pu conserver nos institutions centrales, » cité par Prins, p. 260, et par Ferrand, *Les peuples libres*, p. 97.

Les avantages éprouvés du gouvernement local consistent à initier les citoyens qui en sont chargés à l'étude expérimentale et au soin *concret* des intérêts locaux : services publics, comme la justice, la police, les écoles, la bienfaisance, l'hygiène ; services techniques accessoires, comme routes, ponts, bâtiments, égouts, voirie ; on procède par commissions d'étude et d'inspection, visites personnelles d'enquête, préparation de rapports et de projets, toujours dans la sphère des besoins communs et immédiats à un groupe dont on est membre sur place. Aussi, à l'éloquence grandiloquente et théâtrale des politiciens, se substituent le travail utile et de sobres discours. Les sujets à traiter sont familiers et donnent fréquemment l'occasion de pratiquer la bienveillance, le dévouement, la pitié. C'est pourquoi des écrivains autorisés comme Prins, Grey, Von Mohl, Bryce, considèrent unanimement le gouvernement local comme développant l'amour intelligent du bien public chez ses agents. C'est donc une *institution de haute valeur morale*. Elle favorise d'ailleurs beaucoup moins le mauvais esprit de clocher et la fatuité des grands hommes de petits trous que le régime de la tutelle administrative et de la centralisation absolue. C'est dans ce régime à subalternes irresponsables et sans initiative, et à favoritisme, que brillent le plus les beaux parleurs humanitaires, vaniteux de la faveur officielle dont ils jouissent. Au contraire, c'est d'abord sur le modeste champ des affaires municipales, cantonales, provinciales, et des associations de bien public, que se façonnent, s'éprouvent, se distinguent peu à peu les futurs hommes d'État. Si la commune rurale et le syndicat ouvrier peuvent se considérer comme les écoles primaires naturelles de la capacité et de la vertu civiques dans la démocratie, les institutions diverses du gouvernement local en réalisent pour ainsi dire les *écoles supérieures*. Avec leurs fonctions électives et gratuites, ces institutions ne consacrent pas de privilèges en faveur des riches, parce qu'elles n'offrent pas de ces complications d'affaires, qui, dans le gouvernement central, exigent des spécialistes absorbés par la fonction. Le gouvernement local ne prend que des heures intermittentes pour des mandats temporaires. Prins, *loc. cit.*, p. 273, 274; Levasseur, *Questions ouvrières et industrielles en France sous la troisième République*, Paris, 1907. D'ailleurs, on commence, aux États-Unis, à doter certaines charges du gouvernement local d'une indemnité journalière, équivalente au salaire moyen d'un bon ouvrier, de manière à ce que ceux-ci ne se trouvent point, en fait, évincés de ces charges. Goodnow, *Comparative administrative Law*, t. I, p. 232.

A côté de ses agents, le gouvernement local assagit et moralise aussi les masses, dont il protège et sert les intérêts par des mesures pratiques, avantageuses pour tous. Au lieu de griser la classe populaire avec des mots capiteux, de l'associer à des haines de clan, comme le font les politiciens — les représentants des libertés locales donnent satisfaction à de justes désirs, intéressent l'opinion à des questions positives et pratiques d'intérêt et de droit, portées à la connaissance de tous par des débats publics, des articles et informations de presse. Celle-ci prend là un ton sérieux et rassis. A ce point de vue, Guizot et Gneist attachent le plus grand prix aux organes et aux fonctions du gouvernement local. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif*, Bruxelles, 1851, t. I, p. 180 sq.; Gneist, *Die Preussische Kreisordnung*, Berlin, 1870, p. 23 sq. Par ces dispositions qu'il réalise dans les masses, comme par les services qu'il réclame, le gouvernement local élimine le politicien et sa « politique alimentaire », pour installer à leur place des notabilités communales, cantonales, provinciales, qui ne se classent pas en partis, mais qui se groupent selon les cas et les affaires. Macy, *Our government*, Boston, 1902, p. 231 ; Shaw, *Municipal government in Great Britannia*, dans *Political science Quarterly*, t. X, p. 200 sq. ; Fox, *County Council as it works*, dans *Yale Review*, 1895, 1896, p. 87 ; Prins, *loc. cit.*, p. 262, 263 ; Maurice Vauthier, *Le gouvernement local de l'Angleterre*, Paris, 1895 ; Blacke Odgers, *Local government*, Londres, 1901.

4° L'éducation morale du peuple ne s'achèvera pas, dans l'ordre politique, sans une réforme et une organisation du *suffrage universel*. Ici encore, nous énonçons une proposition de science sociale et non de théologie ; mais cette proposition nous fournit des données nécessaires pour l'efficacité de l'enseignement moral et chrétien du devoir civique à notre époque. Et c'est pourquoi, l'on ne saurait trop encourager les théologiens à étudier un problème que non seulement les savants purs ou les hommes politiques approfondissent, mais sur lequel les travaux des *catholiques sociaux* en France, et de la revue *L'association catholique* ont accumulé de précieuses études depuis trente ans.

Une nation n'est pas la poussière d'individus que Rousseau imaginait formant l'État, à l'exclusion de tout groupe intermédiaire, en transportant peut-être une vue superficielle et faussée des *Landsgemeinden*, dans une théorie pire encore de la société politique en général. Cette théorie fut appliquée par la Révolution, en haine des corps privilégiés de l'ancien régime, et au grand dommage de l'éducation civique des Français. Une grande nation surtout est un ensemble complexe de groupes naturels. Les uns se fondent sur le travail, le domicile, le voisinage commun d'un certain nombre de familles, et ce sont les communes rurales, dépositaires des intérêts agricoles dans toute la nation. D'autres groupes se fondent sur la communauté de travail en des endroits pourtant divers et même distincts ; et ce sont les ouvriers des mines, des transports, de l'industrie, avec leurs syndicats ouvriers, et les patrons, syndiqués aussi ; le commerce, les professions libérales, les corps universitaires constituent également des groupes distincts par nature, et dont le bon fonctionnement est utile à toute la nation. La propriété aussi bien constitue pour sa part une classe de spécialistes et d'intérêts nationaux, lorsque le sol d'un pays et ses méthodes agricoles, scientifiques et soignées demandent et produisent le type du grand propriétaire. C'est à l'intérieur de tous ces *groupes professionnels*, que les individus vivent

quotidiennement ; c'est des fonctions complémentaires, exercées par chacun de ces groupes, harmonisées entre elles avec justice pour tous et entre tous, que résulte la paix, que ressort le bien commun. Aussi, la nation appelée à se gouverner par ses représentants, selon le système démocratique, ne sera représentée que par les représentants de ces groupes et intérêts divers. Et où, et par qui seront-ils mieux choisis, avec une meilleure connaissance des personnes et des choses, que par les membres de la profession ? Nos circonscriptions d'arrondissement confondent des électeurs de toute catégorie dans le choix de personnes inconnues d'eux, et sur des énoncés de programmes où 99 citoyens sur 100 sont incompétents, car il ne s'agit de rien moins que d'un programme total de gouvernement pour toute la nation ! Aussi peut-on appliquer au suffrage universel, tel que nous l'avons et qu'il existe en d'autres pays, ce qu'on a dit des élections présidentielles aux États-Unis : « Les organisateurs ne consultent pas l'opinion publique ; ils la créent. Ils la manipulent, la pétrissent, la séduisent, la corrompent, la dominent, la suggestionnent de mille manières. La désignation en est faite, non parce que la foule est là, mais quoiqu'elle soit là, non par sa décision, mais parce que des comités d'une dévorante activité ont décidé pour elle. » Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques,* Paris, 1903 ; Macy, *Our government,* Boston, 1902, p. 244. Aussi, une démocratie parlementaire, qui repose sur le suffrage universel brut et amorphe, n'est qu'une démocratie de façade, menée effectivement par des minorités politiciennes. Ch. Benoist, *La crise de l'État moderne,* Paris, 1897, p. 26, 27 ; *Sophismes politiques de ce temps,* Paris, 1895 ; Em. Lahovary, *Histoire d'une fiction, le gouvernement des partis,* Bucarest, 1897 ; sir Henry Summer Maine, *Essais sur le gouvernement populaire,* trad. franç., p. 145, 157 ; Georges Goyau, *Autour du catholicisme social,* 2e série, 1901, p. 46, 54. Régime d'incompétence chez l'électeur et de corruption chez les faiseurs d'élection, tel est le bilan moral, désormais acquis, à la charge du suffrage inorganique. Et comme, d'autre part, tout le monde s'entend à reconnaître l'impossibilité pratique de revenir au suffrage restreint — par exemple, Benoist, *De l'organisation du suffrage universel,* p. 28, 30 ; de Lamarzelle, *Démocratie politique,* p. 7, 8, n. 1 — la conclusion est qu'il faut organiser le suffrage universel.

Le problème de l'éducation civique et morale nécessaire à la démocratie engage donc ce dernier problème, que M. Charles Benoist a magistralement traité dans son ouvrage sur *L'organisation du suffrage universel.* Il y examine : 1° les expédients et palliatifs compatibles avec la forme actuelle : éducation des électeurs, vote obligatoire ; 2° les changements de forme accidentels : scrutin de liste ou d'arrondissement ; vote secret ou public ; limitations des dépenses électorales ; 3° les changements minimes en substance : l'âge, le domicile, le minimum de capacité ; 4° les combinaisons : suffrage à plusieurs degrés et vote plural ; 5° la représentation proportionnelle des opinions ; 6° la représentation réelle du pays. Relativement à celle-ci, M. Benoist étudie : 1° les fondements théoriques et philosophiques de la représentation professionnelle ; 2° ses fondements historiques ; 3° ses éléments dans les législations existantes : survivances ou formes anciennes ; formes mixtes ou renouvelées ; formes nouvelles ou progressives. L'ouvrage se termine par un essai d'application à la France. Il est à lire et à méditer par tous les *moralistes,* qui, sans sortir de leur compétence, voudront sortir néanmoins des généralités et des lieux communs, sur la réforme du suffrage universel et de ses mœurs. De même que, au traité de la justice et des contrats, le théologien doit connaître un bon nombre de lois civiles et de théories juridiques, de même, au traité des *Devoirs civiques,* encore à faire, le théologien devra connaître les institutions qui assureraient le mieux sa compétence et sa probité au suffrage populaire, et, par suite, les études techniques de science sociale et de science politique nous sont, de par nos devoirs, aussi indispensables que celle de l'anthropologie ou de toute autre science auxiliaire. Nous y gagnerons une précision et une sérénité d'esprit strictement nécessaires à la valeur de nos jugements moraux sur le régime politique nommé démocratie.

XI. L'ENCYCLIQUE *De conditione opificum* ET LA DÉMOCRATIE COMME MOUVEMENT SOCIAL. — On peut appeler ce document la *charte pontificale de la démocratie,* en prenant ce terme dans le sens dérivé de *mouvement social pour l'amélioration de la vie chez les ouvriers.* Dans l'exorde, Léon XIII résume vigoureusement les causes du redoutable conflit que le XIXe siècle vit naître dans la société : 1° progrès nouveaux de l'industrie et méthodes nouvelles des arts mécaniques ; 2° altération des rapports entre patrons et ouvriers ; 3° concentration des richesses entre les mains du petit nombre et indigence de la multitude ; 4° opinion plus grande que les ouvriers ont conçue d'eux-mêmes et leur union plus compacte ; 5° corruption morale. Cette énumération place fort exactement la révolution technique et industrielle opérée par le machinisme au premier rang des facteurs qui ont produit l'antagonisme actuel des classes ; viennent ensuite les faits de concentration ouvrière, de concentration patronale et de démoralisation dont les économistes et les politiques ont, comme Léon XIII, reconnu l'enchaînement. Mais le pontife annonce de suite le haut point de vue de *justice* qui domine son intervention : « préciser avec justesse les droits et les devoirs qui doivent à la fois commander la richesse et le prolétariat, le capital et le travail. Le problème n'est pas sans danger, parce que trop souvent des hommes turbulents et astucieux cherchent à en dénaturer le sens et en profitent pour exciter les multitudes et fomenter des troubles. Quoi qu'il en soit, nous sommes persuadé, et tout le monde en convient, qu'il faut, par des mesures promptes et efficaces, venir en aide aux hommes des classes inférieures, attendu qu'ils sont pour la plupart dans une situation d'infortune et de misère imméritées. » Ces dernières paroles sont absolument neuves : si, d'un côté, Léon XIII ne reste pas moins sévère aux violences et aux excitations révolutionnaires que Grégoire XVI ou Léon XII, d'autre part, il bénéficie de soixante années où le conflit social, se prolongeant, fut observé, étudié, apprécié par de nombreux esprits, notamment par ces économistes ou ces hommes d'action catholiques, si justement appelés les précurseurs du mouvement social catholique ou ses premiers initiateurs. Victor de Clercq, *Les doctrines sociales catholiques en France, depuis la Révolution jusqu'à nos jours,* Paris, 1905, 2 brochures. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1870, 1871. Depuis les écrivains contre-révolutionnaires, comme Joseph de Maistre et Bonald, en passant par Chateaubriand, Ballanche, Lamennais, Lacordaire, Montalembert, le comte de Coux, Villeneuve-Bargemont, Louis Veuillot, Ozanam, jusqu'à Gratry, Charles Périn, René de la Tour du Pin, le comte de Mun, Ketteler, Vogelsang, Decurtins, etc., l'application des principes évangéliques à l'amélioration physique, sociale et morale de la vie ouvrière devint de plus en plus un sujet d'études et un principe d'action. Par l'organe d'une élite de croyants et de penseurs, l'Église enseignée sollicitait implicitement l'autorité pontificale à se prononcer sur cette cause majeure. Des gens même du dehors, comme Buchez et son école, d'anciens saint-simoniens, comme le banquier israélite Isaac Pereire, sollicitaient expressément une action nouvelle de la papauté. « Jamais œuvre plus digne d'elle, plus conforme à l'enseignement de son divin maître ne

s'est offerte à la sollicitude de l'Église. N'est-elle pas, par son principe même, la mère de tous les petits, la protectrice des opprimés? Après avoir détruit l'esclavage antique et le servage féodal, l'Église doit encore améliorer le sort de l'ouvrier moderne. » Isaac Pereire, *La question religieuse,* Paris, 1878, cité par Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie,* p. 8, 9. Aussi, quand Léon XIII eut répondu à ces aspirations par l'encyclique *De conditione opificum,* un observateur, étranger à la foi, mais clairvoyant, reconnut là un contact délibéré avec le monde nouveau du travail et de l'industrie, un contact nouveau lui-même, bien que conforme aux traditions constantes de l'Église. Spuller, *L'évolution politique et sociale de l'Église,* Paris, 1893, p. 104, 119, 159, 162, 164, 170. Conformément à la justice et à la charité chrétiennes, le pontife blâmait l'individualisme de la Révolution, qui « avait détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes », et, de la sorte, « livré à la merci de maîtres inhumains et à la cupidité d'une concurrence effrénée, les ouvriers isolés et sans défense. »

En regard de cette « misère imméritée », Léon XIII considère la puissance des spéculateurs qui accaparent les affaires, la concentration des entreprises et des marchés aux mains d'un petit nombre de riches et d'opulents, « qui imposent un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires. »

L'état de la question ainsi posé, l'encyclique se divise en quatre parties : 1° l'action des socialistes ; 2° l'action de l'Église, § *Confidenter ad argumentum aggredimus;* 3° l'action de l'État, § *Jam vero quota pars remedii;* 4° l'action des patrons et des ouvriers, § *Postremo domini ipsique opifices.*

1° *L'action des socialistes* vise toute à organiser la propriété collective du sol et des moyens de travail. Elle « n'aurait d'autre effet que de rendre la situation des ouvriers plus précaire, en leur retirant la libre disposition de leur salaire et en leur enlevant par le fait même tout espoir d'améliorer leur situation. » Donc, solution nuisible. De plus, injuste : l'individu serait lésé dans son droit naturel de posséder par lui-même les moyens qu'il prévoit nécessaires à sa vie, et les fruits du travail qu'il entreprend à ses fins. « Et qu'on n'en appelle pas à la providence de l'État, car l'État est postérieur à l'homme, et avant qu'il pût se former, l'homme déjà avait reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence. » A ce propos, réfutation occasionnelle de la *nationalisation du sol.* De ce que Dieu donna la terre au genre humain, il ne s'ensuit pas qu'il la livra à celui-ci comme à l'unique propriétaire collectif, mais simplement qu'il laissa la délimitation des divers types de propriété à l'industrie humaine et aux institutions des peuples. De plus, le travail de défrichement, de culture et d'amélioration incorpore à la terre une fécondité et une plus-value tellement inhérentes à elle qu'on ne saurait en jouir sans posséder la terre elle-même. *Injuste encore pour la famille,* la doctrine socialiste, car elle ôte à son chef le moyen d'élever ses fils et de leur constituer un patrimoine. Léon XIII, à ce propos, revendique fortement l'autonomie de la famille dans l'État, et la supériorité de ses droits dans la sphère de sa fin propre et immédiate, pour le choix et l'usage de tout ce que veulent sa conservation et son indépendance. § *Quod igitur demonstravimus.* Injuste enfin *pour la société entière,* le régime socialiste amènerait « une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens », priverait le travail et le talent du stimulant nécessaire de la propriété et réaliserait, « à la place de l'égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénûment, dans l'indigence et la misère. » D'où Léon XIII conclut *que le premier fondement à poser pour tous ceux qui veulent sincèrement le bien du peuple, c'est l'inviolabilité de la propriété privée.* Toute la critique du socialisme par l'encyclique tend à l'établissement de ce principe, qui est la contradictoire du principe socialiste, malgré les atténuations de prudence et de politique apportées à ce dernier par les maîtres du socialisme. Voir COMMUNISME, t. III, col. 592, 593.

2° *L'action de l'Église,* continue Léon XIII, enseigne d'abord le respect des inégalités de condition qui sont le résultat naturel des différences de talent, d'habileté, de force, et qui tournent au bien de tous, en diversifiant les fonctions à mesure des aptitudes. C'est la réprobation par l'Église des abus de la tendance égalitaire. En dehors même des catholiques, cette réprobation se rencontre également vigoureuse. Prins fait consister « l'utopie égalitaire » dans la « tendance à l'égalité des conditions. » *De l'esprit du gouvernement démocratique,* p. 7. Bouglé observe qu'on ne saurait considérer l'égalité naturelle des hommes sans tenir compte de la valeur individuelle des personnes, si différentes de qualités et de mérites. *Les idées égalitaires,* Paris, 1901, p. 22, 27. Bryce décrit le respect des notoriétés et des valeurs individuelles qui s'allie toujours chez les Américains au sentiment très vif de l'égalité naturelle, civile et politique. *La République américaine,* t. IV, p. 522, 539. C'est donc un fait de nature et un principe de juste différenciation, que Léon XIII maintient dans l'ordre social, contre les excès de l'égalitarisme.

Il prémunit aussi le peuple contre l'espérance fallacieuse de posséder un paradis terrestre sans douleur ni travail et contre le principe antisocial de la lutte des classes. § *Illud itaque statuatur primo loco;* § *Est illud in caussa, de qua dicimus.* Cf. Léon Poinsard, *La guerre des classes peut-elle être évitée?*

L'Église, au contraire de ce faux principe, rapproche les classes en leur prêchant à chacune *la justice dans son état :* à l'ouvrier, de fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé par contrat libre et juste; de ne point léser son patron dans ses biens et dans sa personne; de ne point soutenir ses revendications avec violence et par l'émeute; de fuir les discoureurs artificieux qui le corrompent avec des espérances exagérées et des promesses irréalisables. Aux patrons, de respecter la dignité de l'homme et du chrétien dans l'ouvrier, d'honorer le travail comme un noble moyen de sustenter sa vie; de payer le salaire intégralement et fidèlement, et un juste salaire; de respecter et de favoriser l'épargne du pauvre.

L'Église veut même rapprocher les classes jusqu'à une certaine amitié. § *Sed Ecclesia tamen.* La base chrétienne de cet intime rapprochement consiste dans le sens vrai de la vie, qui montre le danger de la richesse pour la vie éternelle, et l'essentielle nécessité de bien se préparer à celle-ci par le bon usage, soit de la pauvreté, soit de la richesse. Avec ce sens chrétien de la vie, les riches distinguent aisément entre leur droit de possession, qui est personnel, et leur droit d'usage, qui se limite personnellement au nécessaire et au convenable. Ils doivent leur superflu aux pauvres, à titre de charité fraternelle. Léon XIII cite à ce propos saint Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XXXII, a. 4; q. LXVI, a. 2. Le sens chrétien de la vie montre également à tous qu'ils sont comptables de leurs talents envers le bien public. S. Grégoire le Grand, *Homil.,* IX, *in Evang.,* n. 7, *P. L.,* t. LXXVI, col. 1109. Aux pauvres finalement, il enseigne l'estime d'un état où a vécu Jésus-Christ et pour lequel il garde de tendres prédilections.

L'Église enfin tourne l'amitié des classes en une vraie fraternité, § *Quos tamen si christianis,* par les dogmes de la création et de l'adoption divine, de la fin dernière, de la rédemption. Tous également créés, adoptés, sauvés, béatifiés par le même Dieu, les riches et les pauvres sont une même famille de frères, dont Jésus-Christ est le premier-né.

Et Léon XIII termine cette seconde partie de l'encyclique par l'exposé des mœurs et des institutions historiquement issues de ces croyances et de ces doctrines.

3° *Action de l'État.* — § *Jam vero quota pars remedii,* Léon XIII déclare parler dans l'hypothèse de l'État chrétien, constitué selon les préceptes de la raison naturelle et de l'Évangile.

L'État agira d'abord par l'économie générale des lois et des institutions, sans excepter les ouvriers de son action : c'est son office de servir l'intérêt commun par des mesures générales. Il agira ensuite directement pour le bien propre des ouvriers, qui sont des citoyens aussi bien que les riches, et qui ont droit à la protection de leur travail comme les riches à celle de leur propriété. C'est l'exigence de la justice *distributive.* Les ouvriers y possèdent un titre spécial comme facteurs de la richesse nationale : les gouvernants ont le devoir d'intervenir dans les questions ouvrières, dès que la paix publique est menacée par les grèves, que la religion des ouvriers est violentée, que les ateliers mélangent les sexes ; que les conditions du travail sont iniques ; « dans tous ces cas, il faut absolument appliquer dans de certaines limites la force et l'autorité des lois ; les limites seront déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois ; c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer ni *rien entreprendre au delà de ce qui est nécessaire* pour *réprimer les abus et écarter les dangers.* » C'est donc au nom de l'*égalité civique* et de la *justice distributive,* que Léon XIII approuve l'intervention des gouvernements dans la question ouvrière ; toutefois, dans la protection des droits privés, l'État doit se préoccuper d'une manière spéciale des faibles et des indigents. « La classe riche se fait comme un rempart de ses richesses et a moins besoin de la tutelle publique [*minus eget tutela publica*]. La classe indigente, au contraire, sans richesses pour la mettre à couvert des injustices, compte surtout sur la protection de l'État. Que l'État se fasse donc, à un titre tout particulier, la providence des travailleurs, qui appartiennent à la classe pauvre en général. *Quocirca mercenarios, cum in multitudine egena numerantur, debet cura providentiaque singulari complecti respublica.* »

Les expressions « tutelle publique » et « providence des travailleurs » semblent ici forcer le sens des expressions latines. *Tutela publica* veut dire protection de l'État et non tutelle ; *cura providentiaque,* c'est le *soin et la prévoyance.* Leroy-Beaulieu, *La papauté, le socialisme et la démocratie,* p. 121. La traduction officielle demande ici à être contrôlée par le texte. Il n'en demeure pas moins certain que Léon XIII regarde les gouvernements comme tenus en justice à une protection spéciale des droits de l'ouvrier, et à une prévoyance non moins spéciale des mesures à prendre en leur faveur, partout où ils se trouvent menacés ou lésés.

Suit une énumération des cas sujets à cette intervention : 1° au bénéfice des intérêts généraux : *protéger la propriété* contre les attaques violentes, empêcher les *grèves* d'entraver les *affaires* et *la paix ;* 2° au bénéfice des ouvriers directement : sauvegarder les intérêts de leur vie éternelle, car, en cela, ils sont les égaux des riches et des princes, et par suite leur assurer le *repos dominical ;* veiller à la *durée du travail* et aux *intervalles de repos,* selon la nature des industries, les saisons, l'âge, le sexe des ouvriers ; n'admettre pas de *trop jeunes enfants* dans les ateliers ; interdire aux *femmes* tout engagement contraire à leurs devoirs maternels ; veiller à la *justice du salaire.*

Le salaire n'est juste que s'il procure à l'ouvrier les moyens d'existence qu'il attend de son travail. « Que le patron et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire ; au-dessus de leur libre volonté, il est une loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Que si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, il accepte des conditions dures que d'ailleurs il ne lui était pas loisible de refuser, parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, c'est là subir une violence contre laquelle la justice proteste. » Cependant, « de peur que dans ces cas et d'autres analogues, comme dans ce qui concerne la journée de travail et les soins de la santé des ouvriers dans les mines, les pouvoirs publics n'interviennent importunément, vu surtout la variété des circonstances, des temps et des lieux, il sera préférable qu'en principe la solution en soit réservée aux corporations ou syndicats dont nous parlerons plus loin, ou que l'on recoure à quelque autre moyen de sauvegarder les intérêts des ouvriers, même, si la cause le réclamait, avec le secours et l'appui de l'État. »

Après le salaire, l'*épargne,* que l'État doit favoriser par des lois favorables elles-mêmes à la propriété, dans les masses populaires, par des impôts modérés. On y gagnerait une plus juste répartition de la richesse, le rapprochement des classes, l'exploitation meilleure du sol et l'arrêt de l'émigration pauvre.

On remarquera la doctrine très nette de Léon XIII sur l'égalité. 1° Dans le § sur l'action de l'Église, il rappelle les origines naturelles, la légitimité morale, les bienfaits sociaux des inégalités de condition dues aux différences personnelles d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force. 2° Égalité universelle des chrétiens, comme enfants de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ ; par suite, fraternité des classes. 3° A propos de l'action demandée à l'État, Léon XIII rappelle l'égalité des pauvres et des riches comme citoyens, devant les lois, et le droit de tous à la protection que réclament leurs besoins : « Parmi les graves et nombreux devoirs des gouvernants, celui qui domine tous les autres consiste à prendre un égal soin de toutes les classes de citoyens en observant les lois de la justice distributive. » L'égalité n'est plus ici dans l'uniformité des mesures de protection, mais dans leur adaptation entière et adéquate aux besoins de chaque classe, de chaque âge, de chaque sexe. Voir Fonsegrive, *La crise sociale,* p. 456, 471.

4° *L'action des patrons et des ouvriers.* — 1. *Les associations privées :* mutualités, caisses pour les veuves, les orphelins, les accidents, les chômages. Institutions de patronage.

a) Leur *caractère :* associations d'initiative privée, fondées sur le droit naturel qu'ont tous les citoyens de s'entraider pour certaines fins particulières, plus vastes que celles de la famille, moins vastes que celles de l'État. § *Virium suarum explorata exiguitas.* — *b*) Leurs droits *en face de l'État :* de droit naturel et par elles-mêmes elles existent, sans que l'État puisse leur dénier l'existence. — *c*) Il a simplement le droit d'interdire ou de dissoudre les sociétés qui poursuivent des fins malhonnêtes, injustes ou contraires à la sécurité publique. « Mais encore faut-il qu'en tout cela les pouvoirs publics n'agissent qu'avec une très grande circonspection, pour éviter d'empiéter sur les droits des citoyens et de statuer, sous couleur d'utilité publique, quelque chose qui serait désavoué par la raison. » — Suit une digression sur les confréries, congrégations et ordres religieux, dont la situation et les droits civils sont analogues à ceux des syndicats ou corporations.

2. Les *sodalitia artificum,* syndicats ou corporations. Ce sont les œuvres par excellence.

a) *Opportunité présente* des syndicats et corpora-

tions. — En regard des sociétés révolutionnaires, antichrétiennes, menées par des chefs occultes, il faut des associations d'ouvriers chrétiens, autonomes. Proportionnellement, zèle louable des catholiques qui se vouent à l'étude et à la solution pratique des questions ouvrières; qui tiennent des congrès sociaux; qui fondent ou subventionnent des associations.

b) *L'organisation corporative.* — « Si, comme il est certain, les citoyens sont libres de s'associer, ils doivent l'être également de se donner les statuts et règlements qui leur paraissent les plus appropriés au but qu'ils poursuivent. » Léon XIII ne croit pas « qu'on puisse donner des règles certaines et précises pour en déterminer le détail »; cela dépend des industries, des affaires, des pays et d'une foule de circonstances. « Que l'État protège ces sociétés fondées selon le droit; que toutefois il ne s'immisce point dans leur gouvernement intérieur et ne touche point aux ressorts intimes qui leur donnent la vie; car le mouvement vital procède essentiellement d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe. »

c) Enfin, que les corporations soient avant tout morales et chrétiennes : ainsi le veut la hiérarchie des fins dans la vie humaine. Voir CORPORATIONS, t. III, col. 1871 sq.

En résumé, ce sont les principes du droit naturel et de la justice que Léon XIII applique à résoudre le problème ouvrier; et ces principes lui commandent un souci tout particulier de la protection des travailleurs, soit par eux-mêmes, au moyen de l'association professionnelle, soit par l'État, comme gardien et comme restaurateur de leurs droits. Sans prononcer une seule fois le mot démocratie, l'encyclique *De conditione opificum* est un programme complet de démocratie, dans le sens où ce terme dit l'amélioration morale et physique de la vie populaire, par l'action convergente du peuple, des patrons, des États et de la religion. V. Maumus, *L'Église et la démocratie,* Paris, 1893.

Dans le même ordre de préoccupations, Léon XIII se prononça en faveur d'une *législation internationale du travail. Lettre à M. Gaspard Decurtins,* 6 août 1893. Dès 1892, M. Leroy-Beaulieu prévoyait les sympathies du saint-siège envers cette nouvelle législation, mais il y redoutait les inconvénients et les dangers de complications étrangères, si cette législation devait s'imposer sous forme de règlements internationaux. *La papauté, le socialisme et la démocratie,* p. 175-176. Ne pourrait-elle pas s'établir plus spontanément, par l'influence des revendications ouvrières et du mouvement syndical, deux forces internationales, s'il en est? Déjà, observe M. Decurtins, le droit commercial est devenu à maints égards un droit international. Les mêmes règles générales font loi dans le monde entier en matière de chemins de fer, paquebots, lettres de change, sociétés anonymes pour l'exploitation industrielle ou minière; il semble juste et possible d'étendre le bénéfice de mesures analogues à la classe ouvrière. Decurtins, *Rapport au Congrès international pour la protection ouvrière à Zurich,* Zurich, 1897; Max Turmann, *Le développement du catholicisme social depuis l'encyclique Rerum novarum,* Paris, 1900, p. 208-228. Les faits et documents cités par M. Turmann montrent bien que la législation internationale du travail sera possible et réalisable dans la mesure où, simultanément, la légitime influence de la classe ouvrière, organisée par syndicats, l'imposera ou la persuadera partout aux gouvernants. Dans l'univers civilisé de même que dans chaque nation particulière, le *Code du travail* se rédigera sous l'action du peuple. Et aussi bien, toutes les mesures de saine démocratie, préconisées par Léon XIII, ne visent-elles pas, comme il l'écrit lui-même, à rendre le peuple capable de « délimiter ses droits et ses devoirs, de se diriger lui-même, de travailler comme il convient à son propre salut »? *Lettre au ministre général des frères mineurs,* 25 novembre 1898.

Cette législation internationale du travail commence même à s'élaborer, comme l'observe M. Léon Poinsard, *Le droit international au XX^e^ siècle, ses progrès, ses tendances,* Paris, 1907. 1° D'une part, les diplomates, aidés de conseillers techniques, s'y occupent, dans une nouvelle extension de leurs pouvoirs spéciaux : ainsi treize États, Allemagne, Autriche-Hongrie, Belgique, Danemark, Espagne, France, Grande-Bretagne, Italie, Luxembourg, Pays-Bas, Portugal, Suède, Suisse, ont signé le 26 septembre 1906 un acte interdisant aux femmes le travail de nuit sauf exceptions très limitées; il devra être mis en vigueur par des lois spéciales dans un délai minimum de dix années. Poinsard, *loc. cit.,* p. 56. 2° Des associations internationales privées activent le mouvement de l'opinion et le zèle des gouvernements : *Société de législation comparée,* à Paris; *Institut de droit international, Comité maritime international, Association maritime internationale,* à Paris; *Fédération internationale des typographes,* au secrétariat central à Berne; *Association internationale pour la protection de la propriété industrielle,* à Berlin; *Union internationale pour la protection légale des travailleurs,* fondée à Paris en 1900, avec office international à Bâle. Poinsard, *loc. cit.,* p. 114, 115.

XII. L'ENCYCLIQUE *GRAVES DE COMMUNI* ET LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE. — Le 18 janvier 1901, ce document s'adresse aux évêques du monde entier, pour préciser le terme de *démocratie chrétienne,* lequel « blesse beaucoup d'honnêtes gens, qui lui trouvent un sens équivoque et dangereux ». En Allemagne, il rappelle de trop près « démocratie sociale », qui est l'étiquette reçue du socialisme matérialiste et irréligieux. En France, en Belgique, en Italie, on lui reproche de confondre le dévouement aux intérêts ouvriers avec l'attachement à la forme républicaine, et alors il devient un sujet de discordes politiques entre catholiques poursuivant le même bien social. On lui reproche aussi de restreindre en apparence l'action sociale du christianisme aux intérêts populaires, en négligeant les autres classes. Cf. § *Sic igitur Ecclesiæ auspiciis.* Georges Goyau, *Autour du catholicisme social,* 2^e^ série, Paris, 1901, p. 20, 46. Pour dissiper ces malentendus, Léon XIII déclare qu' « il serait condamnable de détourner à un sens politique le terme de démocratie chrétienne. Sans doute, la *démocratie,* d'après l'étymologie du terme et l'usage des philosophes, indique le régime populaire; mais dans les circonstances actuelles, il faut ne l'employer qu'en lui ôtant tout sens politique et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple. » En tout régime de gouvernement, les catholiques doivent poursuivre l'amélioration morale et physique de la vie ouvrière, car cette fin démocratique ne dépend en soi d'aucune forme de constitution. Léon XIII sanctionne là une doctrine qu'il avait fait d'abord élaborer par le professeur Toniolo, de Pise. *Rivista internazionale di scienze sociali,* juillet 1897, traduit en français sous le titre : *La notion chrétienne de la démocratie.* Cf. du même, *Le mouvement catholique populaire et le prolétariat.* Sous les espèces d'une simple définition de mots, l'encyclique *Graves de communi* approuve dans toute l'Église le mouvement social, juridique, économique, orienté vers le bien du peuple, mis en sa place dans le bien commun de la société entière. La démocratie chrétienne apparaît là « comme une organisation d'action populaire, susceptible de fonctionner sous toutes les latitudes et sous tous les régimes, et destinée à la diffusion intégrale et à l'application effective des doc-

trines sociales évangéliques. » Goyau, *loc. cit.*, p. 26.

A propos de cette démocratie, Léon XIII rappelle le côté principalement moral et religieux des questions sociales. § *De officiis virtutum et religionis.* Si des bouleversements de l'outillage et de l'atelier furent l'origine de ces questions, leur bonne solution réclame des principes de justice et de religion chez les ouvriers : la hausse des salaires n'apportera que tentations à l'ouvrier dépravé; elle requiert la tempérance, la prévoyance, la patience, pour une sage organisation de ses moyens et de son mode d'existence. Les catholiques doivent ainsi joindre *un souci prépondérant* de la moralité populaire et de la religion, à une compréhension bien avertie des intérêts économiques et matériels. La science de la charité fraternelle et de la justice sociale réclame cette subordination de la fin temporelle à une fin plus haute et non moins nécessaire.

Certains actes de Pie X commentent sous forme d'instructions pratiques les enseignements démocratiques de l'encyclique *Graves de communi* et de l'encyclique *sur la condition des ouvriers.* Ce sont le *Motu proprio sur l'action populaire chrétienne,* du 18 décembre 1903, la *Lettre au cardinal Svampa sur les démocrates chrétiens autonomes d'Italie,* 1er mars 1905; l'encyclique *Il fermo proposito* sur l'action catholique, 11 juin 1905; l'encyclique *Pieni l'animo* aux évêques d'Italie sur l'action catholique, 28 juillet 1906.

XIII. Pie X : l'encyclique *Pascendi* et la démocratie dans l'Église. — Au paragraphe du « théologien moderniste », l'encyclique du 8 septembre 1907 repousse l'introduction du principe démocratique dans le gouvernement de l'Église. Elle en résume la théorie dans les termes suivants : « Nous sommes à une époque où le sentiment de la liberté est en plein épanouissement : dans l'ordre civil, la conscience publique a créé le régime populaire. Or, il n'y a pas deux consciences dans l'homme, non plus que deux vies. Si l'autorité ecclésiastique ne veut pas, au plus intime des consciences, provoquer et fomenter un conflit, à elle de se plier aux formes démocratiques. » Le magistère doctrinal doit lui-même se soumettre à cette évolution : « Comme ce magistère a sa première origine dans les consciences individuelles, et qu'il remplit un service public pour leur plus grande utilité, il est de toute évidence qu'il doit s'y subordonner, par là même se plier aux formes populaires. » Conséquemment, le « réformateur » moderniste inscrira dans son programme de réformes : « Que le gouvernement ecclésiastique soit réformé dans toutes ses branches, surtout la disciplinaire et la dogmatique. Que son esprit, que ses procédés extérieurs soient mis en harmonie avec la conscience, qui tourne à la démocratie; qu'une part soit donc faite dans le gouvernement au clergé inférieur et même aux laïques; que l'autorité soit décentralisée. »

Le tort de ce programme et de la théorie qui lui sert de base est de méconnaître les immuables principes de la constitution donnée à l'Église par Jésus-Christ. L'autorité ecclésiastique diffère précisément de l'autorité civile en ce que ses droits lui sont conférés par Jésus-Christ, c'est-à-dire par Dieu même directement, et non par le suffrage de la multitude. C'est Jésus-Christ encore ou ses envoyés, les apôtres, les papes, qui délimitent, définissent, organisent les pouvoirs concédés à l'Église. Il n'y appartient donc à aucun inférieur, à aucun groupe de laïcs ou de clercs, d'y modifier les maximes ou les procédés de l'autorité supérieure. L'Église catholique tout entière obéit au pape comme à un véritable monarque de droit divin dans l'ordre religieux; monarque unique au monde, seul en son genre, dépositaire d'une tradition de foi et de morale qu'il ne peut altérer et qu'il commente, développe et applique dans le sens toujours maintenu de sa révélation par Jésus-Christ. Matter, *L'Église catholique, sa constitution, son administration,* Paris, 1906.

Mais, comme la sphère d'action de l'Église se distingue essentiellement de celle où agit le pouvoir civil, et que celui-ci, comme l'Église, est autonome, souverain dans les limites de sa compétence, une même conscience humaine peut et doit pratiquer la démocratie dans l'ordre temporel et politique, ne pas l'introduire dans l'ordre religieux et se conformer dans l'Église à la constitution toute différente posée par Jésus-Christ et développée par ses mandataires ou représentants. Ce dualisme de la conscience est voulu par la nature des choses : il se fonde en dernier lieu sur la distinction de la nature et du surnaturel, de la raison et de la foi : la vie de celle-ci trouve sa règle dans la révélation, le témoignage, l'autorité; la vie de la raison et de la nature se développe au contraire, par voie de découverte, de preuve scientifique, de libre initiative. Il n'y a pas deux consciences dans l'homme, mais il y a des procédés vitaux et des devoirs sociaux qui se diversifient, selon qu'il s'agit de la vie sociale naturelle ou de la vie sociale surnaturelle. Voir col. 291.

Néanmoins, si la constitution essentielle de l'Église doit rester *intangible* à toute altération démocratique ou autre, le mouvement actuel de la démocratie agit directement sur les individus et sur les peuples qui sont les *éléments humains* de l'Église. L'éducation, l'ambiance universelle des idées et des choses répandent une mentalité et des façons d'agir qui ne sont plus, tant s'en faut, celles des temps féodaux ou de l'ancien régime.

1° Dans l'une comme dans l'autre de ces époques passées, les évêques partageaient communément un *mode d'existence* aristocratique, seigneurial, princier même. Cela tenait et aux grandes propriétés, aux fiefs, dont le revenu constituait le temporel des évêchés, et aux privilèges dont jouissaient les prélats dans l'ordre politique. Taine, *L'ancien régime,* 16e édit., Paris, 1891, p. 16-21; cardinal Mathieu, *L'ancien régime dans la province de Lorraine et Barrois,* Paris, 1878, p. 110, 125-127; Sicard, *L'ancien clergé de France,* t. I, *Les évêques avant la Révolution,* Paris, 1893.

Des survivances de cet état ancien apparaissent encore en Autriche-Hongrie. Dans les pays démocratiques, États-Unis par exemple, tout privilège de grande propriété et de situation politique est inconnu dans l'épiscopat; l'évêque vit simplement comme les autres citoyens, sans distinctions officielles, mais jouissant d'un respect proportionné à la double estime de sa mission religieuse et de sa valeur morale personnelle. Félix Klein, *Au pays de la vie intense,* Paris, 1904, p. 96 sq., 155 sq., 218 sq., 334 sq.

2° Cette simple vie dans le droit commun modifie aussi bien le *recrutement* des dignitaires ecclésiastiques. Aux temps de la féodalité et de l'ancien régime, les bénéfices ecclésiastiques constituaient des situations enviées à proportion de leur richesse et de leurs privilèges politiques. Ils se distribuaient en majeure partie à des ecclésiastiques gentilshommes, dont la famille trouvait là un bon établissement de ses cadets. Elle se l'assurait même d'oncle en neveu, tel bénéfice devenant comme l'apanage de telle maison. C'est un fait reconnu, que la disparition de ces privilèges détermina un recrutement de l'épiscopat moins exclusif, *plus largement populaire.*

3° Les relations des évêques avec leurs prêtres s'en ressentirent : l'évêque, grand seigneur de naissance et de situation, tendait, par la force des choses, à maintenir les distances entre lui et son « bas clergé » roturier, malgré les édifiants et les humbles prélats qui donnèrent maintes fois de beaux exemples contraires. Mais de nos jours les évêques d'Amérique, sortis du peuple et vivant au milieu de lui, sans distinctions

7-1-59

aristocratiques, sont plus naturellement, plus simplement en communication avec leurs prêtres; d'autant plus, que la grande République d'Outre-Mer ne connaît guère les formes bureaucratiques et protocolaires, lesquelles, ailleurs, se dressent encore, ainsi qu'une survivance d'ancien régime, entre les chefs et les subordonnés.

4° Le *contact avec les laïcs* se modifie encore profondément pour le clergé tout entier, partout où le mouvement social démocratique a provoqué, obtenu, accepté le concours du prêtre aux associations populaires. Tandis que le clergé allemand, dans la première moitié du XIX^e^ siècle, vivait ou végétait sous la tutelle bureaucratique, étranger aux questions nouvelles de justice que soulevaient les temps nouveaux de l'industrie, depuis Ketteler, le clergé d'Outre-Rhin s'est fait le conseiller, l'initiateur, l'auxiliaire du paysan et de l'ouvrier à la pratique opportune bienfaisante, universelle de l'association économique ou professionnelle sous les formes les plus diverses. Georges Goyau, *Ketteler,* Paris, 1907. Aristocrate de naissance, Ketteler avait compris les exigences nouvelles des temps. « Mon âme tout entière, écrivait-il, est attachée aux formes nouvelles, que les vieilles vérités chrétiennes créeront dans l'avenir pour les rapports humains. » Kannengieser, *Ketteler et l'organisation sociale en Allemagne,* Paris, 1893. Voir ALLEMAGNE, *Les œuvres sociales et charitables des catholiques allemands,* t. I, col. 817 sq.; Goyau, *L'Allemagne religieuse : le catholicisme,* 2 vol., Paris, 1905.

5° A mesure, enfin, que la pratique normale de la démocratie s'organise dans un peuple, par le moyen de l'autonomie communale, syndicale et professionnelle, locale et provinciale, les *œuvres* religieuses y recrutent des hommes mieux préparés à entourer le clergé d'un concours actif, intelligent, pratique et ordonné. Sous ce rapport, les traditions bureaucratiques, centralisatrices à l'excès de l'État français, ont malheureusement desservi l'Église de France depuis longtemps; car, sous ce régime d'État, les citoyens ne connaissent guère d'autre alternative que celle de la passivité résignée ou de la critique frondeuse. L'antithèse s'établit, violente, entre l'autorité et ses sujets, car ceux-ci la rendent largement responsable de tout ce qui les mécontente, par sa faute ou non. Dans les milieux où, au contraire, les citoyens savent eux-mêmes s'unir, se discipliner et agir pour des fins communes, le concours des laïcs aux œuvres sociales et religieuses sera de meilleure qualité. Alors, sans altérer le moins du monde les intangibles principes de la hiérarchie catholique, la formation démocratique de l'homme et du citoyen ne s'achèvera pas sans apporter son contingent de forces morales aux œuvres collectives du chrétien et du catholique. Si, de nos jours, la providence permet l'accession croissante des multitudes au pouvoir, avec l'universelle préoccupation de lois et d'institutions qui améliorent la vie populaire, ce n'est pas sans prédestiner ces deux fins de la démocratie, déjà honnêtes en soi, à promouvoir des fins morales et religieuses plus hautes encore. Comme croyants, nous sommes portés à le croire, comme théologiens, nous le concluons des principes certains de notre foi en la providence. Si du chaos social et politique des invasions barbares, des aristocraties, des bourgeoisies sont issues, avec les ressources d'âme que le Christ a utilisées pour son Église et surélevées pour leur plus grand bien, nous ne devons pas moins espérer du chaos où se dégagent progressivement, parmi nous, les aspirations et les groupements de la démocratie. Cf. H. Delassus, *L'encyclique Pascendi et la démocratie,* Lille, 1908.

B. SCHWALM.

DÉMON. Ce nom, qui désigne dans le langage ecclésiastique un ange déchu, est la transcription française des termes grecs δαίμων et δαιμόνιον. Δαίμων, dont l'étymologie est incertaine, est, en grec, un terme très complexe, étant données la multiplicité et la variété des acceptions dans lesquelles il a été employé et dont les nuances sont parfois difficiles à saisir. Ainsi Homère a désigné par ce mot la divinité en tant qu'elle exerce une influence bienfaisante ou funeste. Tandis que, pour lui, θεός est la personnalité divine elle-même, δαίμων représente une puissance secrète, indéfinissable, à laquelle tous les dieux participent et par laquelle ils font sentir à l'homme leur supériorité. Quand l'influence exercée est favorable, le δαίμων remplit en quelque sorte le rôle de la providence; mais le plus souvent, cette action est funeste et Homère appelle δαιμόνιος un homme frappé par une puissance surnaturelle. En beaucoup de passages, δαίμων est simplement synonyme de θεός. Par conséquent, pour lui, les δαιμόνες sont les puissances divines s'occupant des destinées des mortels. Mais, pour Hésiode, ce sont des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, chargés de fonctions qu'Homère attribuait aux dieux. Tels étaient les héros de l'âge d'or, devenus les gardiens souterrains des mortels, ou des personnifications soit des vertus et qualités morales, soit des forces cosmiques, mêlées très intimement à la vie des hommes. Δαίμων a désigné aussi la destinée, τυχή. Le démon a encore joué le rôle de protecteur personnel ou d'esprit malfaisant, attaché à un homme qu'il accompagne pendant la vie, dont il dirige les pensées, les désirs et les inclinations. On connaît assez le démon de Socrate. Lélut, *Du démon de Socrate,* in-8°, Paris, 1856. Plutarque a reconnu aussi dans les démons des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes et participant à la fois à la nature divine et à la nature humaine. Ils sont les serviteurs des dieux, accomplissent des actions que la sublimité de ceux-ci leur interdisait de faire et répandent sur les hommes les bénédictions et les châtiments des dieux. Il y a de bons démons et de mauvais démons. Ces derniers, véritablement malfaisants, produisent ce qu'on a attribué aux dieux de méchant et d'indigne. *De defectu oraculorum,* c. XII; *De Isid. et Osir.,* c. XXVI. Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,* v° *Daemon,* Paris, 1892, t. II, p. 9-19; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* trad. franç., Paris, 1904, p. 509, 514, 536, 656. Les deux mots grecs δαίμων et δαιμόνιον n'ont désigné des anges déchus que dans la version des Septante, dans le Nouveau Testament et dans la langue ecclésiastique. En passant dans le grec hellénistique des Juifs et des chrétiens, ils ont donc pris une acception nouvelle, étrangère à leur signification primitive, quoique présentant avec elle une certaine analogie. C'est dans l'acception juive et chrétienne d'anges déchus qu'il sera parlé ici des démons.

Nous étudierons successivement les démons: 1° dans la Bible et la théologie juive; 2° d'après les Pères; 3° d'après les scolastiques et les théologiens postérieurs; 4° d'après les décisions officielles de l'Église.

I. DÉMON DANS LA BIBLE ET LA THÉOLOGIE JUIVE. — I. Dans l'Ancien Testament. II. Dans le monde juif postérieur. III. Dans le Nouveau Testament.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Comme on a prétendu que la doctrine juive sur les démons avait subi, après la fin de la captivité de Babylone, l'influence perse, il importe de distinguer ce que les Israélites pensaient des esprits mauvais jusqu'à l'exil et à partir de l'exil.

1° *Avant l'exil.* — Dans les plus anciens livres bibliques, il n'est pas explicitement question des anges déchus. Cependant, il y est fait mention de puissances malfaisantes et d'esprits mauvais. Dans le récit de la chute de nos premiers parents, intervient un serpent.

Ce n'est certes pas un simple animal, mais bien un esprit méchant et malveillant, qui, sous la forme ou l'apparence d'un serpent, tente Ève, lui suggère l'idée de désobéir au précepte de Dieu et l'amène, elle et Adam, à manger du fruit défendu. La manière d'agir de cet animal cauteleux trahit un être supérieur, spirituel et invisible, qui pousse au mal, et la sentence divine contre le tentateur atteint cet être fourbe et dissimulateur plus que l'animal, dont il avait pris la forme. Gen., III, 13-15. Dans tout ce récit, le serpent est un prête-nom et un porte-parole de celui qui sera appelé plus tard le diable. P. Lagrange, *L'innocence et le péché,* dans la *Revue biblique,* 1897, t. VI, p. 350, 365-366. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in Genesim,* Paris, 1895, p. 150-151, 158-159; G. Hoberg, *Die Genesis,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 44-51. Cette intervention du serpent pour expliquer la déchéance de l'humanité est exclusivement propre à la Genèse; elle n'a son pendant dans aucun mythe ancien relatif à la destinée de l'humanité primitive. Il n'y en a aucune trace dans le mythe babylonien d'Adapa, dans lequel quelques mythographes ont prétendu découvrir l'origine du récit jéhoviste de la création. Le serpent ne remplit qu'un rôle secondaire dans le mythe d'Étana, et s'il se venge, c'est contre l'aigle qui avait conçu le projet de manger ses petits; il ne fait rien relativement à l'homme. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens,* Paris, 1907, p. 148-181. Si le serpent intervient, dans les mythes de différents peuples, pour représenter une puissance mauvaise, on ne le trouve jamais mêlé à la perte de la félicité première de l'humanité. Les exemples, cités par F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* 2e édit., Paris, 1880, t. I, p. 98-106; *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., Paris, 1881, t. I, p. 39-41, n'ont point d'analogie avec le récit biblique de la chute, et si le serpent des Iraniens, *Agrâ Mainjou,* incarne en quelque sorte le mal, s'il a quelque rapport avec le serpent de l'Éden, c'est très probablement parce qu'il en est dérivé par imitation. Les documents persans ne sont pas aussi anciens que le croyait Lenormant, et la dépendance entre la Bible et l'Avesta est l'inverse de ce que l'on prétendait autrefois. P. Lagrange, *loc. cit.,* p. 350, 373, 377. Le serpent tentateur reste donc exclusivement propre à la tradition israélite.

Moïse, qui avait parlé du serpent de façon à faire reconnaître plus tard en lui l'esprit tentateur ou le diable, ne le mentionne plus dans le reste du Pentateuque. On a pensé que ce silence était intentionnel, que Moïse, pour maintenir plus aisément dans l'esprit de son peuple l'idée monothéiste, s'est tu sur l'existence d'êtres spirituels déchus, de peur que les Israélites, entraînés par les conceptions des peuples voisins sur des dieux malfaisants, ne se soient représenté, à côté du Dieu tout-puissant et bon, des êtres spirituels et invisibles, voulant le mal et capables de contrecarrer les volontés divines et de travailler dans le monde à l'encontre des desseins de Dieu. Chez les Babyloniens en particulier, les démons étaient toujours prêts à mal faire et ne pensaient qu'au mal. Aussi, une partie de la religion consistait-elle à se les rendre favorables ou à écarter leurs attaques par des incantations et des pratiques magiques. Lenormant-Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., Paris, 1887, t. V, p. 194-214; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 630-636; Chantepie de la Saussaye, *op. cit.,* p. 133, 134; P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 223. C'est pourquoi le législateur hébreu interdit si sévèrement toutes les formes de la magie. Exod., XXII, 18; Lev., XX, 6; Deut., XVIII, 9-11.

Les plus anciens livres de la Bible hébraïque, pour la même raison sans doute, parlent rarement des esprits mauvais ou démons. On doit voir cependant l'un d'eux dans l'esprit mauvais qui tourmentait Saül, quand l'esprit du Seigneur l'eut quitté. I Sam., XVI, 14, 15. Mais cet esprit ne paraît pas indépendant de Dieu; il est présenté comme envoyé par Dieu lui-même pour agiter le roi coupable; on l'appelle même « l'esprit mauvais de Jéhovah ». I Sam., XVI, 16, 23; XVIII, 10; XIX, 9. C'est Dieu encore, qui, entouré de toute l'armée des cieux, permet à un esprit de mensonge de tromper les faux prophètes d'Achab, et met lui-même sur leurs lèvres cet esprit de mensonge qui les fait parler. I (III) Reg., XXII, 19-23; II Par., XVIII, 18-22. Ces esprits n'agissent donc que par la volonté divine. Ce ne sont pas des êtres malfaisants par leur nature et leur volonté propre; ils sont des agents, subordonnés à Dieu et n'exécutant le mal que parce qu'il le leur commande ou leur en laisse la liberté.

On peut rapprocher de cette conception le rôle attribué à Satan dans le livre de Job. Cet écrit, qui est probablement antérieur à la captivité, reflète les idées anciennes des Israélites sur le démon. Satan, nommé pour la première fois dans la Bible, est un être surhumain, comme les anges au milieu desquels il paraît, agent du mal, mais dans une absolue subordination à Jéhovah. Bien qu'il soit envieux du juste Job et veuille éprouver sa vertu par le malheur, il ne peut agir qu'avec l'autorisation divine. Il a besoin d'une permission, sinon même d'une délégation du Seigneur. Son action est strictement limitée à la volonté de Dieu, qui permet d'abord d'attaquer son serviteur exclusivement dans ses biens, et pas en sa personne, Job, I, 6-12, puis dans sa personne, en sauvegardant toutefois sa vie, II, 1-7. Si Satan n'apparaît pas ici comme un esprit mauvais par essence, il se montre malfaisant et tentateur. Ce rôle de tentateur envers l'homme vertueux, en vue de le détourner de Dieu, le rattache manifestement au serpent de la Genèse. D'ailleurs, son nom, *Śatân,* employé ici avec l'article, *haśśâtân,* dérive du verbe *śâtan,* « dresser des embûches, persécuter, être adversaire. » Ce n'est peut-être pas encore un nom propre, mais plutôt un nom de qualité, désignant un être malveillant, rusé, tendant des pièges et adversaire des hommes justes. Ce ne serait que plus tard qu'il serait devenu le nom propre du démon. Il a été traduit en grec par διάβολος, signifiant étymologiquement « celui qui se met en travers », mais ayant ordinairement le sens d'ennemi, d'adversaire, et spécialement d'accusateur et de calomniateur. Si le Satan de Job ne désigne pas expressément le prince des démons, il ne convient pas non plus à un adversaire indéterminé; c'est un ange mauvais, ennemi de l'homme, dépendant de Dieu, et n'étant pas par conséquent une puissance du mal, essentiellement opposée à Dieu et représentant dans le monde le principe mauvais. La doctrine monothéiste d'Israël écartait toute idée dualiste et considérait les esprits mauvais comme inférieurs à Dieu et soumis à sa volonté, même dans l'exercice de leur malice et l'accomplissement de leurs desseins malveillants. Bien comprise, l'idée de ces esprits ne faisait courir aucun danger au monothéisme israélite et ne portait pas les Hébreux à déifier Satan et à en faire, en face de Dieu, principe du bien, le principe du mal.

Ces faits montrent la fausseté du sentiment de quelques critiques, qui ont prétendu à tort que les Hébreux n'avaient eu la notion distincte du démon qu'après la captivité, à la suite de leurs rapports avec les Perses, à qui ils auraient emprunté l'idée du prince des démons et le nom de Satan. La connaissance d'esprits mauvais est, chez eux, bien antérieure à la captivité. Nous allons voir si elle s'est développée à partir de la captivité sous l'influence des doctrines étrangères, et notamment des Perses et des Grecs.

2° *A partir de la captivité.* — 1. *Dans les livres ca-*

noniques. — Le livre de Tobie nomme le démon Asmodée, qui avait tué les sept premiers maris de Sara, fille de Raguel, III, 8; VI, 14; VII, 11; VIII, 12. Le jeune Tobie, en épousant Sara, échappa au même sort, grâce aux moyens de préservation que lui avait suggérés l'ange Raphaël, son guide, VI, 5, 8, 16-19; VIII, 2; XII, 3, 14. Raphaël saisit le démon et le relégua dans le désert de l'Égypte supérieure, VIII, 3. Plusieurs critiques ont prétendu qu'Asmodée avait été emprunté par les Juifs au mazdéisme, que son nom et son rôle venaient de la Perse. Asmodée, *Ešmadai,* Ἀσμοδαῖος, ne serait que la transcription de *Aêshma-daêva,* le démon de la concupiscence, une sorte de Cupidon, nommé plusieurs fois dans l'Avesta comme le plus dangereux de tous les démons. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* 2e édit., Paris, 1880, p. 325-327. En réalité, l'Avesta ne connaît que *Aêshma* et n'a pas une seule fois la forme complète *Aêshma daêva.* Le Bundehesh a bien le nom pehlvi *Aêshmshêdâ,* qui suppose une forme avestique *Aêshma-daêva.* Mais l'histoire de Tobie est antérieure de plusieurs siècles à tous les livres pehlvis, et les spécialistes conviennent que l'iranien *daêva* n'aurait pu devenir *dai* en hébreu. D'ailleurs, l'*Aêshma* avestique n'est pas le démon de la concupiscence; il est partout le démon de la colère et de la violence. Son attribut principal est une lance sanglante. Enfin, aucun déva iranien n'eût aimé une femme. Le démon Asmodée du livre de Tobie n'est donc pas un emprunt iranien. C'est un esprit mauvais et malfaisant, dont les maléfices ont été déjoués par un procédé magique, indiqué à Tobie par l'ange Raphaël. Pour la plupart des commentateurs, la relégation de ce démon dans le désert de l'Égypte supérieure signifie seulement que l'ange l'éloigna et le mit dans l'impossibilité de nuire à Tobie. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 1103-1104. Nous verrons plus loin que pour les Juifs les démons habitaient spécialement dans les déserts. La mention d'Asmodée dans l'histoire de Tobie ne reflète peut-être qu'une tradition populaire, dont il n'y a pas d'autre trace dans la Bible, mais qui a été singulièrement développée par les Juifs talmudistes et cabalistes, tandis que la tradition chrétienne n'en a tenu à peu près aucun compte.

Satan est nommé quatre fois dans les livres postérieurs à la captivité. Tandis que le récit de II Sam., XXVI, 1, attribue à la colère divine contre Israël le projet que David conçut de dénombrer son peuple, le récit parallèle de I Par., XXI, 1, le rapporte expressément à Satan, qui apparaît comme l'instigateur de cette faute du roi et comme la cause de la peste, infligée par Dieu à Israël en punition. L'épreuve que Dieu avait permise dans sa colère fut donc considérée plus tard comme ayant été provoquée par Satan, l'ennemi de Dieu et de son peuple Israël. F. de Hummelauer, *Commentarius in Paralipomenon,* Paris, 1905, t. I, p. 307-308. Dans une vision, le prophète Zacharie, III, 1, 2, vit le grand-prêtre Josué ou Jésus debout devant l'ange de Jéhovah. Satan se tenait à sa droite pour s'opposer à lui; mais Jéhovah ou son ange dit à Satan : « Que Jéhovah te réprime, Satan; oui, qu'il te réprime, lui qui a fixé son choix sur Jérusalem. » Selon la meilleure interprétation de cette vision, Satan accompagne le grand-prêtre devant le tribunal de l'ange du Seigneur; il l'accuse, non pas d'une faute personnelle, mais des griefs que les anciens prophètes avaient reprochés au sacerdoce israélite. Par leurs prévarications propres, les prêtres avaient attiré sur Juda les châtiments divins et en particulier la captivité à Babylone. Satan, l'adversaire de Juda, renouvelait au tribunal divin cette ancienne accusation et voulait par là s'opposer à la restauration du suprême sacerdoce. Il remplit donc le rôle d'accusateur devant le juge. Loin d'écouter son accusation, Dieu réprima l'accusateur. Satan cherche donc en vain à provoquer le ressentiment de Jéhovah contre le grand-prêtre. Dieu a pardonné à Juda et sauvé Jérusalem de l'incendie, et Satan est débouté de sa plainte. J. Knabenbauer, *Commentarius in prophetas minores,* Paris, 1886, t. II, p. 248-249. Marti a prétendu que Satan (selon lui, il serait une création de Zacharie) serait la personnification idéale de la voix accusatrice de la conscience qui s'élève contre le retour des faveurs divines. *Dodekapropheton,* Tubingue, 1904, p. 408. Nowak lui a emprunté cette idée, *Die kleinen Propheten,* 2e édit., Gœttingue, 1903, p. 352-353. Zacharie n'a pas créé le personnage de Satan, car il lui aurait donné un nom signifiant directement accusateur. Il a trouvé ce nom, déjà employé avant lui; il l'a adopté et il l'a présenté avec l'article *haśśâtân,* pour faire jouer dans la scène actuelle, au personnage ainsi nommé, le rôle d'accusateur de Jésus. Il le voit à côté de l'ange de Jéhovah, vraisemblablement l'ange protecteur de Juda, non comme une simple personnification de la conscience accusatrice, mais bien plutôt comme un ange mauvais, subordonné à Dieu, se bornant à accuser, et rejeté par le juge, à qui il a recours. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 605-607. Dans l'Ecclésiastique, XXI, 30, on lit : « Lorsque l'impie maudit le diable, τὸν σατανᾶν (le texte original de ce verset n'a pas été retrouvé), il se maudit lui-même. » Il s'agit du diable plutôt que d'un adversaire ordinaire, et le sens semble être que l'impie, en maudissant celui qui l'a tenté et l'a poussé dans son impiété, se maudit lui-même, puisque c'est par sa propre volonté qu'il s'est laissé séduire et tromper et qu'il est tombé dans l'impiété. J. Knabenbauer, *Ecclesiasticus,* Paris, 1902, p. 243-244. Enfin, Sap., II, 24, le diable est celui qui, par envie, a introduit la mort dans le monde. Satan est ainsi nettement identifié avec le serpent, qui a séduit nos premiers parents et attiré sur eux le châtiment de la mort corporelle. Gen., III, 19. Cf. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 402-403, 454; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* Tubingue, 1905, t. I, p. 327-328.

2. *Dans la version des Septante.* — Les premiers traducteurs grecs qui ont toujours rendu le nom propre Satan par διάβολος, ont, sous l'influence des idées grecques, vu des anges mauvais en des passages où le texte original n'en parlait pas, et ont traduit par le mot δαίμων différents noms hébreux dont le sens est moins clairement déterminé. Leur traduction est l'indice des idées courantes de leur temps dans le milieu juif où ils vivaient. Mais ces idées, pour avoir été adoptées par des Juifs hellénistes, ne sont pas entrées par le fait même dans le domaine de la révélation divine, quoiqu'elles aient la prétention d'expliquer les livres inspirés.

Ces traducteurs avaient rendu *benê ha-ĕlohîm,* Gen., VI, 2, υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Mais quelques manuscrits présentaient la variante : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, et cette leçon paraît avoir été, au moins à une certaine époque, la plus répandue. Cf. Holmes, *Vetus Testamentum cum variis lectionibus,* Oxford, 1798, t. I. Il en résultait que des anges, séduits par la beauté des filles des hommes, se seraient unis à elles et auraient procréé des géants. Comme les anges sont nommés fils de Dieu, Job, I, 6; II, 1; Ps. XXVIII, 1; LXXXIX, 7; Dan., III, 9, beaucoup de critiques en ont conclu que la traduction « les anges de Dieu » était littérale, et que les *benê ha-ĕlohîm* étaient réellement, dans la Genèse, des anges déchus. Mais l'incorporéité des anges n'autorisant pas la possibilité d'un pareil commerce, ils ont pensé que le récit biblique avait conservé la trace d'un mythe païen, reçu dans les milieux populaires du judaïsme. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. I, p. 291-330.

L'abbé Robert, pour les mêmes raisons, a supposé que le récit primitif, qui ne parlait que de l'alliance des Séthites avec les filles des Caïnites, avait été altéré, sous l'influence du mythe populaire, par l'insertion des fils de Dieu s'unissant aux filles des hommes. *Les fils de Dieu et les filles des hommes*, dans la *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 341-348, 528-535. Ces conclusions ne s'imposent pas. Quoique l'expression « fils d'Élohim » dans le livre de Job et dans les Psaumes cités désigne certainement les anges, il ne s'ensuit pas qu'elle ait ce sens dans le récit de la Genèse. Le contexte, en effet, ne convient qu'à des hommes et nullement aux anges, dont le livre biblique n'avait pas encore parlé. Il n'est question que de l'accroissement de l'humanité sur terre. Cette humanité, accrue par l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes, n'est que chair, n'a que des sentiments charnels. Aussi, en punition, Dieu qui ne veut pas laisser mépriser sur terre le souffle de vie dont il a animé les humains, le retirera de ces générations charnelles et abrégera leur vie, qui sera réduite à 120 ans. Le châtiment n'atteint donc que des hommes, seuls visés dans tout le récit. Les anges n'y apparaissent que dans l'hypothèse que l'expression « fils d'Élohim » ne peut absolument désigner qu'eux. Or, tous les traducteurs juifs de la Genèse ont écarté les anges. Aquila a traduit : οἱ υἱοι τῶν θεῶν; Symmaque, υἱοι τῶν δυναστευόντων; et Théodotion : υἱοι τοῦ θεοῦ. Dom de Montfaucon, *Hexapla, P. G.*, t. XV, col. 188-190; Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1875, t. I, p. 22. Le targum d'Onkelos rend l'expression hébraïque par les « fils des puissants » ou des grands. De plus, suivant le texte hébreu, les géants, qui sont des hommes de renom, ne sont pas tous issus de l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes; ils existèrent à la même époque, ils existèrent encore après, et quelques-uns naquirent peut-être des unions précédemment racontées. En tout cela, il n'est question que d'humains, et on peut penser très légitimement que les fils de Dieu étaient des descendants de Seth qui épousèrent les filles des Caïnites. M. Hoberg, *Die Genesis*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 75, interprète cette expression dans le sens de « hommes pieux ». Quoi qu'il en soit, le récit original ne mentionne pas les anges ni leur commerce charnel avec des femmes. Voir F. de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 211-219; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 2255-2257. Les Juifs, dans leur contact avec les Grecs, ont connu les unions des dieux païens avec des femmes, et parce que les lecteurs grecs de la Genèse savaient que les *benê ha-ĕlohîm* désignaient ailleurs les anges de Dieu, ils ont donné ce sens à cette expression du récit génésiaque et ont introduit parmi leurs coreligionnaires l'idée du mariage des anges avec des femmes et de l'origine des géants, idée qui devrait recevoir, nous le verrons, de nouveaux développements. Mais elle était étrangère à la pensée des anciens Hébreux.

Toutefois, les premiers traducteurs grecs ont vu des démons en beaucoup d'autres passages de l'Écriture, dans lesquels il est parlé de tout autres êtres. Ainsi ils ont fait des démons : 1. des *śe'îrîm*, qui désignent ou bien des boucs, c'est-à-dire de ces animaux honorés comme dieux en réalité ou en images, Lev., XVII, 7; II Par., XI, 15; ou bien des satyres, semblables à des boucs sauvages, vivant au désert, Is., XIII, 51; XXXIV, 14; 2. des *šêdîm*, ou « puissants », des idoles, pareilles aux *be'ălîm*, seigneurs ou dieux, Deut., XXXII, 17; Ps. CVI (CV), 37, dans lesquels beaucoup de critiques modernes reconnaissent les *sedis* ou génies babyloniens; 3. des *'ĕlîlîm*, des choses vaines, c'est-à-dire encore des idoles, Ps. XCVI (XCV), 37; 4. des *ṣyyîm*, animaux sauvages, Is., XXXIV, 14; 5. d'*yâšûd*, ce qui dévaste, Ps. XC (XCI), 6. Le texte grec de Baruch, IV, 7, 35, parle des démons dans un contexte, où il est question des idoles ou d'animaux sauvages habitant au milieu des ruines. Nous ignorons quels étaient les mots hébreux ainsi traduits. Cf. J. Knabenbauer, *Commentarius in Danielem prophetam, Lamentationes et Baruch*, Paris, 1891, p. 491, 497. Les traducteurs grecs ont vu encore des anges mauvais, Ps. LXXVII (LXXVIII), 49, dans un passage où le texte original parle seulement d'anges de malheur, qui sont probablement des bons anges chargés par Dieu de châtier les coupables.

II. Dans le monde juif postérieur. — 1° *Dans les livres apocryphes.* — La démonologie, qui était déjà en voie de se développer lorsque la Bible hébraïque fut traduite en grec, prit des accroissements très considérables dans la littérature apocryphe du judaïsme. Comme elle a été connue et partiellement acceptée par les Pères de l'Église, et comme, d'autre part, on prétend qu'elle a influé même sur certains écrivains du Nouveau Testament, il importe de l'exposer sommairement. Le livre éthiopien d'Hénoch, qui comprend des éléments de diverse nature, échelonnés du second tiers du IIe siècle jusqu'à l'an 64 avant Jésus-Christ, reproduit aussi des traditions différentes sur les démons ou les anges déchus. Bien que les anges, esprits immortels, n'aient pas eu besoin de s'unir aux femmes sur la terre, pour se perpétuer, XV, 4-7, F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. 40-41, cependant deux cents veilleurs, sous les ordres de Semyaza, selon une tradition, VI, 3, p. 11, ou d'Azazel, suivant une autre, X, 4; XIII, 1, 2, p. 22, 31, ont été séduits par la beauté des femmes. Descendus sur le sommet de l'Hermon, avec leurs chefs de dizaines, dont 18 sont nommés, VI, 7, p. 12 (autre liste de 21, LXIX, 2, p. 149-150), ils prirent des femmes et en eurent des géants, qui opprimèrent les hommes et se dévorèrent entre eux, VI-VII, p. 10-15. Ils révélèrent à leurs femmes les secrets éternels, découvrirent aux hommes les arts et leur apprirent toute impiété, VII, 1; VIII; IX, 6-8; XVI, 3, p. 14, 15-17, 21, 45. Les âmes de ceux qui avaient été opprimés par les géants lès accusèrent, IX, 3, 10, etc., p. 18, 21, et malgré l'intervention d'Hénoch, XIII; XIV, p. 31-33, 34-35, Dieu condamna les anges déchus, d'abord à des châtiments temporels, la perte de leurs enfants, X, 9-12, 15; XIV, 6, p. 24-25, 26, 35, et à une étroite captivité loin du ciel, X, 5, 12; XIV, 5; XXI, 10 p. 23, 25-26, 35, 37, puis, à partir du jugement dernier, au supplice éternel, dans l'abîme de feu, X, 6, 13, p. 23, 26. Cependant une autre tradition suppose que, du lieu où ils sont réunis, ces esprits peuvent prendre toute espèce de formes et tromper les hommes jusqu'au jugement dernier, XIX, 1, p. 33. Ailleurs, LXVII, 4-13, p. 143-146, ils sont condamnés au supplice des eaux brûlantes, qui communiquent leur chaleur aux sources thermales. Dans le *Livre des songes*, les anges déchus sont comparés à des étoiles descendues des cieux, qui se changent en taureaux et ont des relations coupables avec les génisses, c'est-à-dire les filles des hommes, LXXXVI, p. 200-201. Un archange fidèle les saisit, les lie et les jette dans un abîme sous la terre, LXXXVIII, 202-203. Au jugement dernier, ils seront précipités dans un abîme de feu, XC, 21, 24, p. 230-231. Cette tradition connaît d'autres anges coupables : les 70 anges ou pasteurs à qui Dieu avait confié le soin de veiller sur Israël à partir de l'invasion assyrienne, et qui, ayant été infidèles à leur mission, seront condamnés, au jugement dernier, à partager le supplice éternel des étoiles tombées, XC, 23, 25, p. 231. Quant aux géants, les esprits sortis de leur chair, à leur mort, sont demeurés sur terre; ce sont des esprits mauvais, qui attaqueront les hommes jusqu'au jugement, XV, 8-12; XVI, 1, p. 41-44. Les hommes les adorent sous l'image d'idoles, comme ils adorent les démons, XCIX, p. 261, à l'instigation des anges déchus, XIX, 1, p. 53; cf. p. 46, note. Les tradi-

tions du *Livre des paraboles,* XL, 7, p. 87, et d'une apocalypse de Noé, LXV, 6, p. 139, parlent des satans. Ce sont des esprits méchants, qui ont entraîné les hommes au mal, LIV, 6, p. 110, et les accusent devant Dieu. Ils sont chargés de châtier les coupables et sont appelés les anges du châtiment, LIII, 3, p. 108; préparent les instruments de Satan, fouets et chaînes de fer pour les rois et les puissants de la terre, LVI, 1; LXII, 11; LXIII, 1; LXVI, 1, p. 112, 133, 134, 141. Ces satans diffèrent des anges déchus et des géants, car ils ne sont pas voués aux tourments de l'enfer et peuvent se présenter au ciel devant le Seigneur. Ils existaient avant la chute des anges qu'ils ont provoquée. Leur chef est Satan; les veilleurs ont préféré son service à celui de Dieu. Il représente donc un pouvoir hostile au Seigneur, bien qu'il dépende de lui, puisque ses subordonnés exécutent les sentences divines. F. Martin, *op. cit.,* p. XXVIII-XXXI. Cf. Robert, dans la *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 366-373, 539-545. Voir aussi, t. I, col. 1480-1481.

Le livre slave des *Secrets d'Hénoch,* qui est de la fin du Ier siècle ou du commencement du IIe siècle de notre ère, parle aussi de deux sortes d'anges coupables. Au second ciel, c. VII, il y a des ténèbres plus sombres que celles de la terre, et dans ces ténèbres des prisonniers qui sont gardés pour le dernier jugement. Ce sont les anges qui n'ont pas obéi aux préceptes de Dieu, qui ont pris conseil de leur volonté propre et qui, ayant péché avec leur prince Satanaïl, ont été relégués du 5e ciel, où ils devaient être, dans les ténèbres du 2e ciel. Ils sont plongés dans la douleur et ne cessent de pleurer. Ils demandent à Hénoch d'intercéder pour eux auprès de Dieu; mais Hénoch s'en défend. Leurs frères, demeurés fidèles, restent, depuis la faute des coupables, tristes et désolés, ils ont cessé de louer Dieu. Trois de ces anges, relégués au second ciel, descendirent sur l'Hermon, s'unirent à des femmes et donnèrent naissance aux géants. En punition de cette faute, ils furent condamnés à habiter sous terre jusqu'à la fin du monde. Hénoch les a vus dans leur prison et a vainement intercédé auprès de Dieu en leur faveur, c. XVIII. Le chef des anges désobéissants avait voulu mettre son trône au-dessus des nues et égaler Dieu en puissance, c. XXIX. Devenu Satan et l'esprit mauvais des régions inférieures après qu'il eut quitté les cieux, il voulut déranger l'ordre établi par Dieu, parce qu'il voyait que tout sur la terre était soumis à l'homme. Bien qu'il eût changé de nature, il conservait l'intelligence du bien et du mal. Satan trompa Ève, et Dieu le maudit à cause de son ignorance, c. XXXII. Voir t. I, col. 1482-1484.

Le *Livre des jubilés,* composé vers le milieu du Ier siècle de notre ère, III, 17 sq., raconte la tentation d'Ève par le serpent, et il la place au 17e jour du 2e mois de la 8e année après la création. A la 3e semaine de la 6e année du 10e jubilé, les anges gardiens descendirent sur terre pour apprendre aux hommes le droit et la justice, IV, 15. Au 25e jubilé, du temps de Noé, quand les hommes se furent multipliés et qu'ils eurent des filles, les anges de Dieu virent qu'elles étaient belles, se choisirent des femmes parmi elles et engendrèrent les géants. Les hommes devinrent mauvais et Dieu résolut de les détruire, à l'exception de Noé. Irrité contre les anges qu'il avait envoyés sur terre, il décida de leur enlever toute leur puissance, et il les fit enchaîner dans les profondeurs de la terre. Quant aux géants, il les fit tuer. Leurs pères, enchaînés, furent témoins de leur extermination et restèrent liés jusqu'au jour du jugement, V, 1-10. Plus loin, ce livre rapporte que, dans la 3e semaine du 29e jubilé, après le déluge, les démons impurs commencèrent à tromper les fils de Noé, à les rendre insensés et à les faire périr. Les fils de Noé vinrent trouver leur père et lui parlèrent des démons qui avaient trompé, aveuglé et tué ses petits-fils. Noé pria le Seigneur, lui demandant que les mauvais esprits ne puissent dominer ses petits-enfants ni les faire périr sur terre. Il rappela à Dieu que les gardiens, pères de ces esprits, avaient vécu de son temps, et il demanda que ces esprits, qui étaient encore en vie, fussent enfermés par Dieu et retenus au lieu de la damnation, pour qu'ils ne puissent plus faire périr ses descendants. Ils sont créés pour la perte des hommes. Que Dieu ne les laisse pas dominer sur les esprits des vivants et ne leur donne aucun pouvoir sur les enfants des justes pour toujours. Dieu ordonna de les lier tous. Mastema, leur chef, demanda qu'une partie fût laissée libre pour accomplir ses propres volontés, car la malice des hommes est grande. Dieu permit que la dixième partie de ces esprits ne fût pas enfermée au lieu de la damnation. Ses ordres furent exécutés, et les neuf dixièmes des démons furent emprisonnés, X, 1-11. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* Tubingue, 1900, t. II, p. 45, 47, 48-49, 57-58. Plus tard, Abraham, dans ses dernières recommandations à Jacob, dit à son petit-fils de ne pas agir comme les païens, qui offrent des sacrifices aux morts et adorent les démons, XXII, 16, 17. *Ibid.,* p. 78.

Dans la préface des *Oracles sybillins,* citée par saint Théophile d'Antioche, *Ad Autol.,* II, 36, *P. G.,* t. VI, col. 1109 sq., la Sybille juive reproche aux païens d'offrir des sacrifices aux démons qui habitent sous terre. Cf. Kautzsch, t. II, p. 184.

Dans le *Martyre d'Isaïe,* il est raconté que Sammael entra dans Manassé et que ce roi servit Satan, ses anges et puissances. Le prince de l'injustice, qui règne sur le monde, y est aussi appelé Bélial. Kautzsch, t. II, p. 124-126. Dans le *Testament des douze patriarches,* Béliar est le nom du diable ou de Satan. Ruben, 2, 4; Lévi, 18; Dan, 1, 5; Kautzsch, t. II, p. 460, 462, 471, 483, 485. Cet esprit habite dans l'air. Benjamin, 3, p. 503. Satan lui-même y est nommé, Gad, 4, p. 493, avec ses anges. Aser, 6, p. 496. Les anges ont été séduits par les femmes. Ruben, 5; Nephtali, 3, p. 462, 487. Ces écrits sont du Ier et du IIe siècle de notre ère.

La *Vie d'Adam et d'Ève* raconte une seconde tentation que Satan fit subir à Ève après sa pénitence, Kautzsch, t. II, p. 513, et fait raconter par Ève elle-même sa première tentation par le serpent, qui était le diable. *Ibid.,* p. 520 sq. Le récit est tout légendaire.

2° *Dans la doctrine du judaïsme postérieur.* — Au Ier siècle de notre ère, nous avons encore les témoignages de Josèphe et de Philon. Josèphe, tant qu'il suit les Livres saints de sa nation, est fidèle à la doctrine commune de son temps. Il rapporte exactement le rôle du serpent tentateur dans l'épreuve de nos premiers parents. *Ant. jud.,* I, I, 4, *Opera,* Amsterdam, 1726, t. I, p. 7. Mais il adopte aussi les idées des Juifs hellénistes. Il attribue l'origine des géants au commerce charnel des anges de Dieu avec les filles des hommes. *Ant. jud.,* I, III, 1, p. 12. Il parle des démons qui provoquaient en Saül des suffocations et des étranglements, dont les médecins ne pouvaient le guérir, et il ajoute que le calme était rendu au malade par le son de la harpe de David. *Ant. jud.,* VI, VIII, 2; XI, 2, p. 332-333, 338. On a remarqué qu'il n'a pas nommé une seule fois Satan. De plus, sous l'influence sans doute des idées grecques, il appelle démons les âmes des hommes mauvais, et il dit que ces âmes tuent les vivants qui entrent sans précaution dans les eaux de Machéronte. *Bell. jud.,* VII, VI, 3, t. II, p. 417. Philon, plus profondément imbu de philosophie grecque, a mélangé, dans sa théorie des puissances intermédiaires entre Dieu et les créatures, la doctrine juive sur les anges et les idées des Grecs sur les démons. Pour lui, les anges et les démons sont des âmes pures, qui volent dans l'air et descendent dans les corps. Aussi allégorise-t-il le récit biblique de l'origine des géants, bien qu'il reproduise

la leçon : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. *De gigantibus,* dans *Opera,* Paris, 1640, p. 284-285. Sa doctrine n'a plus rien de spécifiquement juif; il ne garde que le nom d'anges. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 553. Il déclare aussi que les païens ont par erreur pris les anges pour des dieux. *De profugis,* 48, p. 481.

Plus tard, la démonologie prit, dans le monde juif, une très grande extension. Il importe peu à notre sujet d'en poursuivre l'étude, soit dans les targums, soit dans les Talmuds, soit dans les commentaires de la Bible. Disons seulement que, selon le targum du pseudo-Jonathan sur Num., XI, 26, c'est Samael qui tenta Ève. Pour quelques idées populaires, voir le Talmud de Babylone, traité *Berakhoth,* I, 1-4; VII, 6; IX, 9, trad. Schwab, Paris, 1871, p. 227, 239, 240, 433, 495, 496, 497; Talmud de Jérusalem, traité *Troumoth,* I, 4, trad. Schwab, Paris, 1879, t. III, p. 4; traité *Sanhédrin,* X, 2, Paris, 1889, p. 51; Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften,* 2e édit., Leipzig, 1897, § 54. Plus tard encore, sous l'influence de la superstition populaire et grâce aux spéculations de la cabale, le nombre des anges et des démons ayant un nom déterminé, et la variété des moyens inventés pour écarter leur action néfaste formèrent toute une théologie nouvelle, sans relation avec la révélation de l'Ancien Testament. Voir M. Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale,* in-4°, Paris, 1897; Id., *Le ms. 1380 du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale, Supplément au vocabulaire de l'angélologie,* in-4°, Paris, 1899; S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* Paris, 1901, p. 56, 445, 447-448.

III. Dans le Nouveau Testament. — 1° *Dans les Évangiles.* — La doctrine de Notre-Seigneur et des évangélistes sur les démons ressortira d'abord de l'étude des relations du Sauveur avec Satan et les esprits mauvais, puis de la doctrine même de Jésus sur le diable et le monde infernal. — 1. *Relations de Jésus avec les démons.* — Tout au début de sa vie publique, Jésus, retiré au désert, fut tenté par Satan. Marc., I, 13. L'Esprit l'y avait conduit à cette fin. Matth., IV, 1. Satan y remplit son rôle de tentateur. Il éprouve Jésus et l'interroge sur sa nature et sa mission messianique, afin de le détourner, s'il le pouvait, de cette mission qu'il pressent contraire à ses mauvais desseins sur le monde. Le récit de la triple tentation, Matth., IV, 3, 11; Luc., IV, 3-13, montre l'habileté du tentateur, qui a recours à l'attrait de la concupiscence pour détourner Jésus de sa mission et l'induire en erreur. Satan y apparaît capable d'agir, non seulement sur l'intelligence des hommes en suggérant des pensées, mais encore sur leurs corps, puisqu'il transporte Jésus à Jérusalem, sur le sommet du temple, puis sur une haute montagne. Dans une des trois tentations, il se donne comme le maître du monde, et veut se faire adorer. D'autre part, Jésus résiste à ses suggestions et prouve par son exemple que Satan n'a pas d'empire absolu sur les hommes et qu'il influe seulement sur ceux qui cèdent volontairement à ses suggestions. Vaincu dans sa première tentative, il ne se retire que pour un temps, Luc., IV, 13, avec l'intention de revenir à l'assaut et de reprendre la lutte. Les rencontres ne manqueront pas, et elles auront lieu par l'intermédiaire des démoniaques. On traitera à l'article Démoniaques de la réalité et de la nature des possessions diaboliques; nous ne dirons ici que ce qu'elles nous apprennent sur Satan et les démons. Durant son premier séjour à Capharnaüm, Jésus fut abordé à la synagogue par un possédé de l'esprit immonde, qui l'interrogea sur sa nature et sa mission, qu'il devinait hostile et dirigée contre lui pour sa perte. Jésus le chasse du possédé et la première manifestation de ce pouvoir divin sur les esprits immondes fit grand bruit dans toute la Galilée. Marc., I, 23-28; Luc., IV, 33-37. D'autres possédés acclamaient Jésus comme Fils de Dieu ou Messie. Jésus leur imposait silence et les chassait. Marc., I, 34, 39; Matth., VIII, 16; Luc., IV, 41. Ces faits se reproduisaient fréquemment et en divers lieux. Marc., III, 11, 12; V, 1-20; VII, 24-30; Matth., VIII, 28-34; IX, 32-33; XV, 21-28; Luc., VI, 18; IX, 37-43. Des scribes, venus de Jérusalem, en prirent occasion pour calomnier Jésus et le dire possédé lui-même; ils prétendaient qu'il chassait les démons au nom de Beelzébub, leur prince. Ce nom, emprunté à la mythologie des Philistins, qui honoraient Baal comme dieu des mouches, désignait dans le langage populaire des contemporains de Jésus, le chef des habitations infernales. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 1547. Jésus réfuta cette calomnie par ce raisonnement sans réplique que Satan ne peut agir contre lui-même, ni détruire son propre empire. Marc., III, 22-26; Matth., IX, 34; XII, 22-27; Luc., XI, 14-19. Déclarer que Jésus est possédé de l'esprit immonde, c'est un blasphème contre le Saint-Esprit et un péché irrémissible. Marc., III, 29, 30. Voir t. II, col. 910-916. C'est par l'esprit de Dieu, c'est par son doigt, c'est-à-dire par sa puissance, que Jésus chasse les démons, et l'exercice de ce pouvoir est une marque que le royaume de Dieu est venu sur terre. Matth., XII, 28; Luc., XI, 20. Il y avait donc opposition entre le royaume de Dieu et le royaume du diable, et Jésus était veuu pour détruire ce dernier. Aussi, en choisissant ses apôtres, leur conféra-t-il le pouvoir de chasser les démons. Marc., III, 15; Matth., X, 1, 8. Il renouvela ce pouvoir, en les envoyant en mission, durant laquelle ils chassèrent beaucoup de démons. Marc., VI, 7, 13. Les soixante-douze disciples, chargés plus tard d'une mission spéciale pour préparer celle de leur Maître, relatèrent avec joie à leur retour que les démons leur étaient soumis par la vertu du nom de Jésus, et Jésus leur déclara qu'il avait vu Satan tomber du ciel comme l'éclair. Luc., X, 17, 18. Il ajouta que le pouvoir sur les démons n'était pas pour ceux qui le possédaient une marque de salut; il leur était donné pour le bien des autres, et ils n'en seront pas récompensés. Luc., X, 20. Cf. Matth., VII, 22. Toutefois, les apôtres ne pouvaient pas chasser toute sorte de démons et Jésus leur expliqua que quelques-uns de ces esprits ne pouvaient être expulsés que par le recours à la prière et au jeûne. Marc., IX, 13, 28; Matth., XVII, 14-20; Luc., IX, 40. Jésus reconnaissait donc diverses classes de démons, dont quelques-uns avaient un pouvoir plus malfaisant que les autres. Les Juifs, comme les Galiléens, ont traité Jésus de possédé du démon. Joa., VIII, 48, 52. Au moment de la passion, la puissance des ténèbres, que Jésus avait comprimée durant sa vie publique, eut un instant pouvoir contre lui, et les Juifs, ses suppôts, purent se saisir de Jésus et le faire mourir. Luc., XXII, 53. Judas, qui l'avait trahi, avait agi sous l'influence de Satan. Luc., XXII, 3. Cf. Joa., VI, 71, 72; XIII, 2, 27. Mais Jésus, vainqueur de la mort par la résurrection, donna de nouveau à ses apôtres le droit de chasser les démons en son nom. Marc., XVI, 17.

2. *Enseignement de Jésus sur les démons.* — Jésus ne s'est pas contenté de lutter contre Satan, qui le tentait, et contre les démons, dont Satan est le prince et qui faisaient sentir aux hommes leur puissance malfaisante, il a encore caractérisé, dans ses paraboles et ses discours, la nature de cette puissance mauvaise.

Dans les Synoptiques, en décrivant sous forme parabolique l'avenir du royaume messianique, il a indiqué en quelques traits l'opposition que lui fera Satan dans les âmes et dans le monde. Si la parole de Dieu est une semence, jetée sur divers terrains, Satan ou le méchant vient promptement, pareil aux oiseaux du ciel, enlever le grain tombé sur le chemin et la bonne parole semée dans les cœurs pour qu'elle n'y germe

pas et n'y porte pas de fruit, Marc., IV, 15; Matth., XIII, 19, de peur que les auditeurs, s'ils étaient attentifs à la parole jetée dans les cœurs, ne soient sauvés. Luc., VIII, 12. Satan est encore l'homme ennemi qui, après que le père de famille a semé dans son champ la bonne semence, vient la nuit répandre l'ivraie avec le bon grain. Cette ivraie est le symbole des méchants, semence du diable, qui, dans le royaume de Dieu, se trouveront avec les bons et y seront conservés jusqu'au temps de la moisson, la fin des temps, pour être alors séparés et jetés au feu. Matth., XIII, 24-30, 36-42. Lorsque se fera cette séparation, exposée ailleurs comme celle des brebis et des boucs du troupeau, Matth., XXV, 32, 33, les boucs, ou les méchants, placés à gauche, seront maudits et envoyés au feu éternel, qui est préparé pour le diable et pour ses anges. Matth., XXV, 41. Les hommes mauvais partageront donc le sort réservé aux démons. En suivant les inspirations de Satan, ils appartiennent à son royaume, et en se rangeant à sa suite, ils méritent le même châtiment que lui. Satan avait demandé de cribler les disciples de Jésus comme le moissonneur crible le froment. Mais, tout en lui laissant le droit de les attaquer, Jésus a prié pour que la foi de Pierre ne défaille point et pour qu'il confirme ses frères. Luc., XXII, 31-32. Cependant il faut craindre cet adversaire, qui est capable de perdre le corps et l'âme en enfer. Matth., X, 28. Quand l'esprit immonde est sorti d'un homme, il erre dans les lieux arides et y cherche le repos sans le trouver. Aussi cherche-t-il à rentrer dans la maison qu'il a quittée, et la trouvant purifiée et ornée, il prend avec lui sept autres esprits plus méchants que lui; ils pénètrent ensemble dans cet homme délivré, et rendent son état pire que le premier. Matth., XII, 43-45. Marie-Madeleine avait été délivrée de sept démons. Luc., VIII, 2; Marc., XVI, 9. Parfois même les démons, qui habitaient dans un seul homme, s'appelaient *légion,* tant ils étaient nombreux. Marc., V, 9; Luc., VIII, 30, 36. Ils demandèrent d'entrer dans un troupeau de porcs, pour ne pas quitter la région. Marc., V, 10-16.

Dans ses discours que rapporte le quatrième Évangile, Jésus est plus précis encore sur l'origine et la nature du diable. Il appelle les Juifs, qui refusaient de croire à sa parole, les fils du diable, ses partisans, décidés à réaliser les désirs de leur père. Celui-ci a été homicide dès le commencement (allusion à la chute de nos premiers parents et à l'introduction de la mort en punition de leur faute). Il n'est pas demeuré dans la vérité, qu'il avait possédée; aussi la vérité n'est-elle plus en lui, et n'est-il lui-même qu'un menteur. Joa., VIII, 44. Par la venue de Jésus sur terre, le jugement du monde est commencé, et le prince de ce monde sera jeté dehors. Joa., XII, 31. Le Sauveur est entré en lutte avec lui. A la veille de la passion, le prince du monde a dressé ses batteries contre lui; mais il n'a pas pouvoir sur lui, Joa., XIV, 30, et il est déjà jugé. Joa., XVI, 11.

Conclusion. — Notre-Seigneur a donc reconnu l'existence des démons. Ses actes et ses paroles prouvent qu'il les tenait pour des êtres réels, des esprits déchus, impurs, puissants, ennemis des hommes et ses propres adversaires. A ses yeux, ils font partie d'un royaume, dont Satan est le chef et les méchants sont les membres. Leur puissance est bornée, subordonnée qu'elle est à la volonté divine et incapable de forcer la volonté humaine qui lui résiste. Elle est appliquée au mal. Satan, l'ancien serpent tentateur, est le prince de ce monde, parce que le monde est mauvais et fait des œuvres de péché. Mais Jésus est venu pour détruire sa puissance; Satan est déjà jugé et condamné à l'enfer. Si ses suppôts gardent encore quelque droit à solliciter les disciples de Jésus au mal, comme il a tenté Jésus lui-même, ils ne prévaudront pas contre eux, et seuls, les méchants, qui feront leurs œuvres, partageront après le jugement dernier leur sort et seront condamnés avec eux au feu éternel, qui leur est préparé. Notre-Seigneur a véritablement affirmé l'existence de ces esprits mauvais, et il est impossible de prétendre, avec quelques théologiens protestants, ou qu'il a partagé sur les démons les idées erronées de son temps, ou qu'il s'est accommodé, dans son enseignement, aux idées régnantes pour exprimer seulement, sous cette forme populaire la lutte du bien et du mal dans le monde. Voir A. Polz, *Das Verhältnis Christi zu den Dämonen,* Inspruck, 1907.

2° *Dans les Actes des apôtres.* — La doctrine de Jésus sur les démons est réalisée dans les événements de l'histoire de l'Église. En application du pouvoir que leur avait donné leur Maître, les apôtres à Jérusalem chassent les esprits immondes. Act., V, 16. Philippe faisait de même à Samarie. Act., VIII, 7. Saint Paul guérit à Philippes une jeune fille qui avait un esprit de python, Act., XVI, 16-19, et à Éphèse, il chassa des esprits mauvais. Act., XIX, 12. Un de ces esprits frappa les sept fils de Scevé, exorcistes juifs, dont il ne reconnaissait pas le pouvoir, alors qu'il reconnaissait celui de Jésus et de Paul. Act., XIX, 13-16. Saint Paul déclare à Agrippa que Jésus ressuscité, lui ayant apparu, le chargea de retirer les gentils de la puissance de Satan et de les ramener à Dieu. Act., XXVI, 18. Satan avait tenté Ananie et l'avait fait mentir au Saint-Esprit. Act., V, 3. Barjésu était un fils du diable et l'ennemi de la justice. Act., XIII, 10. Les Athéniens, entendant saint Paul leur prêcher une doctrine religieuse qui leur était inconnue, disent qu'il leur annonce de nouveaux démons, c'est-à-dire de nouveaux dieux. C'est l'idée grecque que les dieux païens étaient des démons ou des esprits; elle est exprimée par des Grecs, et saint Luc ne la prend pas à son compte, en la rapportant.

3° *Dans les Épîtres de saint Paul.* — Sur Satan et les démons, l'apôtre a exprimé les idées juives et chrétiennes. — 1. Il s'est fait l'écho de la Genèse, en rappelant que le serpent avait séduit Ève. II Cor., XI, 3; I Tim., II, 14. Cette première faute nous avait mis sous la puissance des ténèbres, et Dieu le Père, par la rédemption de son Fils, nous en a rachetés et nous a fait passer dans le royaume de son Fils bien-aimé. Col., I, 13, 14. Jésus a détruit le décret qui était porté contre nous, en l'attachant à sa croix, et il a enlevé aux principautés et aux puissances le droit qu'elles avaient sur nous. Col., II, 14, 15. Par sa mort, il a détruit celui qui avait l'empire de la mort, le diable, et il a délivré ceux qui, par crainte de la mort, étaient pour toute leur vie asservis à son esclavage. Heb., II, 14, 15. Les Éphésiens, avant leur conversion, vivaient dans le péché, marchaient selon le train du monde, selon les inspirations du prince des puissances de l'air, de cet esprit qui agissait encore à cette époque sur les hommes rebelles à la nouvelle foi. Eph., II, 1, 2. Le diable était donc le prince de ce monde. Il voulait maintenir son empire, détruit par la mort de Jésus, et il tendait des pièges même aux chrétiens, qui doivent revêtir l'armure de Dieu pour résister aux embûches du diable. Ils ont, en effet, à lutter, non seulement contre la chair et le sang, mais encore contre les princes et les puissances, contre les gouverneurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice. Eph., VI, 11, 12. Il ne faut donc pas, dans cette lutte, donner de prise au diable. Eph., IV, 27. Les époux ne doivent garder la continence entre eux que pour un temps, de peur d'être tentés d'incontinence par Satan. I Cor., VII, 5. Saint Paul a pardonné à un Corinthien qui l'avait offensé à cause des autres chrétiens, « pour que nous ne devenions pas les dupes de Satan, car, ses desseins à lui, nous les connaissons. » II Cor., II, 10, 11. Il les tromperait, en les poussant à

ne pas pardonner, car l'absence de charité fraternelle est son œuvre. Il tient captifs dans ses pièges et soumis à toutes ses volontés, ceux qui résistent à la vérité et qu'il faut tirer de l'erreur, en les reprenant avec modestie. II Tim., II, 25, 26. Il faut que l'évêque ne soit pas néophyte, et qu'il soit un homme à qui on rend bon témoignage, de peur qu'autrement il ne tombe dans les pièges du diable. I Tim., III, 6, 7. Ceux qui veulent être riches sont tentés par le diable et tombent dans ses pièges. I Tim., VI, 9. Quelques veuves sont retournées en arrière et revenues à Satan. I Tim., V, 15. Satan, qui est esprit de ténèbres, se transforme en ange de lumière pour mieux tromper. II Cor., XI, 14. Saint Paul souhaite que le Dieu de la paix broie rapidement Satan sous les pieds des Romains. Rom., XVI, 20. Jésus triomphera finalement de toute principauté, pouvoir et vertu, et mettra tous ses ennemis sous ses pieds. I Cor., XV, 24, 25. Les chrétiens seront les juges des anges mauvais. I Cor., VI, 3. En attendant, Satan fait obstacle à l'œuvre de l'apostolat, et il a empêché l'apôtre d'aller à Thessalonique. I Thes., II, 18. L'aiguillon que l'apôtre ressent dans sa chair est un ange de Satan. II Cor., XII, 7. Mais les puissances et les vertus adverses ne pourront rien contre lui et ne le sépareront pas de la charité de Jésus-Christ. Rom., XIII, 38, 39. Au cours des siècles, plusieurs abandonneront la foi, croiront aux esprits trompeurs et adhéreront aux doctrines des démons. I Tim., VI, 1. L'avènement de l'Antéchrist, à la fin des temps, sera l'œuvre de Satan. II Thes., II, 9. L'apôtre livrait à Satan les chrétiens coupables, laissait leurs corps soumis à sa puissance, pour sauver leurs âmes. I Cor., V, 5; I Tim., I, 20. Ainsi le serpent tentateur, Satan, était le chef du monde pervers, le prince des puissances ténébreuses et des esprits qui habitent dans l'air. Il tenait les hommes captifs dans le péché, et il luttait contre les chrétiens, en les tentant et en leur tendant des pièges. Vaincu par Jésus, il n'a d'empire que sur ceux qui se livrent à lui, et finalement, sa puissance sera broyée sous les pieds de son vainqueur.

2. Saint Paul a reconnu dans le culte des païens un culte rendu aux démons. Leurs sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu. Les chrétiens ne doivent pas manger des victimes immolées aux idoles, pour ne pas s'associer aux démons. Ils ne peuvent pas boire à la coupe du Seigneur et à celle des démons. I Cor., X, 19-21. Les chrétiens ne doivent même pas avoir de relations, sinon celles qui sont absolument nécessaires, avec les païens. La justice ne s'allie pas à l'iniquité; la lumière n'accompagne pas les ténèbres; le Christ ne s'associe pas à Bélial. II Cor., VI, 15. Saint Paul prend comme un nom propre l'expression de Bélial qui, dans l'Ancien Testament, caractérise les méchants. En l'opposant au Christ, il désigne le mauvais par excellence, Satan, qu'il tient, non certes pour le principe du mal opposé au principe du bien, mais comme le chef des méchants, le prince des païens, l'adversaire irréconciliable du Christ qui l'a vaincu. On peut en conclure qu'il le regardait comme le dieu qu'adoraient les païens. Cf. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 1551-1562. Voir Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 67-71; Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Gœttingue, 1888.

4° *Dans les Épîtres des autres apôtres.* — Saint Jacques nous apprend que les démons croient en un seul Dieu, mais leur foi, parce qu'elle est jointe en eux aux actes mauvais, ne leur profite pas; ils croient, mais ils s'irritent contre le Dieu unique, auquel ils croient, II, 19. Il conseille de résister au diable, en avertissant que cette résistance le fera fuir, IV, 7. Saint Pierre, dans sa Ire Épître, V, 8, 9, recommande la sobriété et la vigilance, vertus nécessaires pour résister au diable, adversaire des chrétiens, qui circule comme un lion rugissant, cherchant qui dévorer; la principale force de résistance est de demeurer ferme dans la foi. Dans sa IIe Épître, II, 4, il parle des anges pécheurs, à qui Dieu n'a pas pardonné, et qu'il a précipités dans l'abîme, chargés des chaînes de l'enfer pour être tourmentés et réservés pour le jugement. La même mention des anges prévaricateurs se retrouve dans l'Épître de Jude, 6, qui présente d'ailleurs une si grande ressemblance avec la IIe de Pierre. Ces anges n'ont pas conservé leur dignité première, mais ont abandonné leur demeure. Dieu les a réservés pour le jugement du grand jour dans des chaînes éternelles et d'épaisses ténèbres. Or, saint Jude, 14, 15, cite presque textuellement Hénoch, I, 9. Voir F. Martin, *op. cit.*, p. 4. Aussi beaucoup de critiques pensent-ils que le verset 6 est emprunté au même livre, X, 4-6, aussi bien que le passage correspondant de II Pet., II, 4. F. Martin, *op. cit.*, p. CXVII, 22-23. Si l'on admet cette dépendance, il en résulte que les apôtres, Pierre et Jude, parleraient, comme le *Livre d'Hénoch*, des anges prévaricateurs et souillés avec les femmes et ayant subi une double condamnation : une première, l'enchaînement préalable dans une prison ténébreuse, et une seconde, la peine du feu dans l'enfer après le dernier jugement. Cette conclusion ne ressort pas seulement, dit-on, de la ressemblance et de l'emprunt au *Livre d'Hénoch*, mais encore du contexte des deux Épîtres. Saint Jude, en effet, prétend-on, attribue aux anges le péché de luxure, puisqu'il rapproche leur faute de celle des habitants de Sodome et de Gomorrhe, 7, et menace des mêmes châtiments ceux qui souillent leur chair, 8. De même, saint Pierre rattache au péché des anges le déluge produit pour punir les impies, et le péché des Sodomites. II Pet., II, 5. Dans sa conclusion, 10, il renferme aussi les hommes adonnés à l'impureté. F. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 297. Mais cette interprétation ne s'impose pas, au moins pour la nature de la faute des anges et du châtiment. Les passages cités des deux Épîtres se ressemblent, il est vrai. Les deux apôtres ont le même but : ils veulent préserver les fidèles contre les faux docteurs et les impies de l'époque, et ils citent des exemples historiques à l'appui de la leçon qu'ils tirent. Saint Jude, 5-7, rapporte trois faits : les espions envoyés par Moïse au pays de Chanaan, les anges prévaricateurs et les crimes commis dans la Pentapole. Il ne suit donc pas l'ordre chronologique. Saint Pierre a aussi trois exemples, qui se suivent chronologiquement : la faute des anges, la punition des crimes du monde primitif par le déluge et les actes des Sodomites. Quel que soit l'ordre, les exemples sont choisis en vue du châtiment et sans rapport direct avec la nature des fautes. Par conséquent, on ne peut rien conclure du rapprochement des péchés qui ont provoqué le déluge et la ruine des villes de la Pentapole. Cette faute n'a pas, dans le texte, de rapport nécessaire avec les péchés de luxure. D'autre part, dans leurs conclusions morales, les deux apôtres ne menacent pas de châtiments analogues les luxurieux seuls; ils visent d'autres coupables : ceux qui méprisent l'autorité et blasphèment la majesté. De la variété des coupables visés on peut inférer celle des fautes historiques citées en exemple. Par suite encore, le péché des anges n'est pas nécessairement la luxure. Reste la dépendance avec le *Livre d'Hénoch*, qui rapporte, lui, le châtiment des anges qui se sont souillés avec les femmes. Mais il suffit de rappeler que les citations ne sont pas textuelles, et que, s'il y a emprunt, il n'existe que pour certains traits, concernant le châtiment plutôt que la faute elle-même. D'ailleurs, pour saint Jude, le péché des anges qui n'ont pas conservé leur dignité première et ont abandonné leur demeure, correspond au mépris de la domination du Seigneur, second péché nommé au verset 8.

Ce péché est donc plutôt la révolte contre Dieu. Quant au châtiment, il n'est pas double dans les deux Épîtres comme il est dans le *Livre d'Hénoch;* les deux apôtres ont décrit, en des traits empruntés à ce livre ou à la tradition qu'il reproduit, l'unique peine des anges coupables : leur enchaînement dans l'abîme infernal jusqu'au jugement. Ils parlent donc seulement d'anges déchus et rebelles, sans allusion à une faute charnelle, et enchaînés dans les ténèbres de l'enfer. De la sorte, même en admettant la dépendance littéraire de ces deux Épîtres relativement au livre d'Hénoch, on est en droit de nier l'identité de doctrine sur la nature de la faute et du châtiment des anges coupables. Voir Robert, dans la *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 524-527, 546-550. — Saint Jude, 9, cite un passage qu'on croit être de l'*Assomption de Moïse,* bien qu'il n'ait pas été retrouvé dans les fragments conservés de cet écrit du Ier siècle de notre ère. L'archange Michel, en discutant avec Satan sur la sépulture de Moïse, n'osa pas proférer contre son adversaire un jugement de malédiction; il se borna à dire : « Que Dieu te commande! » L'emprunt n'est pas certain, et on ignore l'origine de ce renseignement. Lueken, *Michael,* Gœttingue, 1898, p. 44.

L'apôtre saint Jean déclare que l'homme pécheur est fils du diable, « car le diable pèche depuis le commencement. Mais le Fils de Dieu s'est manifesté précisément pour détruire les œuvres du diable. » Quiconque est né de Dieu ne pèche pas et ne peut pas pécher. Les enfants de Dieu se distinguent donc des enfants du diable. I Joa., III, 8-10. Caïn, qui égorgea son frère Abel, était fils du malin, III, 12. Il y a donc deux catégories d'hommes, les pécheurs et les justes. Si ceux-ci sont fils de Dieu, ceux-là sont fils du diable, parce qu'ils en opèrent les œuvres. Le diable a été le premier pécheur, et tous ceux qui pèchent appartiennent à sa race. Précédemment, l'apôtre avait dit aux jeunes gens qu'ils avaient vaincu le Mauvais, II, 13, 14, c'est-à-dire le diable ou Satan, contre qui ils avaient dû soutenir des luttes pour professer la foi chrétienne.

5° *Dans l'Apocalypse.* — En décrivant l'état des sept Églises d'Asie et les destinées futures de toute l'Église chrétienne, saint Jean nous a fourni plusieurs détails sur la lutte entreprise par Satan contre cette Église. — 1. A Smyrne, des Juifs qui forment une synagogue de Satan, persécutent les chrétiens, et le diable, qui est leur inspirateur, fera jeter plusieurs fidèles en prison; mais ce ne sera qu'une épreuve passagère, qu'il faudra supporter avec courage, II, 9, 10. Pergame est le trône de Satan, parce que cette ville est le siège de l'idolâtrie et qu'on y portait les chrétiens à manger des viandes immolées aux idoles, II, 13, 14. Des chrétiens de Thyatire avaient connu « les profondeurs de Satan », II, 24; c'étaient ceux qui avaient partagé la doctrine idolâtrique, professée par la soi-disant prophétesse Jézabel, 20-22. Philadelphie possède, elle aussi, une synagogue de Satan, composée de Juifs menteurs et ennemis de la communauté chrétienne de cette ville, III, 9. Les ennemis et les persécuteurs des chrétiens appartiennent à Satan, parce qu'ils sont méchants. — 2. A la cinquième trompette, le puits de l'abîme fut ouvert. Ce puits est l'empire de Satan, d'où sortent la fumée et des sauterelles. Celles-ci étaient chargées de tourmenter les hommes qui n'avaient pas le sceau de Dieu. Elles avaient pour chef l'ange de l'abîme, nommé en hébreu Abaddon et en grec Apollyon, IX, 1-11. Ces deux noms signifient « perdition ». Abaddon est probablement un des noms de Satan et il désigne son rôle d'exterminateur dans la scène de cette vision. Après que la sixième trompette eut retenti, l'ange reçut l'ordre de délier quatre anges enchaînés sur l'Euphrate et réservés pour tuer le tiers des hommes, IX, 13-15. Ce sont quatre génies malfaisants, liés pour qu'ils ne puissent accomplir leur œuvre de destruction qu'à l'heure voulue de Dieu. — 3. Le grand dragon, l'antique serpent, qui est nommé diable et Satan et qui a séduit le monde, se leva contre la femme qui était prête à enfanter et qui représentait l'Église. Il vient la combattre avec le tiers des étoiles du ciel. Mais Michel et ses anges combattent dans le ciel le dragon et son armée, qui sont jetés sur terre et n'ont plus de place au ciel, XII, 1-9. Cette scène est décrite d'après les idées du temps sur le dragon. Il y a une simple allusion à la chute de l'antique serpent entraînant peut-être le tiers des anges. Mais le combat entre les bons et les mauvais anges concerne l'Église. Il a lieu dans le ciel, parce que la vision est céleste; mais la vision vise l'avenir terrestre de l'Église et les luttes des bons anges avec les mauvais sur terre à son sujet. Le sens en est donné par la voix céleste, 10; l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant Dieu, a été rejeté du ciel. C'est le diable qui est descendu sur la terre et la mer et qui est animé d'une grande colère, parce qu'il a peu de temps à poursuivre les chrétiens avant le jugement, 12. Suit la description de la lutte du dragon ou serpent contre la femme ou l'Église, 13-17. Ce dragon donna sa puissance, son trône et une grande autorité à la bête qui montait de la mer, c'est-à-dire à l'Antéchrist, XIII, 2, et les hommes adoraient le dragon et la bête, 4. Des esprits impurs sortent de la bouche du dragon, de la bête et du faux prophète, et ces démons opèrent des prodiges et rassemblent les rois de la terre pour le combat du grand jour du Seigneur, XVI, 13, 14. Après la victoire de l'Agneau, un ange descend du ciel avec la clef de l'abîme et une grande chaîne à la main. Il saisit le dragon, l'antique serpent, qui n'est autre que le diable et Satan, et le lie pour mille ans. Il le jette dans l'abîme qu'il ferme et scelle sur lui, afin qu'il ne séduise plus les nations. Après mille ans, il sera délié pour quelque temps, XX, 1-3. Sorti de sa prison, il ira séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre et les rassembler a pour la guerre contre les saints. Le feu du ciel dévorera son armée, et le diable séducteur sera jeté dans le gouffre de feu et de soufre avec la bête et le faux prophète et ils y seront tourmentés jour et nuit pendant tous les siècles, 7-10.

Des traits de ces descriptions prophétiques il reste à dégager la doctrine de saint Jean sur Satan et ses anges, et aussi à en déterminer l'origine. Il est clair que le dragon, l'ennemi de l'Église, est Satan, l'antique serpent, le chef des anges déchus qu'il lance dans la lutte contre les chrétiens. Les Juifs, ennemis de l'Église, et les mauvais chrétiens lui appartiennent, suivent ses inspirations et accomplissent ses œuvres. Les idolâtres l'adorent dans leurs idoles. Dans sa lutte contre l'Église il est combattu par l'archange Michel et les bons anges. Ils contiennent sa fureur et finalement il sera vaincu par eux. Enchaîné dans l'abîme, il reparaîtra sur terre à la fin des temps, recommencera ses séductions, renouvellera la lutte contre les saints, mais sera enfin enfermé définitivement dans l'enfer pour y être tourmenté éternellement. Divers critiques modernes ont prétendu que l'origine des symboles de l'Apocalypse était babylonienne, et qu'en particulier le dragon, adversaire de l'Église, était Tiamat, le chaos primordial personnifié, en lutte contre Mardouk, le dieu créateur. Mais le monstre de l'épopée cosmologique s'est transformé en puissance néfaste de l'ordre moral, qui joue le rôle de l'adversaire de Dieu dans le drame eschatologique. La lutte entre le bien et le mal a donc passé de l'ordre physique à l'ordre moral et de l'organisation du monde cosmique à la fin des temps. C'est, aux deux extrémités des temps et dans deux ordres différents, le même génie du mal en lutte contre Dieu. Cf. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit,* Gœttingue, 1895, p. 242-244, 320-323, 385-397; Calmes, *L'Apocalypse*

devant la tradition et devant la critique, Paris, 1905, p. 57-63. Cette opinion fait partie d'un système d'explication des symboles de l'Apocalypse, dont la réfutation ne serait pas à sa place ici. Disons seulement qu'entre l'Apocalypse et le mythe cosmologique babylonien, « il n'y a guère de commun que l'idée du combat. Ce ne sont pas des dieux que saint Jean nous montre en guerre les uns contre les autres, mais des anges et de pures créatures, et il n'entre dans aucun des détails que décrit longuement le poète chaldéen. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. I, p. 227. L'origine babylonienne du dragon n'est pas démontrée et les symboles de l'Apocalypse, notamment ceux du c. XII, sont plutôt d'origine juive. Les Septante avaient traduit par dragon plusieurs passages de l'Ancien Testament, où il est question du serpent. Exod., VII, 12; Deut., XXXII, 33; II Esd., II, 13; Ps. XCI (XC), 15; Jer., LX, 34; Dan., XIV, 22, 27. Bousset, *Die Offenbarung Johannis,* 2e édit., Gœttingue, 1896, p. 408-413; Swete, *The Apocalypse of St. John,* Londres, 1906, p. 147-155. La démonologie de l'Apocalypse ne diffère pas, pour le fond, de celle de l'Ancien Testament; elle est appliquée seulement aux destinées futures de l'Église, telles que les prévoit et les prédit le voyant de Patmos. Cf. Swete, *op. cit.,* p. CLXV-CLXVI.

E. Haag, *Théologie biblique,* Paris, 1870, p. 346-347, 356, 415-417, 460-462, 502-506; Ed. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* 2e édit., Paris, 1878, p. 67-80; Smith, *Dictionary of the Bible,* 2e édit., Londres, 1893, art. *Demon, Devil,* t. I, p. 750-751, 779; art. *Satan,* t. III, p. 1143-1149; Schenkel, *Bibellexikon,* art. *Satan und Dämonen,* t. V, p. 185-191; Lindsay, *Cyclopædia of biblical literature,* art. *Demon, Satan,* t. I, p. 659-661; t. III, p. 773-777; *Kirchenlexikon,* art. *Teufel,* 2e édit., t. XI, col. 1439-1445; Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* art. *Dämonen, Teufel,* t. IV, p. 408-410; t. XIX, p. 564-574; Hastings, *Dictionary of the Bible,* art. *Devil, Satan,* t. II, p. 590-594; t. IV, p. 407-412; Cheyne, *Encyclopædia biblica,* art. *Demon, Satan,* t. I, col. 1069-1074; t. IV, col. 4296-4300; J. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, t. I, p. XVIII-XXI; H. Duhm, *Die bösen Geister im A. T.,* Tubingue, 1904; Hastings, *Dictionary of the Christ and the Gospels,* Édimbourg, 1906, t. I, p. 438-443; Oesterley, *The Demonology in the Old Testament,* dans *Expositor,* avril et juin 1907, p. 316-332, 527-544; août 1907, p. 132-151; M. Hagen, *Lexicon biblicum,* art. *Daemones, Draco,* Paris, 1907, t. II, p. 3-10, 114-115; M. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 560-574.

E. MANGENOT.

II. DÉMON D'APRÈS LES PÈRES. — Les réflexions que M. Bareille a faites au début de son article : *Angélologie d'après les Pères,* t. I, col. 1192-1193, peuvent être répétées ici. Les Pères n'ont parlé des démons qu'en passant et n'ont publié aucun traité *ex professo* à leur sujet. Ils ont, d'ailleurs, présenté souvent des opinions divergentes, et parfois erronées, parce que l'Écriture et la tradition ne leur fournissaient pas d'enseignement fixe sur la plupart des points qui constituent la démonologie. Beaucoup ont subi l'influence des écrits apocryphes, en particulier du livre d'Hénoch. Aussi plusieurs sentiments, qui semblaient avoir d'abord prévalu sur les démons, ont-ils disparu à une étude plus attentive de la nature des anges déchus selon l'Écriture. — I. Dans les trois premiers siècles. II. Du IVe au VIe siècle. III. Du VIe au XIe siècle.

I. DANS LES TROIS PREMIERS SIÈCLES. — 1° *Les Pères apostoliques.* — Ils ne disent à peu près rien sur la nature des démons. Ils parlent du diable, de Satan et de ses anges, mais seulement dans un but pratique pour tenir les chrétiens en garde contre leur pernicieuse influence. L'Épître dite de Barnabé, parlant des deux voies, met les anges de Dieu à la tête de celle du bien et les anges de Satan à la tête de celle du mal. Si Dieu est le Seigneur des siècles, Satan est le prince du temps présent, qui est un temps d'iniquité, XVIII. Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 90. Ses lecteurs, qu'on croit être des Juifs convertis, étaient, avant leur conversion, un temple où régnait l'idolâtrie, et la maison des démons, parce qu'ils faisaient ce qui était contraire à Dieu, XVI, 7, p. 88. Saint Ignace met les Tralliens en garde contre les embûches du diable. *Ad Trall.,* VIII, 1, p. 248. Selon lui, le chrétien qui honore l'évêque est honoré par Dieu; celui qui secrètement agit contre l'évêque sert le diable. *Ad Smyrn.,* IX, 1, p. 282. Dans les rapports avec le prochain, il faut imiter la bénignité de Notre-Seigneur, pour qu'« aucune herbe du diable ne se trouve » en nous. *Ad Eph.,* X, 3, p. 222. Quand les fidèles sont réunis nombreux pour louer Dieu, les puissances de Satan sont sans force, et l'accord des chrétiens dans la foi fait disparaître le mal que Satan apporte. *Ibid.,* XIII, 1, p. 224. Ignace ne redoute par les durs tourments du diable, c'est-à-dire les persécutions des méchants, pourvu qu'il soit uni à Jésus-Christ. *Ad Rom.,* V, 3, p. 258. Satan apparaît donc comme l'adversaire de Dieu et des chrétiens, et celui qui porte au mal et fait le mal. Parlant des docètes, l'évêque d'Antioche semble dire qu'après leur mort, quand ils seront sortis de leurs corps et devenus comme des démons, ils n'auront pas part à la résurrection glorieuse du Christ. *Ad Smyrn.,* II, p. 276. Il tient donc les démons comme incorporels. Cf. *ibid.,* III, 2. L'auteur de la *IIa ad Cor.,* XVIII, 2, p. 208, craint le jugement des impies, parce qu'il est pécheur, qu'il n'a pas encore fui toutes les tentations et qu'il est encore au milieu des organes du diable. Le diable est donc pour lui l'esprit tentateur, qui pousse au mal. Hermas, dans le *Pasteur, Mand.,* VII, I, 2, 3, p. 490, recommande de ne pas craindre le diable; celui qui craint le Seigneur dominera le diable, qui n'a aucun pouvoir sur lui. Mais il faut craindre les œuvres du diable, qui sont mauvaises. Celui qui craint le Seigneur craint les œuvres du diable; il ne les accomplit pas, mais s'en abstient. Ailleurs, Hermas dit que ceux qui marchent dans les commandements du diable doivent se convertir, parce que ces commandements sont difficiles, amers, durs et impurs. Il répète que les chrétiens n'ont pas à craindre le diable, qui n'a sur eux aucun pouvoir. Le diable veut faire peur, mais la peur qu'il inspire est vaine. Si on ne le craint pas, il s'éloigne. *Mand.,* XII, IV, 6, 7, p. 514, 516. Le diable est dur pour ceux qui lui obéissent et il les opprime. Mais il ne peut dominer les serviteurs de Dieu. Il peut les attaquer, mais pas les vaincre. Si on lui résiste, il fuit vaincu et confus. Ils sont vains ceux qui le craignent comme s'il était puissant. Le diable tente les serviteurs de Dieu. Ceux qui ont une foi pleine lui résistent fortement, et il s'éloigne d'eux, n'ayant plus de place par où entrer. Il va alors vers ceux qui sont vains, il trouve un endroit par où entrer, et il fait en eux ce qu'il veut, et ils deviennent ses esclaves. C'est pourquoi l'ange de la pénitence recommande de nouveau de ne pas craindre le diable. Dieu a pardonné aux coupables repentants, et les menaces du diable ne sont pas à redouter; il est sans force comme les nerfs d'un homme mort. *Mand.,* XII, V, 1-4; VI, 1, 2, p. 516, 518. Tous ceux qui ont lutté avec le diable et l'ont vaincu seront couronnés; ce sont ceux qui ont souffert pour la loi. *Sim.,* VIII, III, 6, p. 562. Ces considérations morales nous présentent le diable comme l'adversaire et le tentateur des chrétiens, mais un adversaire qu'ils peuvent vaincre et qui n'a de pouvoir que sur ceux qui font ses œuvres.

2° *Les Pères apologistes.* — Tandis que les Pères apostoliques ne font guère que signaler l'existence du diable et son rôle de tentateur à l'égard des hommes, et demeurent ainsi dans la ligne des Évangiles, les Pères apologistes traitent explicitement de la nature des anges déchus et de leur chute; mais ils subissent

visiblement l'influence du livre d'Hénoch et du livre des Jubilés ainsi que des idées grecques sur les démons. Ils sont loin, du reste, d'être d'accord sur tous les points, et ils suivent des voies différentes.

Saint Justin, s'adressant aux païens dans ses *Apologies,* ne s'exprime pas sur les démons de la même manière que dans son *Dialogue avec Tryphon,* parce que ses sources sont diverses. Il dit que les démons manifestent leur existence par des impuretés, commises sur des femmes et des enfants, par des terreurs répandues parmi les hommes. Ceux-ci, épouvantés, ignorant que c'étaient des démons, les appelèrent dieux et donnèrent à chacun d'eux un nom particulier. *Apol.,* I, 5, *P. G.,* t. VI, col. 336. Quand Justin expose la doctrine des chrétiens sur les démons, il se réfère à l'Écriture et il déclare que le prince des mauvais démons est le serpent, Satan ou le diable. Jésus-Christ a affirmé qu'il serait précipité dans le feu avec son armée et livré à des tourments éternels. Si leur châtiment est retardé, c'est à cause du genre humain. *Ibid.,* 28, col. 372. Avant Jésus-Christ, les démons ont introduit sur terre les dieux, les fils de Jupiter, Bacchus, Proserpine, l'adoration du serpent, les lustrations, par imitation de l'Écriture sainte. Après l'ascension, ils ont envoyé des trompeurs, Simon, Ménandre, Marcion, etc., et toutes les erreurs qui circulaient alors. *Ibid.,* 25-27, 56-58, 62, col. 368, 372, 413, 416, 421, 425. Dans l'*Apol.,* II, 5, col. 452-453, Justin raconte la chute des anges. Dieu avait confié aux anges la charge de veiller sur les hommes et sur toutes les créatures; mais ils ont transgressé l'ordre que Dieu avait établi. Ils ont eu commerce charnel avec des femmes et en ont eu des fils, nommés démons. Ils mirent ensuite le genre humain sous leur joug par la magie, des terreurs et les sacrifices qu'ils se faisaient offrir, et ils répandirent dans l'humanité les violences, les guerres, les adultères et tous les vices. Les poètes et les fabulistes ignorant que les anges et les démons, mâles et femelles, engendrés par eux, avaient répandu ces maux dans les villes et parmi les nations, ont attribué ces œuvres mauvaises aux dieux et à leurs fils. Ils appelaient dieux les anges déchus et ceux qui étaient nés d'eux. Ces traits répondent évidemment, sauf de légères différences, aux élucubrations des *Livres des Jubilés* et *d'Hénoch* et n'ont rien de commun avec l'enseignement de la Bible. Du reste, les démons haïssent les hommes bons et vertueux, et en particulier les chrétiens qu'ils détestent. Ils provoquent contre ceux-ci la persécution; ils ont fait porter les lois persécutrices et ils poussent les magistrats à poursuivre les chrétiens. Mais eux et ceux qui les honorent seront enfermés et subiront les peines qu'ils ont méritées et des supplices dans le feu éternel. Les prophètes l'ont prédit et Jésus l'a proclamé. *Apol.,* II, 1, 8, 9, 13, col. 444, 457, 460, 465.

Dans le *Dialogue avec Tryphon,* la doctrine sur les démons et sur le diable est exclusivement tirée de l'Écriture. Le diable a recouru à des altérations pour tromper les hommes; il a agi ainsi par le moyen des magiciens d'Égypte et par les faux prophètes du temps d'Élie, 69, col. 636, Tryphon reproche à Justin de dire que les anges ont mal agi et se sont séparés de Dieu, et d'interpréter mal l'Écriture. Justin prouve l'existence des mauvais anges par Is., XXX, 1-5; Zach., III, 1; Job, I, 6; le serpent de la Genèse, les mages d'Égypte, et Ps. XCV, 5, d'après les LXX : « Les dieux des nations sont des démons. » Pour prouver que Jésus-Christ est le Seigneur des esprits, Justin dit que la seule adjuration de son nom suffit pour vaincre les démons, 85, col. 676. Il déclare que le serpent a amené la désobéissance sur la terre, 100, col. 709. Jésus-Christ a prié pour ne pas être dominé par le mauvais ange; nous prions pour l'écarter de nous, pour qu'à notre mort, il ne prenne pas notre âme. Il a pouvoir sur les âmes, comme le montre l'histoire de la pythonisse d'Endor, 105, col. 721. Le texte : *Sicut unus de principibus caditis,* Ps. LXXXI, 7, que Justin entend de la mort des hommes, lui sert de point de départ pour prouver la chute de Satan. Ce prince, qui a fait une grande chute, c'est celui qui est appelé le serpent; et il a fait une grande chute en trompant Ève, 124, col. 765. M. Turmel, *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1898, t. III, p. 290, interprète ce passage dans ce sens : « En induisant l'homme dans le péché, Satan pécha lui-même, et en causant la perte du genre humain, lui-même se perdit. » Il attribue ainsi à saint Justin l'explication de la chute de Satan par la jalousie, explication qui fut « classique », ajoute-t-il, p. 291, pendant un certain temps. Cette interprétation est particulièrement forcée. Saint Justin parle seulement de l'introduction de la mort dans l'humanité, introduction qui est due à la tromperie d'Ève par le serpent, et s'il fait consister la chute de Satan dans cette tromperie (ce qui n'apparaît pas clairement), il n'en dit pas le motif et il n'insinue même pas la jalousie du serpent. Quoi qu'il en soit, M. Turmel n'a pas remarqué la référence scripturaire au Ps. LXXXI, 7, pour prouver la chute de Satan. Cf. *Histoire de la théologie positive,* Paris, 1904, p. 115. Les chrétiens sont persécutés par les démons et l'armée du diable, par le ministère des Juifs, 131, col. 780. Si les hommes et les anges doivent être punis, c'est parce que Dieu a prévu qu'ils seraient mauvais, et non pas parce qu'il les a fait tels. S'ils faisaient pénitence, ils obtiendraient miséricorde, 141, col. 797. Ce texte signifie que les démons et les damnés ne feront pas pénitence et par suite seront punis; il ne veut pas dire que Dieu a offert aux démons le moyen de faire pénitence.

Saint Irénée, *Cont. hær.,* l. V, c. XXVI, n. 2, *P. G.,* t. VII, col. 1194, rapporte un passage d'un ouvrage inconnu de saint Justin. Celui-ci y déclare qu'avant l'avènement de Jésus-Christ, Satan n'a pas osé blasphémer Dieu, parce qu'il ne connaissait pas encore sa condamnation. Eusèbe a reproduit ce fragment d'après saint Irénée, *H. E.,* l. IV, c. XVIII, *P. G.,* t. XX, col. 376. Ce témoignage, nous le verrons, a été souvent cité au moyen âge par les écrivains grecs. Voir col. 377-379.

Selon Tatien, *Orat. adversus Græcos,* n. 7, *ibid.,* col. 820, 821, le Verbe de Dieu a créé les anges avant les hommes; il a créé les uns et les autres libres. Devenus mauvais, les démons sont punis de leur malice; ils ne sont donc pas nécessairement mauvais. Les hommes ont suivi un des mauvais anges, le plus rusé et qui est plus ancien qu'eux, et malgré la loi de Dieu, ils l'ont pris pour Dieu. L'homme, fait à l'image de Dieu, est devenu mortel, l'esprit supérieur à lui (c'est-à-dire l'image de Dieu, cf. n. 12, col. 829), qui est en lui, s'éloignant de lui. Le démon, qui était avant l'homme, a manifesté son existence par la faute qu'il a fait commettre. Tatien semble dire que le démon, qui était protogène relativement à l'homme, a montré sa malice en faisant pécher l'homme : ce qui signifierait que le démon avait péché déjà avant la tentation de l'humanité, sans que rien n'indique la nature de son péché. Ceux qui ont imité la folie du démon sont devenus l'armée des démons et ont été livrés à la folie par leur propre volonté. Les démons ont été l'occasion de la chute des hommes. Comment? Par l'invention de l'astrologie. Les démons ont montré aux hommes quelle était la position des astres, et de cette connaissance les hommes ont conclu à l'existence du destin, n. 8, 9, col. 822, 824. Jupiter est le chef des démons. Au lieu d'adorer les démons qui se trompent, les chrétiens adorent Dieu qui ne se trompe pas, n. 9, col. 825. Quant à la nature des démons, c'étaient des êtres composés de matière et d'esprit. Les uns se sont portés vers la matière la plus pure, les autres vers la plus vile, à laquelle ils ont conformé leur vie. Les Grecs adorent ceux qui se sont

écartés du bon ordre. Insensés et animés de vaine gloire, rompant tout frein, ils se sont efforcés d'être des voleurs de la divinité, λησταὶ θεότητος (ils se sont fait passer pour *dieux*). Le Seigneur a permis qu'ils trompent les hommes jusqu'à la fin du monde et jusqu'au jugement dernier. Quiconque, bien qu'il ait été attaqué par les démons, a gardé la connaissance parfaite de Dieu, recevra au jugement un meilleur témoignage, parce qu'il a lutté, n. 12, col. 832. Les erreurs des païens sont des stratagèmes des démons, col. 833. Les démons ont subjugué les Grecs et les ont dominés, comme un voleur se met à la tête de ses pareils. Parvenus à une plus grande malice, ils ont trompé les âmes. Ils ne meurent pas, puisqu'ils sont sans chair; mais, tout en vivant, ils connaissent la mort. Ils meurent, lorsqu'ils apprennent à leurs sectateurs à pécher. Parce qu'ils ne meurent pas réellement comme les hommes, ils auront à subir un plus fort supplice : ils n'auront pas la vie éternelle, mais ils subiront la mort dans leur immortalité. Ils pèchent plus que les hommes, parce qu'ils vivent plus longtemps, n. 14, col. 836, 837. D'autre part, les démons, qui commandent aux hommes, ne sont pas les âmes des hommes. L'homme, après sa mort, n'a pas plus de puissance que de son vivant. C'est par malice qu'ils poursuivent les hommes, les pervertissent et les portent au mal par de fausses manœuvres très variées. Ils sont vus parfois par les psychiques, et ils se montrent souvent sous des apparences humaines, soit afin d'être tenus pour quelque chose, soit pour que leurs amis, mal inspirés par eux, puissent nuire aux autres, soit pour amener ceux qui leur ressemblent à les honorer. S'ils le pouvaient, ils pervertiraient le ciel avec les autres créatures. Ne le pouvant pas, ils attaquent la matière qui leur est semblable et inférieure. Pour les vaincre, il faut donc répudier la matière. Ils s'attribuent les causes de nos maladies; parfois, ils frappent notre corps par malice. Mais atteints par la vertu de Dieu, ils s'en vont épouvantés, et le malade est guéri, n. 16, col. 840, 841. Ils promettent en vain de rendre la santé par des moyens magiques; ils joignent de bons remèdes aux mauvais, ils trompent et ne guérissent personne, n. 17, 18, col. 841, 844. Ils flattent les passions par leurs œuvres et leurs prédictions, n. 19, col. 849. Ils ont été exclus du ciel, n. 20, col. 852. Tatien, en se convertissant, a compris qu'il était délivré de beaucoup de princes et de tyrans, n. 29, col. 868.

Athénagore, *Legatio pro christianis,* n. 23, 24, *ibid.*, col. 941, 944, 945, 948, compare la doctrine des païens sur les démons à celle des chrétiens. Les païens admettent l'existence de dieux bons et de dieux mauvais, et ils appellent démons ceux qui agissent par le moyen des idoles. Thalès le premier a distingué Dieu, les démons, les héros : les démons sont de nature spirituelle, οὐσιας νοεῖ ψυχικὰς; les héros sont des âmes séparées des corps. Platon a refusé de se prononcer sur les démons. Les chrétiens reconnaissent en dehors du Père, du Fils et du Saint-Esprit, d'autres δυνάμεις, περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς. Une de ces puissances est ἀντίθεον, adverse de Dieu, non pas, comme l'a dit Empédocle, comme la nuit l'est au jour, mais parce qu'au bien de Dieu, qui coexiste en elle, s'est ajoutée une propriété, comme la couleur s'ajoute au corps, qui la rend contraire à Dieu. Cet esprit, ennemi de Dieu, a été fait par Dieu comme les autres anges, et il avait été chargé de veiller à la matière et aux choses matérielles. Dieu, en effet, avait créé les anges pour gouverner toutes choses. Il y en a de bons et de mauvais. Tandis que les uns ont persévéré librement dans la charge que Dieu leur avait confiée, d'autres ont abusé et de leur nature et de leur charge. Ces données sont conformes à celles du Livre des jubilés. En particulier, le prince de la nature et des choses de la nature, et ceux qui étaient établis sur le premier firmament (Athénagore expose ce qu'ont dit les *prophètes;* évidemment Hénoch) sont déchus. Le prince a été négligent et coupable dans l'administration de sa charge; les autres ont été attirés par les femmes et dominés par l'amour charnel. D'eux sont nés les géants, dont les poètes ont parlé. Ces anges, tombés du ciel, vivent dans l'air et sur terre et ne peuvent pas s'élever au ciel. Les âmes des géants, qui errent autour du monde, sont des démons, et ils excitent des troubles. Les géants sont démons par la nature et la constitution qu'ils ont tirée de leur origine; les anges tombés sont démons en raison des passions qu'ils ont ressenties. Le principe de la matière agit, on le voit par ses actes, à l'encontre du bien de Dieu. Euripide et Aristote l'ont dit. Parce que les démons produisent des troubles, quelques hommes irréfléchis ont nié l'ordre du monde, n. 25, col. 948-949. Les démons favorisent l'idolâtrie; ils s'attachent au sang des victimes et le lèchent. Les dieux, dont les noms sont donnés aux idoles, furent des hommes. Les démons ont pris leurs noms pour les donner aux idoles. Leurs actes montrent leur malice. Ils agissent par le moyen des statues; ils ne sont pas ceux à qui on dresse des statues, n. 26, col. 949, 951. Cf. n. 28, 29, col. 953-957, où Athénagore prouve que les dieux étaient des hommes. Les démons emploient des artifices pour faire croire qu'ils opèrent des guérisons, n. 27, col. 952.

Pour saint Théophile d'Antioche, les dieux sont aussi des hommes morts; on le voit par ce qu'on raconte de leurs générations. *Ad Autolyc.*, l. I, n. 9; l. II, n. 2, *ibid.*, col. 1037, 1049. Au sujet de la chute de l'homme et du rôle du serpent tentateur, il se borne à citer le récit biblique, l. II, n. 21, col. 1084-1085. Il dit un peu plus loin que Dieu avait prévu que la multitude des dieux, qui n'existent pas, serait introduite dans le monde par le serpent. Celui-ci a répandu l'erreur polythéiste, en disant à Ève : « Vous serez comme des dieux. » Ève fut trompée par le serpent. Le démon est donc la cause du mal; il est Satan, puisqu'il parlait par le serpent. Il est aussi nommé le dragon, parce qu'il s'est éloigné de Dieu par la fuite. Il avait été ange dès le commencement. Il y aurait beaucoup à dire sur lui; Théophile l'a fait ailleurs, n. 25, col. 1096, 1097. Lorsqu'il parle du déluge, l. III, n. 18, 19, col. 1145, il ne dit rien de sa cause morale et de la corruption qui l'a amené.

Sans vouloir trancher ici la date de l'*Octavius,* ni la patrie de son auteur, Minucius Félix, nous joindrons son témoignage sur les démons à celui des apologistes du IIe siècle. Traitant des augures, qui sont menteurs, il parle des esprits trompeurs, vagabonds, dégradés de leur vigueur céleste par les fautes et les passions terrestres. Ayant perdu la simplicité de leur nature et chargés de vices, ils cherchent, pour se consoler de leurs malheurs, à perdre les autres, et séparés eux-mêmes de Dieu, à en éloigner les autres par de faux actes de religion. Les poètes les appellent démons, les philosophes en parlent, Socrate en avait un spécial, les mages font par eux leurs prestiges. *Octavius,* 26, *P. L.,* t. III, col. 321-323. Ces esprits impurs se cachent sous les statues et les images des dieux païens. Ils agissent par leur intermédiaire, trompent leurs sectateurs, mais fuient les chrétiens. *Ibid.,* 27, col. 323-327. Minucius Félix dépend évidemment de la tradition du livre d'Hénoch pour ce qui concerne l'origine et la nature des démons.

3° *Les hérétiques du IIe siècle.* — Les gnostiques ont fait entrer des anges bons et mauvais, ou, au moins, un principe du mal, dans les séries de leurs Éons. Leurs doctrines s'écartent tellement de l'Écriture et du sentiment commun des chrétiens qu'il est inutile de les exposer : elles ne nous apprendraient rien sur les démons. Plusieurs faisaient de Satan le principe du mal. Héracléon disait que le diable n'était pas libre, et

au rapport d'Origène, *In Joa.*, tom. XX, n. 22, *P. Gt.*, t. XIV, col. 637, 640, qu'il était plus malheureux que blâmable, puisqu'il était porté au mal et menteur de sa nature. Dans un passage de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, cité par Origène, *In Joa.*, tom. XIII, n. 59, *ibid.*, col. 516, Héracléon reconnaissait dans le serviteur du centenier les anges du créateur du monde, par conséquent des esprits mauvais, Satan et ses anges, et il se demandait à leur sujet si quelques-uns seront sauvés, il s'agit de ceux qui sont descendus vers les femmes. Ainsi Héracléon admettait la faute charnelle de quelques anges et il posait la question de la possibilité de leur salut. Cf. *P. G.*, t. VII, col. 1316; Brooke, *The fragments of Heracleon,* dans *Textes and Studies,* Cambridge, 1891, t. I, n. 4, p. 93.

4° *Saint Irénée.* — L'évêque de Lyon parle souvent de l'apostasie des anges transgresseurs. *Cont. hær.*, l. I, c. X, n. 3, *P. G.*, t. VII, col. 556. Il distingue le serpent maudit et les anges apostats, pour qui a été préparé le feu éternel, quoique ce feu ait été surtout préparé pour le séducteur, qui a été cause de la chute de l'homme, l. III, c. XXIII, n. 3, col. 963. Adam a été séduit sous prétexte d'immortalité, n. 5, col. 963. Le serpent a persuadé l'homme, l'a rendu transgresseur, *initium et materiam suæ apostasiæ habens hominem,* n. 8, col. 965. Ces mots obscurs veulent-ils dire que Satan a péché, en faisant pécher l'homme? D'autres passages en préciseront le sens. Le serpent est l'ange apostat et ennemi, qui sème l'ivraie dans le champ du père de famille; il a jalousé la créature de Dieu et il a cherché à la faire l'ennemie de Dieu. C'est pourquoi Dieu l'a séparé de lui et a reporté sur le serpent l'inimitié de l'homme, l. IV, c. XL, n. 1, 2, col. 1113-1114. Les anges du diable sont réservés au feu éternel, et tous ceux qui sont séparés de Dieu appartiennent à ce prince de la transgression. Le diable est une créature de Dieu comme les autres anges. Il a été pour lui-même et pour les autres cause de séparation d'avec Dieu. Aussi l'Écriture appelle-t-elle fils du diable et anges mauvais ceux qui persévèrent dans l'apostasie, c. XLI, n. 1, 2, col. 1115. Le serpent s'est montré l'ennemi de Dieu. Son nom de Satan est un mot hébreu qui veut dire apostat. Après qu'il eut persuadé à l'homme de transgresser le précepte de son créateur, il a eu l'homme sous sa puissance, l. V, c. XXI, n. 2, 3, col. 1181, 1182. Le diable, qui est un ange apostat, a séduit l'homme, l'a détourné d'obéir au précepte de Dieu et l'a poussé à l'adorer lui-même comme Dieu. C'est un des anges préposés sur l'air, comme dit saint Paul. Eph., II, 2. *Invidens homini, apostata a divina factus est lege; invidia enim aliena est a Deo.* Son apostasie a passé à l'homme. Il a envié la vie du Verbe qui venait sauver l'homme. C'est pourquoi le Verbe a donné à l'homme le pouvoir de fouler aux pieds les serpents, à cause de l'apostasie à laquelle le serpent l'a porté, l. V, c. XXIV, n. 3, 4, col. 1188. Le feu éternel est préparé pour tous les apostats. A l'origine, le diable a séduit l'homme par le serpent, *quasi latens Deum.* Après avoir cité la parole de saint Justin, suivant laquelle Satan ne connaissait pas sa condamnation avant l'avènement de Jésus, saint Irénée développe cette pensée. Par les discours de Jésus et des apôtres, Satan a appris manifestement que le feu éternel lui était préparé, parce qu'il s'était éloigné de Dieu, comme il l'était pour tous ceux qui ne feraient pas pénitence et persévéreraient dans l'apostasie. Par suite, il impute à Dieu lui-même, et pas à sa volonté propre, la faute de son apostasie, l. V, c. XXVI, n. 2, col. 1194, 1195. C'est donc bien par envie que, selon saint Irénée, Satan a fait pécher l'homme. Toutefois l'objet de sa jalousie n'a pas été le pouvoir que Dieu avait donné à Adam sur la terre, mais l'amour que le Verbe manifestait à l'humanité, en voulant la sauver. Sa jalousie a donc précédé la tentation de l'homme; elle est la cause de sa propre apostasie, mais aussi celle de l'apostasie d'Adam, puisque la séduction de l'homme a suivi l'apostasie de Satan. Devenu Satan, le diable s'est servi du serpent pour tromper l'humanité.

Quant aux anges apostats, dont Satan est le prince, ce sont des anges déchus qui sont tombés sur terre pour le jugement. Hénoch leur a été envoyé comme ministre et comme prophète, l. IV, c. XVI, n. 2, col. 1016. Saint Irénée semble attribuer leur apostasie à leurs relations coupables avec des femmes. Il dit seulement, il est vrai, que Dieu, au temps de Noé, amena le déluge sur la terre pour détruire la race mauvaise d'hommes qui vivaient alors et qui ne faisaient aucun fruit pour lui, *cum angeli transgressores commixti fuissent eis,* l. IV, c. XXXVI, n. 4 col. 1093. En réalité, l'évêque de Lyon affirme seulement la présence des anges transgresseurs parmi les hommes mauvais du temps de Noé; il ne dit rien de précis sur la nature de leur transgression. S'il fait allusion à leur péché charnel, on peut soutenir avec dom Massuet, diss. III, n. 103, *P. G.*, t. VII, col. 357-358, que cette faute n'a pas été la cause de leur chute, mais qu'elle est postérieure à leur apostasie, quoique la pensée reste obscure. Quoi qu'il en soit, saint Irénée, en parlant des anges transgresseurs, est le premier écrivain ecclésiastique qui vise le récit biblique et parle du déluge, bien qu'il y mêle des renseignements puisés au livre d'Hénoch. Les précédents, s'appuyant exclusivement sur cet apocryphe, ne parlaient ni du récit de la Genèse ni du déluge. Voir Massuet, diss. III, n. 106, 108, *P. G.*, t. VII, col. 363, 364-368. Dans son ouvrage Εἰς ἐπιδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρυγμάτος, récemment retrouvé dans une version arménienne, saint Irénée appelle les démons les ennemis du Fils : ce sont des anges, des archanges, des puissances et des trônes, qui ont abandonné la vérité. Karapet Ter-Mĕhĕrttschian et Erwand Ter-Minassiantz, *Des heiligen Irenaüs Schrift zum Erweise der apostolischen Verkundigung,* 85, dans *Texte und Untersuchungen* de Harnack, Leipzig, 1907, t. XXXI, fasc. 1er, p. 44-45, 63. Ce texte semble bien attribuer l'apostasie des anges à une autre cause qu'à leurs relations avec des femmes. En tout cas, il compte parmi les anges déchus des esprits ayant appartenu aux diverses classes d'anges fidèles à Dieu. Cf. *Cont. hær.*, l. II, c. XXX, col. 818. Voir t. I, col. 1206.

5° *Clément d'Alexandrie.* — Il distingue, lui aussi, le serpent séducteur des anges déchus. Le serpent a déformé l'esprit de l'homme par le désir de la gloire. *Pæd.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 562. Il a appris à l'homme la volupté. *Coh. ad Græcos,* c. XI, col. 228. Le diable, dès qu'il a eu péché, n'a pu se convertir, parce qu'il a persévéré à pécher. *Adumbrationes in Epist. 1 Joa., P. G.*, t. IX, col. 738. Traitant de la volupté, Clément dit que les anges ont abandonné la beauté de Dieu pour la beauté qui se flétrit, et qu'ils sont descendus du ciel sur terre. Leur faute précède celle des Sichimites. *Pæd.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. VIII, col. 576. Il cite Jud., 5, 6, *ibid.*, c. VIII, col. 616. Au sujet de la continence, il dit encore que quelques anges incontinents ont été vaincus par la passion et sont descendus du ciel sur terre. *Strom.*, III, c. VII, col. 1161. Les anges, qui avaient un sort supérieur, ont déchu par la volupté et ont dévoilé aux femmes les secrets qu'ils devaient garder, et tout ce qu'ils connaissaient, tandis que les autres anges cachaient ces secrets, ou plutôt les réservaient pour l'avènement du Seigneur. De là, sont venues la connaissance de la providence et la révélation des choses sublimes. *Strom.*, V, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 24. Ils ont abandonné le ciel et les étoiles et sont devenus apostats. Ils habitent dans l'air ténébreux, proche de la terre. Ils ont perdu leur honneur, ont convoité des choses basses et ne peuvent se convertir. *Adumbratio-*

nes in Epist. Judæ, P. G., t. IX, col. 732. Clément est en cela tributaire du livre d'Hénoch. Les anges sont tombés à cause de la faiblesse de leur volonté. *Strom.,* VII, c. VII, col. 465. Les philosophes ont appelé le diable le prince des démons. *Strom.,* V, c. XIV, col. 136. Si les démons sont des dieux, chaque ville a les siens. *Coh. ad Græcos,* c. II, *P. G.,* t. VIII, col. 121. Saint Paul a dit qu'il fallait s'abstenir des viandes immolées, parce qu'elles sont offertes aux démons. *Pæd.,* l. II, c. I, col. 392. On a cru que les âmes des morts étaient des démons. *Strom.,* VI, c. III, *P. G.,* t. IX, col. 249. Le feu éternel est préparé au diable et à ses anges. *Coh. ad Græcos,* c. IX, *P. G.,* t. VIII, col. 193. Quand nous sommes délivrés du péché, nous sommes séparés de la conversation du diable. *Ibid.* Barnabé, qu'il cite, a bien dit que les pécheurs font les œuvres du diable, mais il n'a pas dit que les esprits habitent dans l'âme du pécheur. *Strom.,* II, c. XX, col. 1060. Les pestes, les grêles, les tempêtes et choses semblables ne viennent pas seulement de troubles matériels; ils sont produits habituellement par les mauvais anges. *Strom.,* VI, c. III, *P. G.,* t. IX, col. 248. Voir t. I, col. 1196; t. III, col. 156, 187. Si les *Eclogæ propheticæ* sont de Clément, il y dit que les démons avaient cru que Salomon était le Messie. Quand ils l'ont vu pécher, ils ont su clairement qu'il ne l'était pas. Les démons savaient tous que le Messie devait ressusciter des morts. Hénoch dit aussi que les anges transgresseurs ont appris aux hommes l'astronomie, la divination et les autres arts, 53, *P. G.,* t. IX, col. 724.

6° *L'Église d'Afrique.* — De Carthage, nous avons les écrits de Tertullien et de saint Cyprien.

Selon Tertullien, l'existence de substances spirituelles ou démons a été admise par les philosophes. Socrate avait eu dès l'enfance un démon familier, Platon n'a pas nié l'existence des démons. Les poètes en parlent et le peuple, par ses imprécations, maudit Satan. Mais il y a deux catégories d'anges corrompus : l'une, plus corrompue, dont l'Écriture nomme le prince et dont l'activité est entièrement employée à la perte des hommes, et l'autre, qui est moins corrompue et qui est née d'eux. Les magiciens ont recours aux démons qui rendent des oracles et sont adorés dans les dieux du paganisme. *Apologet.,* 22, 23, *P. L.,* t. I, col. 404-416. Les génies sont aussi des démons. *Ibid.,* 32, col. 447-448. Cf. *De anima,* 39, *P. L.,* t. II, col. 718. Du reste, l'existence des démons est sentie par l'âme en raison des maux qu'ils produisent. On maudit Satan; on l'appelle ange de malice, ouvrier d'erreur, celui qui a jeté le trouble dans le monde. A l'origine, en effet, l'homme a été trompé par lui et condamné à mourir en punition de la désobéissance que Satan lui a fait faire. *De testimonio animæ,* 3, *P. L.,* t. I, col. 612-613. Le diable n'est pas toutefois le créateur du monde, comme le prétendait Marcion; c'est un archange menteur. *Adv. Marcion.,* l. V, c. XVIII, *P. L.,* t. II, col. 518-519. D'autre part, Dieu n'est pas le créateur du diable. Dieu a fait un ange; il n'a pas fait le diable. Celui-ci s'est fait lui-même, en s'éloignant de Dieu. Par malice, il a menti et a trompé l'homme; il a diffamé Dieu. Satan est un archange, le plus élevé des anges et le plus sage de tous, c'est le prince de Tyr, Ezech., XXVIII, 12, tombé du ciel; il est l'auteur du péché; mais il est puni par le moyen des hommes qu'il a vaincus. Il a lésé l'homme, *et ex illo deliquit, ex quo delictum seminavit.* Sa faute semblerait avoir existé du jour où il a fait pécher l'homme. *Ibid.,* l. II, c. X, col. 296-297. Tout a été changé par le diable. *De corona,* 6, *ibid.,* col. 84. Si Dieu est *optimus,* le diable est *pessimus;* tout le mal vient de lui. Le mal a son origine dans l'impatience du diable : il supporta impatiemment que Dieu ait fait l'homme à son image; il en conçut de la douleur, de l'envie, et il a trompé l'homme. Tertullien ne veut pas rechercher s'il a été mauvais avant d'être impatient, ou s'il a été mauvais et impatient simultanément ou séparément. Ce qui est certain, c'est qu'il a péché le premier et qu'il a profité de son expérience pour faire pécher l'homme. *De patientia,* 5, *P. L.,* t. I, col. 1256-1257. Aussi Tertullien appelle-t-il le diable *æmulus,* le jaloux. *De pœnitentia,* 5, *ibid.,* col. 1235; *De anima,* 20, *P. L.,* t. II, col. 683. Il le dit : *Noster ob divortium æmulus et ob Dei gratiam invidus.* Il fait persécuter les chrétiens par les païens; mais il est soumis aux chrétiens. *Apologet.,* 27, *P. L.,* t. I, col. 435. La persécution vient du diable, mais par la permission de Dieu, pour éprouver les chrétiens. *De fuga,* 2, *P. L.,* t. II, col. 104-106. Il a envié Notre-Seigneur et l'a tenté. *De patientia,* 16, *P. L.,* t. I, col. 1285-1287. Les hérésies viennent du diable. *De præscript.,* 40, *P. L.,* t. II, col. 54-55. Satan se change parfois en ange de lumière, *Adv. Marcion.,* l. V, c. XII, *ibid.,* col. 502; mais, alors même, il ne perd pas sa nature corrompue. *De resurrectione,* 55, *ibid.,* col. 677.

C'est au livre d'Hénoch, qu'il tient pour canonique, que Tertullien emprunte le récit de la chute des anges. Ils se sont précipités du ciel sur les filles des hommes. Pour leur donner la beauté qu'elles n'avaient pas, ils leur révélèrent les secrets de la nature, l'art de la parure, les autres arts et l'astrologie. Nous les jugerons; nous renonçons à eux, au baptême. Ils ont abandonné le ciel pour contracter un mariage charnel. *De cultu fæminarum,* l. I, 2-4, *P. L.,* t. I, col. 1305-1308. Ils ont été condamnés par Dieu pour cette faute. *Ibid.,* l. II, 10, col. 1328. Ces *desertores Dei, amatores fæminarum,* furent *proditores hujus curiositatis* (l'astrologie). D'eux vient aussi l'idolâtrie. C'est pourquoi ils ont été condamnés. Le ciel est interdit aux mathématiciens comme à leurs anges : la même peine d'exil est appliquée aux maîtres et aux disciples. *De idololatria,* 9, *ibid.,* col. 671. Les femmes doivent être voilées *propter angelos,* a dit saint Paul, I Cor., XI, 8, 10, parce que *angeli propter filias hominum desciverunt a Deo.* Ici, Tertullien se réfère au texte de la Genèse, VI, 2, et de l'expression : « filles des hommes », il conclut que les anges aimèrent des filles vierges, encore chez leurs parents, et des veuves, mais pas des femmes mariées. *De oratione,* 22, *ibid.,* col. 1186-1187; *De virginibus velandis,* 7, *P. L.,* t. II, col. 899. Voir t. I, col. 1195-1196.

Satan et ses anges ont rempli le siècle : il y a des idoles partout. Vénus et Bacchus sont deux démons. Les démons sont dans les idoles, dans les théâtres, au cirque, qui sont les pompes du diable. *De spectaculis,* 7, 8, 10, 12, 26, *P. L.,* t. I, col. 639, 640, 643, 645, 657. Dans le paganisme et le mithriacisme, ils ont imité le christianisme. *De præscript.,* 40, *P. L.,* t. II, col. 54; *De corona,* 15, *ibid.,* col. 102; *Ad uxorem,* l. I, 6, 7, *P. L.,* t. I, col. 1284. Les songes viennent souvent des démons. *De anima,* 47, *P. L.,* t. II, col. 731-732. Presque en chaque homme il y a un démon; aussi faut-il recourir aux exorcismes pour échapper à son influence. Les démons sont auteurs des prestiges des magiciens. *Ibid.,* 57, col. 748-750. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien,* Paris, 1905, p. 154, 156-161; J. Turmel, *Tertullien,* Paris, 1905, p. 123, 182-184, 188-189, 238-240.

Saint Cyprien a, sur la chute de Satan et des anges, les mêmes idées que Tertullien. Il faut toujours être prêt à repousser les tromperies du diable et à lutter contre lui. Le diable est trompeur par envie. L'exemple de nos premiers parents le montre. *Inter initia statim mundus et periit primus et perdidit. Ille angelica majestate subnixus, ille cælo acceptus erat et charus, postquam hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zelum malivolo livore prorupit, non prius alterum dejiciens instinctu zelo quam ipse zelo*

ante dejectus, captivus antequam capiens, perditus antequam perdens... ipse quoque id quod prius erat amisit. Et en preuve, saint Cyprien cite Sap., II, 24. *De zelo et livore,* 3, 4, *P. L.,* t. IV, col. 640; édit. Hartel, Vienne, 1868, t. I, p. 299. Dès le commencement du monde, il a trompé l'homme, en mentant et en le flattant; il a tenté Notre-Seigneur, et il se cache encore, le vieux serpent, pour tromper les chrétiens. *De catholicæ Ecclesiæ unitate,* 1, édit. Hartel, t. I, p. 209-210. *Ab initio mundi fallax, semper et mendax, mentitur ut fallat,* etc. Suit la description de ses ruses. *Epist.,* XLIII, 6, Vienne, 1871, t. II, p. 596. Tous les jours, il faut combattre avec lui. *De mortalitate,* 4, t. I, p. 299. Ailleurs encore, saint Cyprien parle des tentations diaboliques, qui n'ont lieu qu'avec la permission de Dieu et auxquelles les chrétiens peuvent résister victorieusement. Si le diable a péché par jalousie à l'égard de l'homme, les mauvais anges ont péché par luxure. Ces anges pécheurs et apostats ont, en effet, enseigné aux femmes à se farder et à se friser. *quando, ad terrena contagia devoluti, a cælesti vigore recesserunt. De habitu virginis,* 14, *P. L.,* t. IV, col. 453-454. Ces détails viennent du livre d'Hénoch.

7° *A Rome, saint Hippolyte.* — Caius avait interprété Apoc., XX, 2, 3, en ce sens que Satan est déjà lié, puisque le Christ est allé à la maison du fort, l'a enchaîné et lui a enlevé ses instruments de ruine. Matth., XII, 29. Il est lié pour mille ans, après lesquels il sera délié pour tromper les peuples. Saint Hippolyte résolut cette objection de l'hérétique. Il montra par des textes de l'Évangile que Satan n'est pas encore lié, puisqu'il trompe les chrétiens et persécute les hommes. Jésus a recommandé de prier pour être délivré du malin. Il faut combattre avec les puissances mauvaises. Eph., VI, 12. Il sème l'ivraie dans le champ du père de famille. Matth., XIII, 19. A la fin des temps seulement, le diable sera lié et jeté dans l'abîme selon Isaïe, XXVI, 10. Les mille ans de l'Apocalypse ne sont pas à prendre comme un nombre exact; ils désignent le règne éternel du Christ, pendant lequel le diable sera lié et puni dans les flammes de l'enfer avec tous ses adeptes. *Capita adversus Caium,* frag. V ou VII, publiés par Gwynn, dans *Hermathena,* 1888, t. VI, p. 415-416; cf. p. 402-404; Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons,* Erlangen et Leipzig, 1892, t. II, p. 978-980; Harnack, dans *Texte und Unters.,* 1890, t. VI, fasc. 3, p. 125-126; Achelis, *Hippolytus,* Leipzig, 1897, t. I, p. 246-247; cf. fragment vieux-slave, *ibid.,* p. 238; d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte,* Paris, 1906, p. 199. Pour saint Hippolyte, l'enfer, ou le lac de feu inextinguible, était vide encore, préparé seulement pour que les démons et les méchants y soient torturés dans les flammes pendant l'éternité. A. d'Alès, p. 200-201.

8° *Origène.* — A Alexandrie, Origène inaugure, au sujet des démons, une voie nouvelle qui, pour une part, aura du succès. Il rejette décidément les rêveries du livre d'Hénoch, prouve l'existence des esprits mauvais par de nombreux textes de l'Écriture, mais il imagine des explications personnelles sur la chute de ces esprits et la possibilité de leur conversion finale. Il traite *ex professo* des anges mauvais, qui sont punis, parce qu'ils ont mal agi, au début de son *De principiis,* l. I, c. V, n. 2-5, *P. G.,* t. XI, col. 157-165. Il étudie d'abord les différents noms qu'ils ont dans l'Écriture, et il ne se prononce pas sur la question de savoir si le prince du monde est le même ou un autre que le diable, et si les principautés du siècle, qui ont une sagesse de destruction, sont les princes avec qui nous devons lutter. Dieu est le créateur de tous; il ne les a pas fait mauvais; il a créé des esprits qui pouvaient devenir mauvais et qui le sont devenus par abus de leur liberté. Pervertis, ils sont descendus de leur condition première, et la cause éloignée de leur malice est dans leur propre volonté. Après avoir prouvé leur existence par l'Écriture, Origène ajoutera les raisonnements qui lui paraîtront les meilleurs. Il cite de nombreux passages de l'Écriture: le prince de Tyr, ange chargé des Tyriens, mais déchu, Ezech., XXVIII, 11-19; Lucifer, Is., XIV, 12; le malin, I Joa., V, 19; le dragon pris à l'hameçon. Job, XL, 20. Ces esprits ne sont pas mauvais par nature; ils n'ont pas été créés tels; ils sont venus du mieux au pire et se sont tournés vers le mal. Origène ne leur attribue aucun péché spécial; il se borne à exposer son hypothèse de la déchéance inévitable et graduelle des substances spirituelles, en dehors de la seule indéfectibilité de Dieu. Sur la théorie de la chute graduelle de toutes les natures créées, cf. Prat, *Origène,* Paris, 1907, p. 82-86. Voir t. I, col. 1203. Un peu plus loin, il expose qu'ils seront rétablis dans leur premier état, l. I, c. VI, n. 2, 3, col. 168-169. Le diable lui-même n'a pas été incapable de faire le bien; les prophètes précédemment cités le montrent. Il était bon, quand, dans le paradis, il était parmi les chérubins; il s'est porté tout entier vers le mal, l. I, c. VIII, n. 2, col. 178. Il ne peut maintenant revenir au bien; mais il y a des degrés dans les principautés mauvaises, et d'autres se convertiront, n. 4, col. 179-180. Origène revient plus loin sur la possibilité de la restauration finale des démons dans leur premier état, et après avoir laissé au lecteur le soin de conclure, il semble bien, en finissant, affirmer la possibilité de cette restauration, l. II, c. I, n. 21, col. 302. Cf. Prat, *op. cit.,* p. 106-107. Puis, il démontre de nouveau par l'Écriture l'existence des mauvais anges, chassés du ciel, l. III, c. II, n. 1, col. 303-305. Il accumule les textes : dans l'Ancien Testament, le serpent de la Genèse, le malin, chassé du ciel, Azazel, figuré par le bouc émissaire, Lev., XVI, 8, l'esprit mauvais de Saül, l'esprit de mensonge qui inspire les prophètes d'Achab, Satan qui pousse David à dénombrer son peuple, I Par., XXI, 11; Eccle., X, 4, la vision de Zacharie, III, 1, 2, le prince de Tyr, Lucifer, Satan du livre de Job; dans le Nouveau Testament, la tentation de Jésus, Satan qui pousse Judas à trahir son maître, et la nécessité de la lutte avec les principautés mauvaises, proclamée par saint Paul. S'il est dit que, à la fin des temps, Satan sera détruit par Jésus-Christ, cela ne signifie pas qu'il cessera d'exister, mais qu'il ne sera plus ennemi. Par là, Origène semble penser que même Satan pourra être replacé dans son premier état, car il n'y a rien d'incurable ni rien d'impossible, l. III, c. VI, n. 5, col. 338.

Origène a traité encore *ex professo* des mauvais anges dans sa réfutation de Celse. Il a remarqué, d'abord, que démon est un nom commun, appliqué le plus souvent aux mauvais anges, qui n'ont pas de corps grossier. *Cont. Celsum,* l. V, n. 5, *P. G.,* t. XI, col. 1188. Celse avait prétendu que le Christ n'a pas été le premier ἄγγελος, envoyé par Dieu sur la terre. Il avait entendu parler de 60 ou 70 anges, qui, devenus mauvais, ont été enchaînés et subissent sous terre les peines de leurs fautes, et il savait que les sources chaudes sont leurs larmes, l. V, n. 52, col. 1261. Origène fait observer que ces renseignements proviennent du livre d'Hénoch, que Celse n'a pas lu et qui n'est pas tenu pour divin dans les Églises. De ce livre, Celse ne connaît que ce détail. Par bienveillance, Origène lui suggérerait un passage de la Genèse, VI, 2, qu'il n'a pas lu et qui à première vue pourrait s'interpréter dans le même sens. Mais sur ce point, Origène se réfère à un écrivain (Philon), qui a vu dans les filles des hommes une métaphore employée pour désigner les âmes désireuses de la vie humaine. Quelle que soit l'interprétation qu'on donne à l'expression « fils de Dieu », ce récit biblique ne fait rien au sujet. Le récit des 60 anges tombés n'est pas lu (comme Écriture), chez les chré-

tiens. Puis, Origène se moque agréablement des larmes de ces anges. Les larmes sont salées et les eaux chaudes sont douces. Faudra-t-il admettre que ces anges versent des larmes douces? N. 54, 55, col. 1268, 1269.

Quelques esprits sont liés pour des siècles à certains édifices ou à certains lieux soit par l'effet de la magie, soit à cause de leurs vices. L. VII, n. 5, col. 1428. Les démons commettent des fautes. Ils ont dévié de la voie qui conduit au bien, et se sont éloignés de Dieu. La magie cherche à empêcher leurs mauvaises actions. L. VII, n. 68, 69, col. 1517. Les anges devenus vicieux sont les anges du diable. Entre eux et les démons, il n'y a point de différence : ils sont tous mauvais. Celse prétendait à tort qu'ils sont les anges de Dieu. Qu'on prouve, si on le peut, qu'ils diffèrent des démons! Dieu n'est pas leur prince; selon les Écritures, leur prince est Beelzébub. Il ne faut pas se fier aux démons; il faut mourir plutôt que de leur offrir des sacrifices. Ils ne sont pas bienveillants pour les chrétiens; les anges veillent pour qu'ils ne leur nuisent pas. L. VIII, n. 25-27, col. 1553 sq. Les maux de la terre sont produits par eux, n. 31, col. 1564. L'âme d'un enfant païen est, dès la naissance, sous l'empire d'un démon. Il y a beaucoup de démons sur terre. Ils ont pouvoir sur les méchants, mais pas sur les chrétiens, armés de l'armure de Dieu, n. 34, col. 1568-1569. Ils sont vaincus par les martyrs, n. 44, col. 1581.

Satan avait été nommé par Celse. L. VI, n. 42, col. 1360. Origène expose par suite ce qu'il pense de lui. C'est le mauvais, qui a été chassé du ciel, le serpent tentateur, Azazel, figuré par le bouc émissaire, Bélial, le prince de Tyr et le roi de Babylone. Son nom signifie adversaire; il est l'adversaire du Fils de Dieu, n. 43, 44, col. 1364-1368.

Dans ses autres écrits, Origène parle encore, mais en passant, de Satan et des anges déchus. Le dragon a été créé avant l'homme. *In Joa.*, tom. I, n. 17, *P. G.*, t. XIV, col. 52. Il n'a pas été créé mauvais. *Ibid.*, tom. XII, n. 7, col. 136. Il a résisté à Dieu. Dan., X, 13. Il a abandonné son état, où il était sans tache et dans lequel il aurait persévéré, s'il l'eût voulu. *In Epist. ad Philem.*, *ibid.*, col. 1306. S'il est dit le prince de ce monde, ce n'est pas qu'il ait créé le monde; c'est que dans le monde il y a beaucoup de pécheurs. Aussi est-il le prince, le diable de la malice et de toute iniquité. Sa faute a été un péché d'orgueil; il s'est élevé dans les cieux et a voulu être semblable au Très-Haut. Origène, qui ne lui avait pas appliqué expressément les paroles du prince de Tyr, dans le *De principiis*, les met ici formellement dans sa bouche. *In Num.*, homil. XII, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 664, 665. Pécheur depuis le commencement du monde, il ne subit ni feu ni tourment en ce monde. *Selecta in Exod.*, *ibid.*, col. 292. A la fin de notre vie, le prince du siècle est comme un publicain, qui recherche ce qui lui revient en nous. *In Luc.*, homil. XXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 1862. Les démons sont de la même nature que les anges; la seule différence entre eux est celle qui existe entre un œil sain et un œil perdu. *In Joa.*, tom. XII, n. 20, *P. G.*, t. XIV, col. 625. Ils sont princes pour la ruine, sont exécrables, et on les invoque pour le mal, parce qu'ils sont mauvais, par prévarication toutefois et non par nature. *In Exod.*, homil. VIII, n. 2, *P. G.*, t. XII, col. 352. Ils ont encore leur libre arbitre, et il est nécessaire qu'ils l'aient, afin que les chrétiens puissent être éprouvés par leurs attaques. *In Num.*, homil. XIII, n. 5-7, *ibid.*, col. 673-675. Ils tendaient des pièges à tous. *In Matth.*, tom. XV, n. 5, *P. G.*, t. XIII, col. 1269. Origène pense cependant que quelques anges déchus, frappés de la puissance et de la divinité de Jésus, ont recouru à lui et l'ont prié en leur faveur. *In Joa.*, tom. XIII, n. 58, *P. G.*, t. XIV, col. 512. Mais les démons se faisaient généralement passer pour les faux dieux du paganisme. *In Exod.*, homil. VI, n. 5, *P. G.*, t. XII, col. 335. Ils restent auprès des idoles, car ils ne sont pas encore jugés. Leur unique punition consiste à voir les idolâtres se convertir au christianisme, et les chrétiens qu'ils tentent pratiquer la vertu. *In Num.*, homil. XXVIII, n. 8, *ibid.*, col. 789, 790. Le lieu qu'ils occupent est l'air épais qui entoure la terre. Quelques-uns croient qu'ils ont besoin d'aliments. Origène pense qu'ils se repaissent de l'odeur des sacrifices. *Exhortatio ad martyr.*, n. 45, *P. G.*, t. XI, col. 621, 624. Cf. *Cont. Celsum*, l. III, n. 28, 36; l. IV, n. 32; l. VII, n. 5, 6, 35, 56, 64; l. VIII, n. 60, 61, *ibid.*, col. 956, 965, 1070, 1428, 1429, 1489, 1501, 1512, 1608, 1609. Voir Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. V, n. 30, *P. G.*, t. XVII, col. 892-893. Les démons ne sont pas punis en ce monde; les supplices leur sont réservés pour l'avenir. *In Exod.*, homil. IX, n. 6, *P. G.*, t. XII, col. 359-360. Ils périront et leur empire sera détruit, quand nos corps ressusciteront à la vie. *In librum Jesu Nave*, homil. VIII, n. 4, col. 866-867; *In Matth.*, tom. XIII, n. 9, *P. G.*, t. XIII, col. 1116-1120. Il n'est pas permis d'adjurer les démons; c'est une coutume judaïque. *In Matth. comment. series*, n. 110, *ibid.*, col. 1269.

9° *Jules l'Africain.* — Ce contemporain d'Origène, dans un fragment de sa *Chronographia*, qui nous a été conservé par Georges le Syncelle, a donné une interprétation, qu'Origène n'avait pas su trouver, des fils de Dieu de Gen., VI, 2. Son texte contenait la leçon : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ; mais il lisait dans quelques manuscrits : υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Par ces fils de Dieu, il entendait les fils de Seth, ainsi nommés, parce que leur race n'a donné jusqu'à Jésus-Christ que des justes. Les filles des hommes étaient de la race de Caïn, si éloignée de Dieu et si dépravée. Il ajoutait toutefois que les « anges de Dieu », si on gardait cette leçon, ne pouvaient être que les mauvais anges, qui apprirent aux femmes le mouvement des astres, les nombres, les choses élevées et les arts, et qui furent les pères des géants, ensevelis par le déluge. *P. G.*, t. X, col. 65. Sa première interprétation devait peu à peu faire disparaître la seconde.

10° Celle-ci pourtant avait pénétré jusqu'en Syrie, et Bardesane écrivait dans *Le livre des lois du pays* : « Nous comprenons que si les anges n'avaient pas eu aussi le libre arbitre, ils n'auraient pas eu commerce avec les filles des hommes, n'auraient pas péché et ne seraient pas tombés de leur place. » F. Nau, *Bardesane l'astrologue*, Paris, 1899, p. 31. — Les apocryphes clémentins, dont les sources sont syriennes et dont la rédaction n'est que du IIIe siècle, voir t. III, col. 213, connaissent la faute charnelle des anges qu'ils rattachent très explicitement au déluge. Dans les Récognitions, IV, 26, 27, *P. G.*, t. I, col. 1325-1326, on attribue à ces anges déchus l'origine de l'idolâtrie, la connaissance des arts, la magie et la perversité humaine, qui a été punie par le déluge. Dans les Homélies, VIII, 12-19, *P. G.*, t. II, col. 232-237, on nous apprend que les esprits, qui vivent dans l'air, ne peuvent plus remonter au ciel. Ils enseignèrent aux hommes les arts et l'ornementation. Les géants, qu'ils engendrèrent, sont des anges inférieurs, qui mangent du sang. Ils furent les premiers à manger de la chair, et leurs crimes furent la cause morale du déluge. — Dans les Actes de saint Thomas, œuvre gnostique du IIIe siècle, l'union des anges avec les femmes est aussi rapportée. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig, 1851, p. 218; M. Bonnet, *Acta Philippi et Acta Thomæ*, 30, Leipzig, 1903, p. 149. — Zosime de Panopolis racontait aussi la chute des anges et la révélation des secrets aux femmes d'après les Écritures anciennes et divines, c'est-à-dire d'après le livre d'Hénoch et le récit de la Genèse. Fragment cité par Georges le Syncelle, *Chronographia*, édit. Dindorf, 1829, t. I, p. 24.

11° Le plus ancien commentateur latin de l'Apocalypse, dont l'ouvrage nous soit parvenu et qui est de la

fin du IIIe siècle, saint Victorin de Pettau, nous fournit quelques traits nouveaux sur le diable et les démons. Malheureusement, le texte original de son commentaire ne nous est pas encore entièrement connu, et il faudra attendre l'édition de M. Haussleiter dans le *Corpus* de Vienne pour être parfaitement renseigné. On en connaît deux recensions, dont la plus courte est une revision faite par saint Jérôme à l'aide de Ticonius, et dont la plus longue est un remaniement de la précédente (on la trouve *P. L.*, t. v). Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 198-199; Id., *Geschichte der altkirchlichen Litteratur, ibid.*, 1903, t. II, p. 595-597. Cependant, pour Victorin, le dragon de l'Apocalypse est celui qui *ab initio fuit homicida et omne genus humanum non tam debito mortis, verum etiam variis gladiis obitibusque oppressit.* Le tiers des étoiles, qu'il entraînera dans sa chute, indique le nombre des hommes qu'il séduira à la fin des temps. Dans sa revision saint Jérôme a ajouté : *Sed quod verius intelligi debeat angelorum sibi subditorum cum adhuc princeps esset, cum descenderet constitutione sua, tertiam partem seduxisse. Bibliotheca Patrum*, Lyon, 1677, t. III, p. 420; dom Férotin, *Apringius de Béja*, Paris, 1900, p. 49. Cf. *In Apocalypsin B. Joannis*, XII, 3, 4, *P. L.*, t. v, col. 336. Victorin était millénariste. Voir L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 566-573. Par conséquent, il entendait les mille ans, durant lesquels Satan doit être enchaîné, du règne de Jésus-Christ sur terre. Mais, selon le remaniement de saint Jérôme, les mille ans, durant lesquels Satan est lié, comprennent tout le temps qui s'écoule depuis l'avènement du Christ jusqu'à la fin des siècles; mille ans sont la partie pour le tout. En quoi consiste cet enchaînement de Satan? *Diabolus, exclusus a credentium cordibus, cœpit impios possidere, in quorum quotidie cæcis cordibus tanquam in abyssi profundo inclusus est.* Parce qu'il est scellé, il ne peut séduire ceux qui appartiennent à Jésus-Christ. Quand le nombre des saints (des vierges) sera complété, les hommes, séduits par le diable, entreront en même temps que lui dans l'étang de feu. *In Apocalypsin B. Joannis*, XX, 1-3, *P. L.*, t. v, col. 341-343. Pour saint Victorin, après le règne de mille ans, le diable sera délié pour l'époque de la persécution de l'Antéchrist; mais à l'avènement de Notre-Seigneur, il sera précipité avec ses anges dans l'enfer. Voir Haussleiter, *Der chiliatische Schlussabschnitt im echten Apokalypsekommentar des Bischofs Victorinus von Pettau*, dans *Theologisches Literaturblatt*, 1895, n. 17, p. 195-198.

II. Du IVe au VIe siècle. — Au IVe siècle, nous constaterons deux directions différentes, prises par les écrivains ecclésiastiques au sujet du diable et des démons : les uns, surtout en Occident, garderont les opinions de leurs prédécesseurs; les autres, d'abord en Orient, puis en Occident, expliqueront d'une manière nouvelle la chute de tous les mauvais esprits.

1° *Maintien des sentiments précédents.* — 1. *En Orient.* — Dans un fragment de son livre *De resurrectione*, qui nous a été conservé par saint Épiphane, *Hær.*, LXIV, n. 19, 21, *P. G.*, t. XLI, col. 1102, 1104, et par Photius, *Biblioth.*, cod. 234, *P. G.*, t. CIII, col. 1109, 1112, saint Méthode, évêque de Tyr, cite Athénagore, et admet que le diable a péché par envie contre l'homme. Quant aux démons, ils sont déchus par suite de leur concupiscence charnelle et de leur mariage avec les filles des hommes. Ils avaient été créés bons et libres, ils ont abusé de leur liberté. Dans un autre fragment, il dit que le diable a été un imposteur et a tendu des pièges à Adam. *Fragm.*, 7, 8, *P. G.*, t. XVIII, col. 293. Dans son *Convivium*, orat. VIII, c. X, il reconnaît le diable dans le dragon de l'Apocalypse. *Ibid.*, col. 152, 153.

Dans ses *Acta disputationis Archelai cum Manete*, que l'on rapporte à la première moitié du IVe siècle, Hégémonius traite de l'origine du diable et des démons : c'était un des points de doctrine, discutés entre Archélaüs et Manès. Celui-ci expliquait ainsi l'origine de la mort pour les hommes. Une belle vierge se montra aux princes, qui sont dans le firmament. Épris de sa beauté et enflammés d'amour, ils coururent après elle, afin de l'atteindre; mais elle disparut subitement. Alors le chef de ces princes produisit des nuées, en assez grand nombre pour couvrir le monde entier; le prince de la moisson répandit la famine et fit périr les hommes par des tremblements de terre. Beeson, *Hegemonius*, 9, Leipzig, 1906, p. 13-15. D'autre part, Manès prétendait que le prince des ténèbres était le créateur, 12, p. 19-20. A ces erreurs, Archélaüs opposa la doctrine chrétienne. Le diable a été homicide dès le commencement; c'est le semeur d'ivraie dans le champ du père de famille, Satan, l'auteur de tous les maux; il mange de la chair et du sang, 15, p. 24-25. Or, il n'est pas inengendré. Quel mal faisait-il avant la création? 18, p. 29. Que convoitait-il? Qu'enviait-il? 20, p. 31. Il n'a pas créé l'homme; il est tombé du ciel, 23, p. 35. Il a été créé libre, et il agit librement sur les hommes. Quelques anges ont désobéi aux ordres de Dieu et ont résisté à la volonté divine. L'un d'eux est tombé du ciel sur la terre comme la foudre. D'autres, attirés par un bonheur misérable, se sont unis aux filles des hommes; ils ont été affligés par le dragon et ont mérité de subir la peine du feu éternel. Le diable a cherché à les tromper, parce qu'ils étaient libres. Il n'est pas de la substance de Dieu, puisqu'il a prévariqué. Il est tombé, parce qu'il n'a pas observé les commandements de Dieu, et il est resté l'adversaire des préceptes divins, 36, p. 50-52. Il a trompé Adam et Ève, en les faisant désobéir, il est le père de tous les méchants, 37, p. 53. Les juges de la discussion estimèrent que la question de l'origine du diable avait été suffisamment débattue.

Un des dogmes que soutenait Marinus dans le *Dialogue d'Adamantius*, qui est de la fin du IVe siècle, était que le diable n'a pas été créé par Dieu. Adamantius déclara que le diable était bon d'abord, et non pas mauvais, mais que dès le commencement du monde, il envia l'homme et qu'il n'a pas cessé de l'envier. Van de Sande Bakhuysen, *Der Dialog des Adamantius*, sect. I, c. XXVII, Leipzig, 1901, p. 52. Il a été créé par Dieu; autrement, il y aurait deux principes, sect. II, c. I, VIII, p. 116, 126. Mais il a été mauvais dès l'origine du monde, et il a persuadé Ève de pécher. Dans l'Écriture, il est appelé Satan et le malin, c. II, p. 116. Il est jugé et condamné par Dieu, parce que, de bon qu'il était, il est devenu mauvais, en abusant de sa liberté, c. XI, p. 130.

Tout en rejetant le mariage des anges, *De hominis opificio*, c. XVII, *P. G.*, t. XLIV, col. 189, saint Grégoire de Nysse pense encore que Satan est tombé par envie. Les anges sont des êtres incorporels, opposés au bien, qui agissent au détriment de l'homme. Ils sont sortis d'eux-mêmes, de leur dignité primitive et se sont engagés dans la voie contraire au bien. L'apôtre les appelle les puissances souterraines et infernales; mais l'air, où ils vivent, est dit parfois souterrain et infernal. Quand les vices seront abolis, les anges mauvais seront rétablis dans leur premier état. *De anima et resurrectione, P. G.*, t. XLVI, col. 72. Ailleurs, saint Grégoire de Nysse dit encore que le Christ a fait du bien à celui qui a causé notre perte, et il ajoute que le mal disparaîtra un jour et que toute créature rendra grâce à Dieu. *Orat. catechet.*, c. XXVI, *P. G.*, t. XLV, col. 68. Le diable, lui aussi, est un πνεῦμα, γὰρ ἐστιν ἀσώματον, ἀλλὰ διὰ κακίαν τοῦ ὕψους ἀπέπεσεν. Par nature, il est exempt de la nécessité de boire et de manger. Avec ses anges, il ne cesse d'errer dans l'air jour

et nuit pour faire du mal. Ils tendent aux hommes des pièges de toute sorte, parce qu'ils sont jaloux des hommes qui sont unis à Dieu et qui parviendront au bonheur dont ils sont privés. *De pauperibus amandis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 456. Le diable est le malin, dont nous demandons, dans l'oraison dominicale, d'être délivrés. Il est Beelzébub, Mammon, le prince du monde, l'homicide dès le commencement, le père du mensonge, etc. *De oratione dominica*, orat. V, *P. G.*, t. XLIV, col. 1192. La cause de sa chute a été l'envie à l'égard de l'homme, confirmé par la bénédiction divine. Les dons surnaturels, faits par Dieu à Adam, ont été, pour l'adversaire, la source et l'excitation de l'envie; il a machiné des embûches pour empêcher la force divine d'agir dans l'humanité. Déchu à cause de la beauté de l'homme, il a trompé l'homme par l'attrait de la nourriture. *Orat. catechet.*, c. VI, XXVI, *P. G.*, t. XLV, col. 25, 68. Cf. *De mortuis*, *P. G.*, t. XLVI, col. 522.

Le péché d'envie est encore affirmé dans une homélie, faussement attribuée à saint Basile. *Homilia dicta in Lacizis*, n. 8, 9, *P. G.*, t. XXXI, col. 1452, 1456. L'envie est un vice propre au diable. Satan n'a pas d'abord été diable; d'ange qu'il était, il est devenu démon. Infecté d'envie, il s'est éloigné de Dieu. Sa défection provint de ce qu'il vit l'homme, qui lui était inférieur, élevé au-dessus des autres créatures. Créé avant l'homme, il assista à la création; il vit que l'homme était supérieur au soleil, puisqu'il a été seul fait par les mains divines; il le vit dans les délices du paradis, assisté par les anges, à qui il était égalé, parlant avec Dieu, et il l'envia. Tant que l'homme fut seul, le diable n'eut pas d'occasion de le prendre; après la création d'Ève, il s'attaqua à la femme, qui était plus faible. Ennemi de l'homme, il fut aussi ennemi de Dieu, μισάνθρωπος, ἐπειδὴ καὶ θεομάχος. Il a haï Dieu d'abord, qui avait ainsi favorisé l'homme; il se révolta contre lui, le méprisa, s'éloigna de lui. Il vit ensuite l'homme fait à l'image de Dieu, et ne pouvant attaquer Dieu, il s'en prit à son image.

2. *En Occident.* — Lactance mêle différentes traditions, et il distingue nettement le diable des démons. Avant la création du monde, Dieu fit d'abord un esprit, qui resta bon, le *Logos*, puis un autre, *in quo indoles divinæ stirpis non permansit.* C'est par l'envie qu'il devint mauvais, abusant de la liberté qui lui avait été donnée. Mais ce n'est pas l'homme qu'il envia. *Invidit enim ille antecessori, qui Deo Patri perseverando, cum probatus, tum etiam charus est.* Les Grecs l'appellent διάβολον; les chrétiens *criminatorem, quod crimina, in quæ ipse illicit, ad Deum deferat. Div. instit.*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. VI, col. 294-296. C'est par envie qu'il a trompé l'homme. *Criminator ille, invidens operibus Dei, omnes fallacias et calliditates suas ad decipiendum hominem intendit ut ei adimeret immortalitatem*, c. XIII, col. 323. Quant à la chute des démons, Lactance la raconte, en combinant la tradition du livre des Jubilés avec celle du livre d'Hénoch et en y ajoutant des traits de son imagination. *Cum ergo numerus hominum cœpisset increscere, providens Deus ne fraudibus suis diabolus, cui ab initio terræ dederat potestatem, vel corrumperet homines vel disperderet, quod exordio fecerat, misit angelos ad tutelam cultumque generis humani : quibus, quia liberum arbitrium erat datum, præcepit, ante omnia, ne, terræ contagione maculati, substantiæ cælestis amitterent dignitatem.* Il leur défendit de faire ce qu'il prévoyait qu'ils feraient. *Itaque illos cum hominibus commorantes dominator ille terræ fallacissimus consuetudine ipsa paulatim ad vitia pellexit et mulierum congressibus inquinavit. Tum in cælum ob peccata quibus se immerserant non recepti, ceciderunt in terram. Sic eos diabolus ex angelis Dei suos fecit satellites ac ministros.* Leurs fils, n'étant ni anges ni hommes, n'ont pas été reçus dans les enfers. Lactance distingue donc deux genres de démons : les uns qui viennent du ciel, les autres de la terre. Ces derniers sont les esprits immondes, auteurs de tous les maux, et dont le diable est le prince. Les grammairiens croient que ce sont les dieux du paganisme. Ils savent beaucoup de choses futures, celles que Dieu leur permet de savoir, mais ils ne les connaissent pas toutes; aussi leurs réponses, dans les oracles qu'ils rendent, sont-elles ambiguës. On les évoque par la magie. *Per omnem terram vagantur et solatium perditionis suæ perdendis hominibus operantur.* Tout le mal, qui se fait dans le monde, vient d'eux. *Adhærent enim singulis hominibus, et omnes ostiatim domos occupant, at sibi geniorum nomen assumunt.* On les vénère. *Sunt spiritus tenues et incomprehensibiles.* Ils s'insinuent dans les corps et font du tort, c. XV, col. 330-333. L'astrologie, les aruspices, les arts, en particulier celui de faire des statues, sont de leur invention. Ils rendent des oracles et se font offrir des sacrifices humains, c. XVII, col. 336-341. *Per terram volutantur.* Ils y causent la mort, des tromperies et y répandent l'erreur, c. XVIII, col. 343. Ils exercent leur fureur contre les chrétiens, l. V, c. XXII, col. 623. Ceux qui sont solides dans la foi n'ont rien à craindre d'eux; ils ne peuvent leur nuire, l. II, c. XVI, col. 334-336. Dieu est patient à leur égard jusqu'au jugement dernier, après lequel il leur réserve les ténèbres, l'enfer et ses supplices éternels, c. XVIII, col. 341-342. Aussi craignent-ils le jugement dernier, après lequel ils seront tourmentés, l. VII, c. XXI, col. 800-801. Au commencement du règne de mille ans, le prince des démons sera lié par Dieu; ce règne fini, il sera délié et il sortira de prison pour faire la guerre contre les saints. Mais vaincu par Dieu, il sera condamné au feu éternel avec ses ministres, c. XXVI, col. 813-814. On le voit, Lactance a sur plusieurs points un sentiment particulier, qu'aucun autre écrivain ecclésiastique n'adoptera. Notons qu'il rapporte le déluge aux crimes des hommes, mais pas au péché des anges, l. II, c. XI, XIV, col. 313, 326. C'est un indice qu'il ne se réfère pas au récit de la Genèse.

L'auteur du *De singularitate clericorum*, que Harnack et dom Morin croient être Macrobius, qui écrivait vers 363-375, cite l'exemple des anges pour détourner de l'incontinence : *Novimus et angelos cum feminis cecidisse. P. L.*, t. IV, col. 857.

Aux opinions anciennes qui sont en voie de disparaître, saint Ambroise joint le sentiment nouveau que nous verrons prédominer. Il se rallie, en effet, à la théorie d'Origène, expliquant la chute de Satan par l'orgueil, mais il maintient la tentation d'Adam et d'Ève par motif de jalousie et le commerce charnel des anges avec les femmes. Le serpent au paradis terrestre était la figure du diable, ainsi que le prince de Tyr. Ezech., XXVIII, 13. La plupart prétendent que le diable n'était pas au paradis; il y était réellement, quoi qu'il soit écrit dans le livre de Job que Satan est au ciel avec les anges. Philon disait, mais à tort, que le serpent était la figure de la volupté. *De paradiso*, c. II, n. 9, 11, *P. L.*, t. XIV, col. 278, 279. Le serpent fut le véritable ennemi du genre humain, qu'il perdit par envie. Sap., II, 24. Le diable ne put supporter le bonheur dont l'homme jouissait au paradis; il envia le sort de l'homme, qui avait été formé du limon. Lui, qui avait été d'une nature supérieure et qui était tombé sur terre, il jalousait l'homme qui dépassait les choses éternelles; il voyait avec peine que l'homme avait obtenu ce que lui-même avait perdu, c. XII, n. 54, col. 301. Satan avait donc péché avant de tenter l'homme. L'archange n'a pas su s'abstenir du péché.

Satan et ses anges n'ont pas su garder leur place. *Expositio Ev. sec. Lucam,* l. IV, n. 67, *P. L.,* t. XV, col. 1632-1633. *Invidus et humani generis adversarius de statu superiori dejectus est. In ps. XXXVII enarrat.,* n. 21, *P. L.,* t. XIV, col, 1019. Il avait péché par orgueil, selon Is., XIV, 14. *In ps. XXXV enarrat.,* n. 11, col. 958. *Per superbiam naturæ suæ amisit gratiam..., consortiis excidit angelorum. In ps. CXVIII,* serm. VII, n. 8, *P. L.,* t. XV, col. 1283. Son péché est plus grand que celui de l'homme. *Ibid.,* serm. VIII, n. 28, col. 1306. Il est l'auteur de l'idolâtrie. *De paradiso,* c. XIII, n. 61, *P. L.,* t. XIV, col. 306. Les anges des cieux, d'après l'Écriture, *de sua virtute et gratia dejecti sunt,* par la même faute que le roi David. *Apologia prophetæ David,* c. I, n. 4, col. 855. Il est écrit que les anges ont aimé les filles des hommes, *eo quod terrenis capti detineantur illecebris princeps mundi istius ac ministri ejus, in quibus nequitia spiritalis veneris quibusdam carnis hujus irretita et humanis est infecta criminibus. In ps. CXVIII,* serm. VIII, n. 58, *P. L.,* t. XV, col. 1319. Cf. serm. IV, n. 8, col. 1243, où le passage de la Genèse, VI, 3, est expliqué des vierges dans un sens spirituel, qui exclut le mariage des anges : *Qui ergo, cum angeli viderentur, capti sunt decore femineo, hi caro sunt. Qui autem corpora feminarum capiuntur libidine, caro sunt.* Ils sont tombés du ciel dans le siècle *propter intemperantiam. De virginibus,* l. I, c. VIII, n. 53, *P. L.,* t. XVI, col. 203. Ils ont engendré les géants. Cependant, saint Ambroise ajoute que l'Écriture appelle souvent les anges fils de Dieu, parce que les âmes *ex nullo homine generantur,* et il observe que *viros fideles filios suos dicere non est aspernatus Deus. De Noe et arca,* c. IV, n. 89, *P. L.,* t. XIV, col. 366. Les anges tombés habitent dans l'air, entre le ciel et la terre, pas au vrai ciel, bien qu'il soit écrit que Satan a été au conseil des anges. Pour ces esprits de malice, il n'y a pas de rémission; le feu éternel leur est réservé. *In ps. CXVIII,* serm. VIII, n. 58, *P. L.,* t. XV, col. 1318-1319. Si les hommes mauvais sont punis tout de suite après leur mort, la punition du diable est renvoyée à plus tard. *Differtur diaboli judicium, ut sit semper in pœnis reus, semper improbitatis suæ innexus catenis, conscientiæ suæ in perpetuum sustineat ipse judicium. Ibid.,* serm. XX, n. 22, 23, col. 1491. Si Satan est tombé comme la foudre, c'est qu'il a perdu ce qu'il avait. Le genre de sa condamnation n'est pas la mort, *sed pœna diuturna. De fuga sæculi,* c. VII, n. 40, 41, *P. L.,* t. XIV, col. 588. La légion des démons, qui demandèrent d'entrer dans des porcs, craignait de subir avant le temps les tourments qui leur sont dus. *Expositio Ev. sec. Lucam,* l. VI, n. 46, *P. L.,* t. XV, col. 1680.

Rufin semble faire allusion aux légendes des Jubilés et d'Hénoch, quand il extrait *de secretioribus* (des livres apocryphes) les renseignements suivants : que Dieu avait préposé des anges au gouvernement du monde, Deut., XXXII, 8, et que quelques-uns, aussi bien que le prince de ce monde, ne remplirent pas la mission qu'ils avaient reçue de Dieu et n'apprirent pas aux hommes à obéir aux préceptes de Dieu, mais à imiter leurs prévarications. *Comment. in symbolum apostolorum,* n. 15, *P. L.,* t. XXI, col. 353. Il ajoute, n. 16, col. 354, que la croix du Christ a soumis ceux qui ont mal usé de leurs pouvoirs, et que Jésus, en descendant aux enfers, a pris le prince de la mort à l'hameçon, Ezech., XXXII, 3; Ps. LXXIII, 14; Job, XL, 20, et a rompu les clôtures de l'enfer. Rufin plaçait donc ce démon en enfer avant le dernier jugement.

Dans son *Historia sacra* (écrite en 403), l. I, n. 2, 3, *P. L.,* t. XX, col. 96-97, Sulpice Sévère raconte qu'à l'époque de Noé, des anges, qui habitaient au ciel, furent séduits par la beauté de vierges terrestres, s'enflammèrent pour elles de désirs coupables, descendirent du ciel, les épousèrent et en eurent des géants dont la malice fut cause du déluge.

Le poète gallo-romain, Cyprien, qui vivait vers 400, chante en vers latins la tentation de nos premiers parents par le serpent, qui est le dragon, ainsi que le mariage des anges et la naissance des géants, qui provoquèrent le déluge universel. *Genesis,* c. III, 72 sq., 106 sq.; c. VI, 234-249, *P. L.,* t. XIX, col. 348, 349, 353. Voir t. III, col. 2471-2472.

Le poète Commodien, qu'on place généralement au IIIe siècle, voir t. III, col. 414-415, mais que le P. H. Brewer, *Kommodian von Gaza,* Paderborn, 1906, croit être un laïque d'Arles, de la seconde moitié du Ve siècle, admet aussi la chute charnelle des mauvais anges, que Dieu avait envoyés visiter la terre et qui furent séduits par la beauté des femmes. Ainsi souillés, ils ne purent retourner au ciel, et Dieu punit leur rébellion. Ils engendrèrent les géants, qui enseignèrent aux hommes les arts, notamment celui de teindre la laine, et l'idolâtrie. Parce qu'ils étaient de race mauvaise, Dieu refusa de les recevoir après leur mort. Ils sont donc vagabonds et ils font périr beaucoup d'hommes. Les païens les adorent et les prient comme leurs dieux. *Institutiones adversus gentium deos,* l. I, c. III, *P. L.,* t. V, col. 203-204; Dombart, *Commodiani carmina,* Vienne, 1887, t. XV, p. 7. Commodien mêle, lui aussi, la tradition du livre des Jubilés avec celle d'Hénoch, et ses idées se rapprochent de celles de Lactance.

2° *Introduction d'une nouvelle doctrine sur la chute des anges.* — Les docteurs tendent à ne plus distinguer Satan des autres démons et à expliquer leur chute commune par l'orgueil. Ils rejettent le livre d'Hénoch et ses rêveries sur le mariage des anges. Cette doctrine, empruntée à Origène, est acceptée d'abord en Orient et se répand progressivement en Occident, où elle finit par devenir universelle, quoiqu'on y repousse moins catégoriquement la légende du mariage des anges.

1. *En Orient.* — Eusèbe de Césarée, au début du IVe siècle, s'occupe longuement des démons dans sa *Préparation évangélique.* En exposant la doctrine des Grecs sur les dieux, les démons, bons et mauvais, et les génies, d'après Porphyre et Plutarque, il affirme en passant quelques points de l'enseignement chrétien. Dans les saintes Lettres, il n'y a pas de bons démons, l. IV, c. V, *P. G.,* t. XXI, col. 248. Les sacrifices païens sont offerts aux démons, c. XIV, XV, col. 265, 268. Ces esprits habitent dans les lieux voisins de la terre et se nourrissent de la fumée et de l'odeur des sacrifices, c. XXII, col. 300-304. Les prophéties et les oracles des démons ont cessé après l'avènement de Jésus-Christ, l. V, c. I, col. 309-313. Les puissances de l'air habitent dans l'air ténébreux, auprès des tombeaux, des statues, et se plaisent dans les matières impures, le sang, la sanie, dont ils aiment l'odeur. Les sacrifices leur sont agréables et ils favorisent l'idolâtrie. Ces περίγειοι δαίμονες sont auteurs des maléfices, c. II, col. 313, 316. Les oracles païens étaient rendus par eux, c. IV, col. 317-324. A propos des titans, Eusèbe se demande si ce que l'Écriture dit des géants et de leurs pères s'y rapporte. Il cite Gen., VI, 2, avec la leçon : ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, col. 324. Il ajoute que ce que les païens ont dit des géants, dont ils ont fait des dieux, est fabuleux, c. V, col. 324 sq. Les Grecs croyaient que les démons étaient adonnés à la volupté, c. VII, col. 332 sq.

Les Hébreux ont connu les esprits déchus, qui se sont librement détournés de leur voie. Ils leur ont donné différents noms. Le premier tombé, qui a entraîné les autres dans sa déchéance et qui est un déserteur volontaire de la lumière, était nommé le dragon, le serpent, la bête cruelle, lion, reptile. Eusèbe détermine la cause de sa chute d'après l'Écriture et il la caractérise μανίαν φρενῶν καὶ διανοίας ἔκστασιν. Il applique à ce sujet le texte d'Isaïe, XIV, sur Lucifer. Avant

sa chute, il était uni aux vertus les plus divines; il s'en est séparé par son arrogance et sa rebellion contre Dieu. Il a sous lui une nation innombrable et infinie d'esprits, coupables des mêmes crimes, exclue par son impiété de la société des anges pieux et précipitée dans le Tartare, que les saints Livres nomment abîme et ténèbres. Une petite partie est demeurée autour de la terre, de la lune, et dans l'air inférieur, pour éprouver les athlètes chrétiens. Ils ont fabriqué la multitude des dieux. Ils sont appelés dans l'Écriture esprits mauvais, démons, principautés, pouvoirs, princes du monde, esprits de malice. Au Ps. XC, 13, on leur donne les noms symboliques d'aspic, de basilic, de serpent et de dragon. Par haine de Dieu, ils affectent d'être dieux et se font rendre les honneurs divins, l. VII, c. XVI, col. 553, 556.

Eusèbe ajoute quelques traits à cette doctrine dans sa *Démonstration évangélique.* Les démons se font offrir des sacrifices partout. Ils trompent, en rendant des oracles, parce qu'ils sont ignorants; ils disent des obscénités, l. V, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 337. Ils ont en horreur le nom de Jésus, l. III, n. 4, col. 233-236. Les puissances, ennemies de Dieu, sont les esprits les plus dépravés, qui sont sous les ordres du grand démon, leur prince. Les premiers, ils ont chancelé dans le culte divin, et comme ils enviaient le salut des hommes, ils leur ont tendu des pièges. Ils sont les auteurs du mal. Isaïe, X, 13, 14; XIV, 12, 15, a parlé du grand démon. Les mauvais démons sont partout, disposés et armés sous sa conduite. Ils portent les hommes aux voluptés, l. IV, n. 9, col. 272-273. Cf. *In Isaiam,* XIV, 9, *P. G.*, t. XXIV, col. 192.

Saint Athanase unit aussi les démons au diable. Celui-ci est l'inventeur du mal; c'est le grand démon, le serpent, le dragon, le lion qui cherche à dévorer. Il a trompé les hommes et séduit Ève; il a mis ainsi les hommes sous son pouvoir; mais le Christ a détruit sa puissance. *Epist. ad episc. Ægypti et Libyæ,* n. 1, 2, *P. G.*, t. XXV, col. 540-541. Cet ennemi du genre humain est tombé du ciel; il erre dans l'air, où il commande aux autres démons, qui subissent son empire; il séduit les hommes et s'efforce de s'opposer à ceux qui tendent en haut. Notre-Seigneur est venu le renverser, purger l'air de sa présence et nous ouvrir le chemin du ciel. *Orat. de incarnatione Verbi,* n. 25, *ibid.*, col. 140. Depuis lors, il n'y a plus d'oracles ni de magie, n. 46, col. 177. Comment le diable a-t-il péché? Saint Athanase est peu précis à ce sujet; il dit seulement que le diable était en désaccord avec Dieu, et qu'il a été expulsé du ciel, pour n'avoir pas conservé l'accord avec son créateur. *De synodis,* n. 48, *P. G.*, t. XXVI, col. 780. Toutefois, il aurait admis la chute par orgueil, si le traité *De virginitate* était certainement de lui. Selon l'auteur de cet écrit, Satan a été jeté hors du ciel, non pas pour fornication, adultère ou vol; c'est l'orgueil qui l'a précipité dans le fond de l'abîme, Is., XIV, 14, et le feu éternel est son partage, n. 5, *P. G.*, t. XXVIII, col. 257. Dans la *Vita S. Antonii,* n. 24, *P. G.*, t. XXVI, col. 877, 880, saint Athanase déclare que Job, XLI, 9-11, 18-21, a décrit Satan que Notre-Seigneur a pris par l'hameçon comme le dragon marin.

Pour saint Cyrille de Jérusalem, le démon est le premier auteur du péché et le père de tous les maux. I Joa., III, 8. Il est le premier pécheur, et il a péché librement et pas par nécessité. Créé bon, il est devenu mauvais et a mérité son nom : c'est un archange devenu diable, Satan l'adversaire. Ezech., XXVIII, 12-17; Luc., X, 18. En tombant, il a entraîné beaucoup d'autres avec lui. *Cat.*, II, n. 3, 4, *P. G.*, t. XXXIII, col. 385, 388. Dieu le tient sous sa puissance, mais il le supporte avec patience et le fait contenir par les anges. Il lui a permis de vivre pour deux raisons : 1° pour lui infliger une plus grande honte; 2° pour couronner les hommes, soumis à ses tentations. *Cat.*, VIII, n. 4, col. 628-629. Sachant que Dieu devait naître d'une vierge, le démon, par calomnie, a inventé les fables des idoles et des dieux, engendrant avec des femmes. *Cat.*, XV, n. 11, col. 884. Il est appelé esprit, mais c'est un esprit immonde. La manière dont il agit sur les possédés montre qu'il n'a pas un corps épais. *Cat.*, XVI, n. 13, 15, col. 936, 937-940. Le prince des mauvais démons est un tyran. Il habite à l'Occident, dans les ténèbres sensibles, où il règne. C'est pourquoi les baptisés se tournent vers l'Occident pour renoncer à Satan. C'est le serpent rusé, qui a inspiré la défection à nos premiers parents. *Cat.*, XIX, n. 3, 4, col. 1068, 1069. Il est le mauvais, dont nous demandons d'être délivrés, en récitant l'oraison dominicale. *Cat.*, XXIII, n. 18, col. 1124.

Saint Basile, dans ses ouvrages authentiques, est nettement partisan de la chute de Satan par orgueil. Le diable est une substance simple, tombée du ciel; il a perdu la véritable vie, en changeant de volonté; il est devenu diable par sa manière d'agir; sa sainteté première a disparu, et sa puissance a été portée au mal. *Epist.*, I. I, epist. VIII, n. 10, *P. G.*, t. XXXII, col. 264. Le premier-né des démons est l'auteur de tout mal. *In Hexaemeron,* homil. VI, n. 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 117. Si le mal ne vient pas de Dieu, d'où vient le diable? De même que l'homme, le diable est mauvais par sa propre volonté. Il était libre et pouvait persévérer dans le bien ou s'en éloigner. Satan était ange comme Gabriel. Celui-ci a assisté Dieu constamment; celui-là est entièrement sorti de son ordre. Il n'est pas l'adversaire du bien par nature, mais par volonté. Pourquoi nous fait-il la guerre? Il a eu la maladie de l'envie; il nous a envié l'honneur qui nous était fait. Il n'a pu sans regret voir notre vie au paradis, et il a trompé Adam. Comme il se voyait exclu de l'assemblée des anges, il ne put soutenir que l'homme, formé de terre, soit élevé à la dignité des anges. Il nous a donné son inimitié contre Dieu. Il se nomme Satan, parce qu'il est l'adversaire du bien. Sa nature est incorporelle. Eph., VI, 12. Il habite l'air. Eph., II, 2. Il est dit le prince de ce monde, parce que sa principauté est sur le globe, déchu qu'il est de sa principauté première. *Quod Deus non est auctor malorum,* 8-10, *P. G.*, t. XXXI, col. 345-352. L'orgueil, ὁ τῦφος, est le premier des vices de l'homme; c'est le crime du diable. *Adversus Eunomium,* I. I, n. 13, *P. G.*, t. XXIX, col. 541. C'est l'orgueil qui l'a fait tomber du ciel. Quand Adam a été créé, il l'a tenté par envie. Peut-être avant la création de l'homme, restait-il au diable lui-même quelque place à la pénitence. Bien que l'orgueil ait été pour lui une maladie très invétérée, elle aurait pu être guérie par la pénitence, et ce remède eut fait réintégrer le diable dans son état primitif. Mais après la création d'Adam, après l'envie portée à l'homme, après la tentation, il n'y a plus eu pour le démon de place à la pénitence. *In Isaiam,* XIV, 19, *P. G.*, t. XXX, col. 609. Cependant, ailleurs, saint Basile semble joindre l'envie à l'orgueil. C'est par esprit de fausse gloire que le diable a trompé l'homme. En voulant nuire à l'homme, il se montra transfuge et fut destiné à la mort éternelle. Il fut ainsi victime de sa propre astuce et pris dans ses pièges. Orgueilleux à l'occasion de l'homme, il a été humilié par l'homme. *Homil.*, XX, *De humilitate,* n. 1, 2, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 525, 528, 533. Dans deux ouvrages douteux, saint Basile, s'il les a composés, aurait été résolument partisan de la chute du diable par envie. Ce défaut suit le diable. C'est lui qui l'a poussé à faire la guerre aux hommes; il a été puni par lui en luttant avec Dieu lui-même. Mécontent de Dieu à cause de sa munificence envers l'homme et ne pouvant se venger sur Dieu, il se vengea sur l'homme. Il est donc tombé par envie. *Homil.*, XI, *De invidia,* n. 1, 3, 4; *ibid.*, col. 372-376, 377.

Saint Grégoire de Nazianze déclare que les anges ne se marient pas. *Poem. moral.*, sect. II, 1, *P. G.*, t. XXXVII, col. 525. Il attribue à l'orgueil la chute de Lucifer et de tous les anges. Lucifer a péché le premier; il s'est élevé et enorgueilli. Il voulait obtenir la gloire même de Dieu; mais il a perdu sa beauté, est devenu ténèbres et est descendu sur terre. Il hait les hommes prudents et il cherche à les détourner du ciel, par colère causée par son propre malheur. Par envie, il a chassé l'homme du paradis. Il a péché par orgueil, non pas seul; il est tombé avec beaucoup d'autres, à qui il avait appris le mal. Il était envieux du chœur d'anges pieux, qui formaient la cour du roi du ciel, et il désirait commander à beaucoup. Nombreux, en effet, sont les démons, qui portent au mal. L'armée est mauvaise comme son chef. Il y eut une grande guerre entre les anges : les uns eurent la vie éternelle; Satan indompté porta plus tard la femme à désobéir. Le Christ l'a réprimé, et le feu allumé de l'enfer sera sa récompense. Il souffre auparavant dans ses ministres, tandis qu'eux sont torturés; tel est le supplice du premier méchant. *Poem. dogmat.*, sect. I, 56 sq., col. 444-445. L'envie a obscurci Lucifer, qui est tombé par orgueil. Il s'indignait, θεῖος ὤν, de n'être pas Dieu. Il a chassé Adam et Ève du paradis. *Orat.*, XXXVI, n. 5, *P. G.*, t. XXXVI, col. 269. Par l'envie du cruel dragon, l'homme a été chassé du paradis. *Poem. moral.*, sect. II, 1, *P. G.*, t. XXXVII, col. 531. Les démons ont envié et détesté l'homme, qu'ils poussent au mal. *Orat.*, XXXIX, 7, *P. G.*, t. XXXVI, col. 341.

Pour réfuter Manès, saint Épiphane dit seulement qu'à l'origine le diable n'était pas mauvais, et que plus tard il a pensé au mal, qu'il a réellement accompli. Dieu l'a permis, parce qu'il avait créé le diable libre. *Hær.*, LXVI, n. 16, *P. G.*, t. XLII, col. 52.

Théodoret réfutait la même erreur. Marcion, Cerdon et Manès prétendaient que les démons n'avaient pas été créés. S'il en était ainsi, ils auraient donc été les égaux de Dieu en honneur. Dans ce cas, ils n'auraient pu être créés; mais ils n'auraient pu davantage être punis. Or, ils seront justement punis par le feu éternel, parce qu'ils ont été les auteurs du vice. Satan a été mauvais par volonté, lui et ses anges. Ils sont tous incorporels. Ne se souvenant pas de la bienveillance que Dieu leur avait témoignée, mais cédant au faste et à l'arrogance, ils sont déchus de leur sort précédent. La cause pour le diable est l'orgueil, et Théodoret cite en preuve de nombreux textes des deux Testaments, entre autres ceux d'Isaïe et d'Ézéchiel. *Hæret. fabul. compendium*, l. V, n. 8, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 473, 476, 477. La doctrine chrétienne sur les démons est contenue dans les saintes Lettres, qui parlent des démons, de leur prince, de Satan, l'apostat, et du diable, le calomniateur. Ils n'ont pas été créés mauvais par Dieu; ils le sont devenus par le vice de leur volonté. Pas satisfaits des dons qu'ils avaient reçus, aspirant à un sort plus élevé, ils ont contracté la tache de l'orgueil et ont été exclus de leur dignité. Ils ont tourné leur rage contre l'homme, à qui ils ont déclaré la guerre. Dieu nous protège contre leurs assauts par les anges gardiens. *Græc. affect. curat.*, III, *ibid.*, col. 893, 896. A la doctrine chrétienne, il oppose celle de Platon, col. 896-897, et il conclut que Dieu n'est pas l'auteur du mal. Isaïe compare le roi de Babylone à Lucifer, qui est tombé du ciel sur terre à cause de son orgueil. *In Isaiam*, XIV, 12, *P. G.*, t. LXXXI, col. 333. Le prince de Tyr est proprement le démon mauvais, qui exerçait en lui sa malice. Il est tombé par orgueil. Auparavant il était immaculé. Sa folie a consisté à dire : *Quo non ascendam? In Ezech.*, XXVIII, *ibid.*, col. 1095-1097. Il est tombé, parce qu'il n'a pas voulu se contenter des biens qui lui avaient été donnés. *In ps.* LXXXI, *P. G.*, t. LXXX, col. 1529. Le serpent tentateur était le démon, qui, usant de son pouvoir sur les êtres irraisonnables, a pris cet animal comme organe. Aussi a-t-il reçu la malédiction divine. Dieu l'avait créé, prévoyant qu'il ferait le mal; il l'a laissé abuser de sa liberté, pour éprouver les autres. *In Gen.*, q. XXXI, XXXIV, XXXVI, *ibid.*, col. 128, 129, 132. Quelques hommes stupides ont prétendu que les fils de Dieu, Gen., VI, 2, 4, étaient les anges, qui pourtant sont immortels. Le père du mensonge n'aurait pas osé le dire. Ces fils de Dieu étaient des hommes méchants, qui ont été punis; le texte l'exige. Du reste, les hommes sont nommés fils de Dieu ailleurs dans l'Écriture. *In Gen.*, q. XLVII, col. 148-149. Avant sa chute, le diable avait la puissance de l'air. Déchu à cause de sa malice, il est devenu le maître de l'impiété et de l'improbité. Il n'a pas pouvoir sur tous les hommes, mais seulement sur ceux qui n'écoutent pas les divins enseignements. *Interpret. Epist. ad Eph.*, II, 2, *P. G.*, t. LXXXII, col. 520. Pour Théodoret, les démons sont inguérissables. *In Mich.*, VI, 7, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1772.

Saint Chrysostome tient pour absurde le sentiment de ceux qui, dans les fils de Dieu de la Genèse, voient des anges et non des hommes. Ils ne peuvent indiquer aucun endroit de l'Écriture, où les anges soient appelés fils de Dieu. Ils prétendent que les anges sont descendus du ciel pour s'unir à des femmes et ont ainsi déchu de leur dignité. C'est une fable. Voici, d'après l'Écriture, la cause de leur ruine. Avant que l'homme ne fût créé, le diable était tombé, aussi bien que ceux qui, avec lui, ambitionnèrent une plus haute dignité. Sap., II, 24. S'il n'était pas tombé auparavant, comment, demeurant dans sa dignité première, aurait-il pu envier l'homme corporel? Parce qu'il avait passé de la gloire suprême à l'ignominie extrême, quoique incorporel, il vit l'homme honoré par le créateur, et jaloux de lui, le trompa. Il n'a pas pu supporter le bonheur d'autrui. C'est ainsi que lui et sa cohorte sont tombés. Une nature incorporelle n'a pu avoir de concupiscence. Les hommes sont dits fils de Dieu dans l'Écriture; dans la Genèse, ce sont les fils de Seth. *In Gen.*, homil. XXII, 2, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 187-189. Le diable n'a été rejeté et n'est devenu diable que par son orgueil. Ce vice l'a jeté loin de celui qui faisait sa confiance antérieure, l'a précipité dans la géhenne et en a fait l'auteur de tous les maux. *In Joa.*, homil. XVI, n. 4, *P. G.*, t. LIX, col. 106. Le diable a été bon; sa paresse et son désespoir l'ont fait tomber, et sa malice est telle qu'il ne pourra jamais se relever. *De pœnit.*, homil. I, n. 2, *P. G.*, t. XLIX, col. 279. Au paradis, le serpent a été l'instrument du diable. *In Gen.*, homil. XVI, n. 1, 2, *P. G.*, t. LIII, col. 126-127. Le feu éternel n'a pas été fait pour nous, mais pour le diable et ses anges; pour nous, le royaume a été préparé. Mais le diable travaille à nous faire aller avec lui dans la géhenne. *Ad Theodorum lapsum*, I, n. 9, *P. G.*, t. XLVII, col. 287. Dieu a laissé le démon dans le monde, parce que ses attaques sont pour nous des causes de mérites et l'objet de couronnes. *Ad Stagirium a dæmone vexatum*, l. I, n. 4, 5, *ibid.*, col. 432-436. Il est resté pour nous tenter. *Homil. de diabolo tentatore*, *P. G.*, t. XLIX, col. 257-266. Cf. *P. G.*, t. LII, col. 509. Nombreux sont ses anges qui volent dans les airs. *Exposit. in ps.* XLI, n. 5, *P. G.*, t. LV, col. 162. Ce sont les principautés et les puissances célestes, c'est-à-dire qui sont sous le ciel. Le ciel leur est inaccessible, et ils exercent leur tyrannie sur le monde seulement. *De incomprehensibili Dei natura*, homil. IV, n. 2, *P. G.*, t. XLVII, col. 730. Ils ne gouvernent pas le monde cependant. *Homil. quod dæmones non gubernant mundum*, *P. G.*, t. XLIX, col. 241-258. Les démons, que Jésus chassait, étaient horriblement tourmentés par sa seule présence. Croyant que l'époque de leur châtiment était proche et craignant les tourments qui leur sont réservés, ils demandaient

au Sauveur de ne pas être jetés dans l'abîme. Ils habitent les sépulcres, parce que beaucoup pensent que les âmes des morts sont des démons. *In Matth.*, homil. XXVIII, n. 2, *P. G.*, t. LVII, col. 352. Ils aiment l'odeur des sacrifices comme s'ils mouraient de faim, et ils se complaisent dans les mystères obscènes. *De S. Babyla*, n. 13, *P. G.*, t. L, col. 553-554. Saint Chrysostome donne aux fidèles de nombreux conseils pour la lutte contre Satan l'adversaire.

Pour saint Cyrille d'Alexandrie, le dragon apostat était parmi les anges, ainsi que les autres puissances mauvaises. Il était avec les chérubins. Ezech., XXVIII, 14. Satan est tombé avec les autres anges; de son propre mouvement, il a offensé Dieu. Par arrogance et par faste, il a oublié sa propre dignité et a troublé une création admirable. *Glaphyr. in Gen.*, l. I, n. 3, *P. G.*, t. LXIX, col. 21, 24. Dieu a chassé le diable de la cour céleste, parce qu'il demandait un honneur, supérieur à celui de sa condition, Is., XIV, 14, et il l'a condamné. Le diable s'était imaginé pouvoir s'élever à la nature du créateur et siéger sur le même trône que Dieu, Mais il est tombé comme la foudre. *In Joa.*, l. V, c. IV, *P. G.*, t. LXXIII, col. 809. Son envie a fait entrer la mort dans le monde, l. I, n. 24, col. 145. Il était un ange excellent, le premier de tous. Ezech., XXVIII. Il est le prince des démons. Sa tyrannie n'a pas commencé au temps de Notre-Seigneur, et les esprits mauvais avaient été condamnés auparavant à s'ensevelir dans l'abîme. Ils étaient torturés déjà cependant, et ils attendaient à son futur avènement les supplices qui leur étaient dus. Si l'un de leurs princes est lié, un autre a trompé Adam et n'a pas cessé de tenter les hommes. S'il en est ainsi, le premier n'aurait pas fait de mal parmi les hommes. Quoi qu'il en soit, Satan est le père des méchants, ses fils, et l'auteur du mal, *Glaphyr. in Gen.*, l. VI, *P. G.*, t. LXIX, col. 893. Julien l'Apostat avait parlé du mariage des anges avec les filles des hommes. Mais les saints anges n'ont pas de corps et ne recherchent pas les voluptés. Julien lisait donc au c. VI de la Genèse la leçon : οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. Mais l'Écriture véritable, que Cyrille a entre les mains, a : οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Les autres traducteurs grecs ont connu cette leçon, et les fils de Dieu sont la postérité d'Énos. *Cont. Julian.*, l. IX, *P. G.*, t. LXXVI, col. 953, 956-957. Puisque les anges sont incorporels, comment auraient-ils pu avoir des rapports avec les femmes? Les filles des hommes étaient de la race de Caïn. Quatre traducteurs grecs après les LXX ont connu la leçon : « fils de Dieu. » Il est absurde de penser que les anges puissent accomplir un acte contraire à leur nature. Quelques exemplaires ont bien la leçon : ἄγγελοι, mais à la marge; la vraie leçon est : « fils de Dieu. » *Adversus anthropomorphitas*, c. XVII, *ibid.*, col. 1105, 1108. La même explication est répétée. *Glaphyr. in Gen.*, l. II, n. 2, *P. G.*, t. LXIX, col. 51-56. Les voluptés sont naturelles aux hommes, qui sont de chair. Les démons sont impurs, parce qu'ils portent à toutes sortes de turpitudes. Les géants étaient des hommes. Pour expliquer qu'ils peuvent être fils d'anges, on a prétendu que les démons étaient entrés dans le corps d'hommes méchants et par eux avaient engendré. L'explication est absurde, et la vraie leçon scripturaire est « fils de Dieu », qui désigne des fils de Seth et d'Hénoch, les hommes pieux, unis aux filles de Caïn, race perverse.

Basile de Séleucie déclare qu'avant sa chute le diable avait la puissance de l'air, Eph., II, 2, qu'il a perdu par son orgueil. C'est par orgueil qu'il a machiné la perte de l'homme. *Orat.*, XXIII, n. 1, *P. G.*, t. LXXXV, col. 269, 272. Il a été envieux à la vue du pouvoir qu'Adam avait reçu sur toute créature terrestre. Il recourut au mensonge pour le tromper, et fut ainsi homicide dès le commencement. *Orat.*, III, n. 3, col. 53, 56. Dans le récit de la Genèse, VI, 2, Basile lit : υἱοὶ τοῦ θεοῦ. Quelques-uns y reconnaissent les anges; c'est leur attribuer une action contre nature, puisqu'ils n'ont point de corps. Les Grecs racontent bien les fables des noces des démons; les saintes Lettres ne parlent pas d'anges mariés; elles parlent des fils de Seth. *Orat.*, VI, n. 2, col. 85, 88, 89.

Saint Isidore de Péluse enseigne que, même après la venue de Notre-Seigneur sur terre, la peine du feu attend encore le démon. *Epist.*, l. II, epist. XC, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 533.

La doctrine est donc, dans l'ensemble, identique chez tous les Pères grecs du IVe et du Ve siècle. On la retrouve aussi dans des écrits, dont les auteurs sont inconnus et qu'on a attribués à des écrivains de cette époque. Si l'auteur du *De passione et cruce Domini*, 27, 28, dans les *Spuria* de saint Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 232, 233, ignore la cause de la chute du diable, il en constate le fait dans Is., XIV, 12, et Jer., L, 23, et s'en étonne. Il sait que, par son envie, la mort est entrée dans le monde et qu'il a trompé Ève; il dit aussi que l'empire du diable a été détruit par la croix de Jésus.

L'auteur des *Quæstiones ad Antiochum ducem*, q. VII, parmi les *Spuria* du même docteur, *ibid.*, col. 604, après avoir déclaré que les démons ne diffèrent pas des anges par nature, se demande quand et pourquoi le diable est tombé. Q. X. Quelques-uns disent qu'il est tombé pour n'avoir pas voulu adorer Adam. C'est une sottise. Il est tombé avant la création d'Adam et par orgueil. Mais s'il est tombé du ciel, comment s'est-il trouvé au conseil des anges? Q. XII, col. 605. L'Écriture ne dit pas que ce conseil s'est tenu au ciel. Il a eu lieu sur la terre, car, partout où les anges se trouvent, ils assistent Dieu. Dieu a parlé au diable par un saint ange, comme un roi parle à un condamné par un intermédiaire.

Les *Dialogues*, attribués à saint Césaire de Nazianze, sont certainement inauthentiques. Leur auteur, quel qu'il soit, a sur les démons les mêmes sentiments que les écrivains précédemment cités. Il se demande d'abord comment les anges, s'ils sont incorporels, ont pu avoir commerce charnel avec des femmes et engendrer les géants. Bien qu'il admette encore que les anges ont un corps subtil, il tient pour une absurdité et une folie que les démons aient pu avoir des relations charnelles. Ils ont abandonné leur état, non leur nature. C'est donc un blasphème de prétendre qu'ils ont corrompu des femmes. L'Écriture n'en parle pas. Ce sont les *fils de Dieu* qui ont cohabité avec les filles des hommes. Nulle part, les anges ne sont dits fils de Dieu, tandis que l'Écriture donne ce nom à des hommes. Il s'agit des fils de Seth et d'Énos, qui ont épousé des filles de Caïn. *Dial.*, I, q. XLVIII, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 917, 920. Si le diable est tombé du ciel, comment a-t-il pu prendre part au conseil des anges? Q. XLIX, col. 920, 921. Il n'y a pas assisté au ciel, d'où il a été chassé pour sa fureur. Mais Dieu est partout, et tous, même les démons, se trouvent en sa présence. Plus loin, cet écrivain dit que le diable est notre adversaire, non par nature, mais par volonté. Il a d'abord été le premier des anges; il a été précipité en bas, parce qu'il a été l'ennemi de Dieu, avant que l'homme n'ait été créé. Plus tard, il a séduit l'homme, en lui suggérant l'envie contre Dieu. *Dial.*, III, q. CXXIII, col. 1016.

2° *En Occident.* — La doctrine sur les démons, commune en Orient, pénètre peu à peu en Occident et finit par y devenir prédominante, bien que le mariage des anges avec des femmes ne soit pas d'abord si catégoriquement rejeté.

Pour saint Hilaire, le diable est le prince des orgueilleux. Is., X, 13, 14. Il n'est pas seul, et il a pour ministres les esprits mauvais. *In ps. CXVIII*, litt. XVI, n. 8, *P. L.*, t. IX, col. 608-609. Il est l'auteur de tous les maux; il tend des pièges aux hommes et suggère tous

les crimes. *In ps.* CXL, n. 16, col. 832. Il parcourt en un instant toute l'amplitude de ce monde. *In ps.* CXVIII, litt. I, n. 8, col. 507. Sa puissance est brisée; il n'est pas encore brûlé tout entier; le feu éternel lui est préparé ainsi qu'à ses anges. *In ps.* CXLIII, n. 11, col. 849. Il doit être jugé à la résurrection. *In ps.* CXVIII, litt. XI, n. 5, col. 574. Les démons sont des montagnes, abaissées par Jésus-Christ, qui leur a préparé le feu éternel. Ils sont torturés par les paroles des croyants. Ils sont invisibles et incompréhensibles pour nous. *Puniuntur, cum vates silent, cum muta sunt templa. In ps.* LXIV, n. 9, 10, col. 418, 419. Ce sont des oiseaux du ciel; ils ont de quoi vivre sans récolter, *vivendi tribuitur de æterni consilii potestate substantia. Comment. in Matth.*, V, n. 9; VIII, n. 9, col. 947, 957. Tombés du ciel, ils fuient devant Dieu; mais la mort et la peine du jugement suivront leur fuite. *In ps.* LXVII, n. 2, col. 443-444. L'évêque de Poitiers n'ignore pas ce qu'on raconte, *de quo etiam nescio cujus liber exstat*, que des anges sont descendus du ciel sur le mont Hermon, attirés par la concupiscence des femmes. *Sed hæc prætermittamus. Quæ enim libro legis non continentur, ea nec nosse debemus. In ps.* CXXXII, n. 6, col. 748-749. Saint Hilaire dédaigne donc cette légende, et il ne voit pas le mariage des anges dans la Genèse.

Saint Philastre range résolument cette légende au nombre des hérésies, et il la réfute par des arguments exégétiques, assez singuliers. Nemrod, le premier géant, nommé dans l'Écriture, était né après le déluge et pas d'un esprit, c'est-à-dire d'un ange, puisqu'il était fils de Chus et petit-fils de Cham. Les géants étaient des hommes puissants, forts, pillards, des monstres, comme plus tard Goliath. Les anges, chassés du ciel, ne sont pas semblables à la nature humaine; on ne peut en douter. Avant le déluge, ils suggéraient le mal aux hommes, comme plus tard à Judas, comme ils le font encore maintenant. Croire qu'ils se sont transformés en hommes et sont devenus charnels, c'est violenter l'histoire. C'est un mensonge des poètes de dire que les dieux et les déesses, changés en hommes, ont entre eux des relations. Comme cela ne s'est pas fait, il n'y a pas d'hésitation à avoir que c'est impossible. D'ailleurs, le nom de géant est pris en bonne part dans l'Écriture. Ps. XVIII, 6. *Liber de hæresibus*, 108, *P. L.*, t. XII, col. 1224-1226. Une autre hérésie était celle des manichéens, qui prétendaient que le corps a été fait par le diable, et qui honoraient les démons, 61, col. 1176. C'était enfin une hérésie de prétendre que le diable pourrait se repentir. Loin de là, parce qu'il avait suggéré le mal à Adam, le diable méritait un jugement plus sévère; parce qu'il était plus réfractaire à la pénitence, il attend de Jésus-Christ une plus grande servitude et il est réservé avec ses satellites à un plus grand jugement et au feu éternel. Matth., XXV, 41. *Ibid.*, 114, col. 1238-1239.

Le diacre donatiste Ticonius interprète du diable les deux passages bibliques, Is., XIV; Ezech., XXVIII. Il attribue donc la chute du diable à l'ambition. Le prince de Tyr voulait être semblable à Dieu; il a été expulsé du ciel. Le roi de Babylone représente le diable, les rois et les peuples, qui sont le corps du diable. *Mundo finito, descendet in inferos.* Les anges n'ont point de corps. Le diable est sur terre dans les hommes *in conculcationem*, pour être broyé sous les pieds des chrétiens. *Liber de septem regulis*, reg. VII, *P. L.*, t. XVIII, col. 55-66.

Saint Jérôme unit aussi les démons au diable. Celui-ci n'a pas été créé tel; il est devenu diable par sa propre volonté. *In Epist. ad Eph.*, l. I, c. II, 5. *P. L.*, t. XXVI, col. 467-468. Chusi, fils de Jémini, représente le diable, qui est, comme lui, éthiopien et fils de la droite. *Quod æthiops est, vitio suo est; quod filius dexteræ est, creatus a Deo. Tractatus de ps.* VII, dans *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 21. Il n'a pas été fait diable, Dieu n'a pas créé une nature mauvaise. Il est le prince tombé, dont parle le psaume LXXXI, 7. Il est tombé, et il n'est pas mort. Une nature angélique peut recevoir la ruine, mais pas la mort. Il est tombé, Lucifer. Is., XIV, 12. Il est tombé, *quia semper in cælestibus versabatur*. C'est le prince de Tyr, Ezech., XXVIII, 11 sq., *qui primo erat in cælo, nunc factus est princeps Tyri, hoc est tribulationis istius sæculi.* Il n'est pas tombé seul, puisqu'il est un des princes tombés. L'Apocalypse dit que le dragon, en tombant, a entraîné avec lui le tiers des étoiles, XII, 4. *Tractatus de ps.* LXXXI, *ibid.*, p. 77-78. Nous avons vu plus haut, col. 353, que saint Jérôme avait donné cette interprétation dans son remaniement du commentaire de l'Apocalypse de saint Victorin de Pettau. *Diabolus unde cecidit? quia furtum fecit? quia homicidium fecit? quia adulterium fecit? Et hæc quidem mala sunt; sed diabolus non propter hoc cecidit, sed propter linguam suam cecidit. Quid enim dixit? In cælum ascendam, super sidera cæli ponam thronum meum, et ero similis Altissimo.* Is., XIV, 13. *Tractatus de ps.* CXIX, *ibid.*, p. 284. Lucifer, en effet, est tombé par orgueil. Ces paroles, il les a dites, ou bien avant sa chute, ou bien après. Avant, il voulait monter plus haut au ciel où le Seigneur habite, et il est tombé du ciel. Après, par arrogance, il se promettait encore de grandes choses, *non ut inter astra, sed supra astra Dei sit. In Isaiam*, l. VI, c. XII, 12-14, *P. L.*, t. XXIV, col. 219. *Superborum est diabolus princeps.* I Tim., III, 6. Le prophète décrit son orgueil. Is., X, 13 sq. *Tractatus de ps.* XCIII, dans *Anecdota Maredsolana*, 1903, t. III *c*, p. 81-82. Le diable orgueilleux est représenté par Ézéchiel sous le type des princes et des rois superbes, qui, enflés d'orgueil, sont tombés sous son jugement et dans ses pièges. *In Ezech.*, l. IX, c. XXVIII, *P. L.*, t. XXV, col. 267-268. *Judicium diaboli nullum est aliud nisi superbia propter quam de cælestibus cecidit.* Luc., XX, 18. *In Isaiam*, l. II, c. III, 4, *P. L.*, t. XXIV, col. 63. Cf. *Epist.*, XXII, n. 27, *P. L.*, t. XXII, col. 413. Au sens mystique, le diable est le serpent de la Genèse; il règne sur la terre, mais *totus terra hæret*. L'iniquité le presse sur la terre; il ne pourra donc faire pénitence; son iniquité descendra : *de cælo enim illi pœna veniet sempiterna. Tractatus de ps.* IX, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 24. Son vêtement est souillé de sang et il ne sera pas purifié. *Ubi sunt ergo qui dant diabolo pœnitentiam et dicunt illum posse mundari? In Isaiam*, l. VI, c. XIV, 20, *P. L.*, t. XXIV, col. 224. *In tempore resurrectionis non erit. Si autem non erit, quid respondebunt qui diabolo dant pœnitentiam et illi quantum in se est archangelicum fastidium pollicentur? Ibid.*, l. VII, c. XVIII, 12, col. 245. Il a été menteur dès le commencement et père du mensonge. Joa., VIII, 44. *Quod multi non intelligentes, patrem diaboli volunt esse draconem, qui regnet in mari* (Léviathan). *Ibid.*, l. VI, c. XIV, 24, col. 226. Cf. *Tractatus in Marc.*, I, 13-31, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 334-335. Il est le prince de l'air, où il habite, car il n'habite pas dans le ciel. Lui et ses satellites, *per mundum vagantur, peccata insinuant. In Epist. ad Eph.*, l. I, c. II, 1, *P. L.*, t. XXVI, col. 466. Il est difficile de dire ce que sont les principautés, les puissances et les vertus de damnation. Il faut les prendre dans un mauvais sens. Ce sont les anges déchus, et le prince de ce monde, et Lucifer, sur qui marcheront les saints. En attendant le jugement, *infreni et male libertate abutentes passim vagantur et per præcipitia corruunt peccatorum. Ibid.*, l. I, c. II, 7, col. 469. Les puissances des ténèbres, les esprits de malice qui sont dans les cieux, sont les démons, qui toutefois ne sont pas au ciel, mais dans l'air. C'est l'opinion de tous les docteurs que l'air, qui est entre le ciel et la terre et qui est vide, est rempli de puissances adverses. Quelqu'un dira peut-être que c'est

le diable qui a distribué à chacun de ses satellites son office propre, et non pas Dieu. Ils sont libres, en effet, et ils ont chacun sa province de vices, comme dans une ville les fonctions diverses sont réparties; c'est ainsi qu'ils gouvernent ce monde. *Ibid.*, l. III, c. VI, col. 546-547. Beaucoup de personnes du peuple prétendent qu'il y a des démons de midi. Ps. XC, 6. *Ceterum ego dico simpliciter, quoniam dæmon eo tempore potestatem habet in nos, quando peccamus. Sive mane peccaverimus, dæmon ingreditur in nobis; sive vespere, sive nocte, quacumque peccaverimus hora, dæmon ingreditur in nobis. Si autem non peccaverimus meridie, non ingreditur in nobis. Videlis ergo quod frivolum est quod vulgo dicitur. Tractatus de ps. XC*, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 116.

Bien que saint Jérôme ait dit que Lucifer orgueilleux avait entraîné avec lui le tiers des étoiles, bien qu'il ait déclaré que les démons n'ont point de sang, *In Isaiam*, l. XVII, c. LXIII, n. 3, *P. L.*, t. XXIV, col. 612, cependant il ne s'est pas prononcé avec netteté au sujet du mariage des anges avec les filles des hommes. S'il ne le rejetait pas, ce n'était pas qu'il s'appuyât sur le témoignage du livre d'Hénoch, qu'il rangeait résolument parmi les apocryphes. *De viris*, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 615; *In Epist. ad Titum*, I, 12, *P. L.*, t. XXVI, col. 573. Il n'attache pas d'autorité à cet apocryphe au sujet du mariage des anges avec les filles des hommes. Il reproche, en outre, à Origène, sans le nommer, d'avoir confirmé par ce passage son hérésie des âmes descendant du ciel dans les corps; Origène imitait en cela les manichéens. Saint Jérôme se borne à signaler ce mauvais argument en commentant le verset 3 du psaume CXXXII. *Tractatus de ps. CXXXII*, dans *Anecdota Maredsolana*, t. III *b*, p. 249-250; *P. L.*, t. XXVI, col. 1293. Il donne un peu plus d'attention à ce mariage dans le commentaire d'Isaïe, LIV, 10. Il se demande quelles sont ces montagnes troublées durant le déluge : sont-ce les saints ou les démons? Quelqu'un pourrait les entendre des démons et des puissances adverses, *qui viderunt filias hominum, quod essent bonæ, et amoris jaculo vulnerati, sumpserunt sibi uxores ex omnibus quas elegerunt et perdiderunt fortitudinem pristinam et nequaquam in hoc diluvio sunt futuri. Hoc ille dixerit, cujus explanationem lectoris arbitrio derelinquo. In Isaiam*, l. XV, c. LIV, 10, *P. L.*, t. XXIV, col. 521. Le saint docteur vise exclusivement le c. VI de la Genèse. Il ne rejette donc pas absolument l'interprétation appliquant aux anges cette union avec les filles des hommes; il la laisse à la libre appréciation de ses lecteurs. En commentant brièvement Gen., VI, 2-4, il indique deux interprétations, puisqu'il voit dans les fils de Dieu, les saints ou les anges, et dans les géants, les anges encore et les fils des saints. *Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, c. VI, n. 2, 4, *P. L.*, t. XXIII, col. 947-949. Selon sa coutume, le saint docteur signale, sans se prononcer, les deux explications en cours. Toutefois, s'il n'exclut pas l'interprétation des relations charnelles des anges avec les filles des hommes, il entend le verset 3 d'un répit de 120 ans laissé aux hommes coupables pour faire pénitence avant le déluge. Il semble ainsi préférer l'application du texte aux saints et aux fils des saints, c'est-à-dire à la race sainte de Seth, pervertie par des mariages avec la race coupable de Caïn.

Saint Jérôme, à la suite d'Origène, avait admis la restauration finale de toutes choses, même des démons, *verbi gratia, ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est. Comment. in Epist. ad Eph.*, l. II, c. IV, 16, *P. L.*, t. XXVI, col. 503. Rufin le lui reprocha. *Apologia*, l. I, n. 41, *P. L.*, t. XXI, col. 579. Saint Jérôme répliqua qu'il n'avait pas parlé en son propre nom et qu'il s'était borné à résumer l'interprétation d'Origène, sans la faire sienne. *Apologia adversus libros Rufini*, l. I, n. 26, *P. L.*, t. XXIII, col. 418-419. Il enseigne, au contraire, très expressément que le feu éternel est dû au diable et à ses anges pour leurs crimes. *Ibid.*, l. II, n. 7, col. 428-430.

L'Ambrosiaster (Hilarius Hilarianus) attribue aussi à l'orgueil la chute du diable. Il définit l'orgueil : *alta sapere*, et il ajoute : *Diabolus cum alta sapuit, apostatavit. In Epist. ad Phil.*, XII, 16, *P. L.*, t. XVII, col. 160. Avant la loi, le diable ne savait pas que Dieu devait le juger; il croyait son péché mort; la loi donnée, son péché a revécu. *Ibid.*, VII, 8, col. 109. Les princes mauvais sont dans le firmament, et cependant ils agissent sur terre. *In Epist. ad Phil.*, III, 20, 21, col. 417. Selon lui, quelques démons pouvaient se sauver, car, suivant saint Paul, la sagesse multiforme de Dieu a été manifestée par l'Église aux principautés et aux puissances célestes, *ut agnoscentes per Ecclesiam, quæ multifarie ad vitam attracta est, in Christo unius Dei manere mysterium, desinant ab errore.* La prédication ecclésiastique leur sera utile et elles abandonneront *assensum tyrannidis diaboli, qua se adversus Dei unius fidem impia præsumptione armavit. In Epist. ad Eph.*, III, 10, col. 382-383.

Saint Augustin a exposé sur le diable et les démons une doctrine très ample et très complète. Tout en unissant les anges déchus au diable, leur chef, tant pour la chute que pour la punition, il en parle souvent séparément, et il sera bon de le suivre dans ses développements, propres à chaque catégorie.

Les manichéens prétendaient que le diable n'était pas une créature de Dieu. *De Genesi ad litteram*, l. II, c. XIII, XIV, n. 17, 18, *P. L.*, t. XXXIV, col. 436. Ne comprenant pas qu'une bonne nature pût déchoir par orgueil, ils le disaient l'œuvre du mauvais principe, l. XI, c. XIII, n. 17, col. 436. Avant d'être diable, il était ange et bon. *De baptismo contra donatistas*, n. 13, *P. L.*, t. XLIII, col. 162. Il est donc tombé. Mais est-ce *ab initio mundi*, ou bien a-t-il été quelque temps avec les anges, *pariter justus et beatus?* Quelques-uns disent qu'il est tombé par envie à l'égard de l'homme, qui avait été fait à l'image de Dieu. Mais l'envie a suivi et n'a pas précédé l'orgueil : *causa invidendi, superbia.* Pourquoi est-il tombé? *Quia amavit propriam potestatem.* Quand? L'Écriture ne le dit pas. En tout cas, c'est avant qu'il ait envié l'homme. Peut-être est-ce *ab initio temporis*, de sorte qu'il n'y eut pas de temps où il fut bon et heureux. Si *ab initio homicida fuit*, Joa., VIII, 44, ce fut à la création de l'homme; mais *a veritate non stetit, et hoc ab initio ex quo creatus fuit.* Était-il heureux avant d'avoir péché? S'il a eu la prescience qu'il pécherait, il n'a pas été heureux. En tout cas, il n'a pas été heureux comme les anges demeurés fidèles, *non æqualiter beatus, non ita plane beatus.* Ils étaient certains que leur bonheur durerait; lui, il était incertain de la durée du sien. Quelques-uns ont pensé qu'il n'était pas *in sublimi, in supercælesti natura*, mais parmi les anges inférieurs, qui pouvaient *illicitum delectare. De Genesi ad litteram*, c. XIV-XVII, n. 17-22, *P. L.*, t. XXXIV, col. 436-438. Un peu plus loin, l'évêque d'Hippone revient sur le même sujet. Selon lui, le diable, *ab initio suæ conditionis, propria voluntate depravatus, non malus et Deo bono creatus, factus continuo se a luce veritatis avertit, superbia tumidus et propriæ potestatis delectatione corruptus.* Il n'a donc pas goûté la béatitude de la vie angélique. *Continuo impius, consequenter et mente cæcus, non ex eo quod acceperat cecidit, sed ex eo quod acciperet, si subdi voluisset Deo*, parce qu'il n'a pas voulu se soumettre. De nouveau, il lui applique les textes d'Isaïe, XIV, 12-14 (au sens mystique) et d'Ézéchiel, XXVIII, 12-13, c. XXIII, n. 30-32, col. 441-442, attribuant sa chute à l'orgueil. Lui-même résume enfin, c. XXVI, n. 33, col. 443, toute sa pensée en ces deux

alternatives sur la chute du diable : *aut ab initio, impia superbia cecidit..., aut alios esse angelos inferioris ministerii in hoc mundo, inter quos secundum eorum quamdam non præsciam beatitudinem vixerat, et a quorum societate cum sibi subditis angelis suis tanquam archangelus cecidit per superbam impietatem.* Si on ne peut admettre cette dernière partie de l'alternative, il y a lieu de se demander comment tous les saints anges, si le diable a été parmi eux *aliquando beatus,* n'avaient pas encore la béatitude parfaite, qu'ils savaient ne pas devoir perdre, ou par quel moyen le diable, avant son péché, *fuit discretus cum sociis,* puisqu'il aurait été incertain de sa chute, tandis que les autres étaient certains de leur persévérance. Quoi qu'il en soit de ces points non résolus, il n'y a pas de doute que les anges pécheurs, emprisonnés dans l'air, *in judicio puniendos servari.* II Pet., II, 4. Le diable a tenté l'homme qu'il enviait, par l'organe du serpent, c. XXVII-XXX, n. 34-39, col. 443-445. Le serpent n'est pas interrogé, et il est puni le premier, *quia nec confiteri peccatum potest, nec habet omnino unde se excuset.* La punition qu'il reçoit alors, *non ea pœna, quæ ultimo judicio reservatur,* Matth., XXV, 41, *sed pœna quæ a nobis cavendus est. De Genesi contra manichæos,* l. II, c. XVII, n. 26, *P. L.,* t. XXXIV, col. 209. Le diable n'est donc pas puni pour adultère, ivrognerie, fornication ou rapine, mais pour son orgueil seulement, auquel se joint pourtant son envie. *Enarrat. in ps. LVIII,* n. 5, *P. L.,* t. XXXVI, col. 709. *Duobus malis, superbia et invidentia, diabolus est. De sancta virginitate,* c. XXXI, n. 31, *P. L.,* t. XL, col. 413. *In se exaltato corde recessit a Deo. Cont. adversarium legis et prophetarum,* c. XV, n. 23, *P. L.,* t. XLII, col. 615. Il n'est donc pas une mauvaise substance. *Deserens dilectionem, et ad suam nimis conversus, si videri cupit æqualis, superbiæ tumore dejectus est. Cont. Secundinum manichæum,* c. XVII, *ibid.,* col. 592. Il est devenu mauvais *propria voluntate. Intumuit per superbiam et a summa essentia defecit et lapsus est. De vera religione,* c. XIII, n. 26, *P. L.,* t. XXXIV, col. 133. Il n'était pas l'égal de Dieu ; il a voulu se faire l'égal de Dieu, Is., XIV, 14, 15, et ainsi il est tombé ; puis il a versé cet orgueil à l'homme. *In Joa.,* tr. XVII, 16, *P. L.,* t. XXXV, col. 1533.

Les questions de l'origine, de la nature et du péché du diable que l'évêque d'Hippone avaient traitées, en 393-394, dans son *De Genesi ad litteram,* il les a reprises, après 415, dans les l. XI et XII de sa *Cité de Dieu,* mais au sujet de tous les anges déchus. Au l. IX, il avait longuement exposé la doctrine d'Apulée, de Platon et de Porphyre sur les démons, en concluant que, si ces païens admettaient de bons et de mauvais démons, l'Écriture n'en connaissait que de mauvais. *P. L.,* t. XLI, col. 255-275. A son sentiment, ces mauvais anges, avant leur chute, avaient la sagesse ; mais dans quelle mesure ? Étaient-ils égaux aux bons anges ? Personne ne peut le dire. Ils se sont détournés de l'illumination qui leur donnait la vie bienheureuse. Ils ont conservé la vie rationnelle, bien qu'elle soit en eux *insipiens. De civitate Dei,* l. XI, c. XI, col. 327. Mais avaient-ils, avant leur faute, la même félicité que les anges demeurés fidèles ? Saint Augustin pensait qu'ils avaient eu quelque félicité sans avoir toutefois la prescience qu'elle durerait pour eux. Il se pourrait que tous les anges aient eu le même bonheur jusqu'à la chute des mauvais et qu'après seulement les bons aient su qu'ils étaient confirmés dans ce bonheur. Quant au diable, *ab initio suæ conditionis, in veritate non stetit. Ideo nunquam beatus cum sanctis angelis, suo recusans esse subditum creatori et sua per superbiam velut privata potestate lætatus, ac per hoc falsus et fallax.* Il ne s'est jamais soumis à Dieu *per elationem.* Dès qu'il fut créé, *justitiam recusavit.* Néanmoins, on ne peut dire avec les manichéens que, *ab initio,* sa nature a été mauvaise : *a veritate non stetit,* c. XIII, col. 328-330. *Ab initio diabolus peccat.* I Joa., III, 8. Le prince de Babylone a été sa figure. Is., XIV, 12. Il est le prince de Tyr tombé. Ezech., XXVIII, 13, 14. *In veritate fuit, non permansit.* Il a été péché, *non ab initio quo creatus est, sed ab initio peccati, quod ab ipsius superbia cœperit esse peccatum.* Au commencement, il était *figmentum Domini.* C. XV, col. 330, 331. La déchéance progressive des démons est une erreur d'Origène, c. XXIII, col. 336. Les démons ont donc péché, *in ima hujus mundi detrusi, qui est velut carcer, usque ad futuram in die judicii ultimam damnationem.* II Pet., II, 4, c. XXXIII, col. 346. Dieu a donc prévu qu'il y aurait deux catégories d'anges, dont l'une, éprise de sa propre beauté, a été précipitée en bas du ciel aérien, où sont les ténèbres.

Dieu a créé les deux sociétés d'anges. Les mauvais le sont devenus, *sua potestate potius delectati, velut bonum sibi ipsi essent... habentes elationis fastum, vanitatis astutiam.* L. XII, c. I, n. 1, 2, col. 349. La cause de leur misère fut *quod ab illo qui summe est aversi, ad seipsos conversi sunt qui non summe sunt. Hoc vitium, superbia,* Eccli., X, 15, *se illi præferendo.* C. VI, col. 353. Dieu prévoyant *quosdam per elationem quæ ipsi sibi ad beatam vitam sufficere vellent, tanti boni desertores,* leur a laissé la liberté, dont ils ont abusé. L. XXII, c. I, n. 2, col. 751. Les démons n'ont donc pas été fait mauvais par Dieu ; ils le sont devenus *peccando,* II Pet., II, 4 ; aussi la peine du jugement dernier leur est-elle due pour leur malice. *De natura boni contra manichæos,* c. XXXIII, *P. L.,* t. XLII, col. 561-562. Les anges et les hommes sont l'œuvre de Dieu *sine culpa ; culpa nata est per liberum arbitrium. Cont. Julian. pelagianum,* l. VI, c. XVI, n. 64, *P. L.,* t. XLIV, col. 819. Tous les anges ont été créés par Dieu ; les rebelles sont rebelles par abus du libre arbitre. Ils ont fui la bonté qui les rendait heureux ; ils n'ont pas pu fuir son jugement, qui les a rendus très malheureux. *De correptione et gratia,* c. X, n. 27 ; c. XI, n. 32, *ibid.,* col. 932, 935.

Sans nier absolument la possibilité pour les anges d'avoir des relations charnelles avec les femmes, saint Augustin a cependant refusé d'expliquer la chute des anges par la concupiscence. A propos de Vénus, il avait posé, en passant et sans la résoudre, la question de savoir si les esprits pouvaient *coire corporaliter. De civitate Dei,* l. III, c. V, *P. L.,* t. XLI, col. 81-82. Il en donna la solution, au sujet des fils de Dieu, unis aux filles des hommes. Gen., VI, 2-4. Selon lui, ces fils de Dieu sont des hommes. Mais comme, dans l'Écriture, les anges sont appelés fils de Dieu, beaucoup pensent qu'il est question d'eux dans ce récit de la Genèse. Les anges, étant des esprits, *non possunt coire corporaliter.* Toutefois, les anges ont apparu dans des corps, et le bruit public parle de sylvains et de faunes amoureux et d'esprits incubes. C'est pourquoi, *non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus, elemento aerio corporati* (on sent cet élément, quand on agite un *flabellum*), *possint etiam hanc pati libidinem, ut quomodo possunt, sentientibus feminis misceantur.* Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas les saints anges qui sont tombés avec le diable, leur prince. D'autre part, les hommes sont appelés anges dans l'Écriture. Les géants ne sont pas nécessairement des fils des anges ; il y a eu des géants avant et après le déluge. Le contexte montre que ces fils de Dieu étaient des hommes : c'étaient les fils de Seth, alliés aux filles de Caïn. Saint Augustin ne tient pas compte des fables des apocryphes. Le livre d'Hénoch n'est pas au canon des Écritures, et il n'est pas à croire, quand il parle de la naissance des géants *ex angelis. Ibid.,* l. XV, c. XXII, XXIII, col. 467-470. Cf. l. XVIII, c. XXXVIII, col. 598.

En 419, l'évêque d'Hippone est revenu sur ce sujet, dans ses *Quæstiones in Heptateuchum,* l. I, q. III, *P. L.,* t. XXXIV, col. 549. Il se demande comment les anges ont-ils pu *concumbere cum filiabus hominum* et engendrer des géants. Il fait observer que beaucoup de manuscrits latins et grecs n'ont pas *angeli Dei,* mais *filii Dei.* Quelques-uns résolvent la question en disant que les hommes justes sont appelés anges de Dieu. Cf. Mal., III, 1. Mais, si c'étaient des hommes, ont-ils pu engendrer des géants, et si c'étaient des anges, *se miscere cum feminis?* Des géants ont pu naître des hommes; il y en a encore aujourd'hui. D'où, il est plus croyable que des hommes justes ont été appelés ou anges ou fils de Dieu et que, cédant à la concupiscence, ils ont péché avec des femmes, que d'admettre que des anges, qui n'ont pas de chair, aient pu commettre cette faute, *quamvis de quibusdam dæmonibus, qui sint improbi mulieribus, a multis tam multa dicantur, ut non facile sit de hac re definienda sententia.* Malgré ses hésitations au sujet de la possibilité de l'union des démons avec des femmes, saint Augustin déclare expressément que cette union n'a pas été la cause de la chute des anges mauvais. Ils sont tombés par orgueil. Il déclare aussi que *ex uno angelo lapso et damnato cæteri propagati non sunt. Enchiridion,* c. XXVIII, *P. L.,* t. XL, col. 246.

Saint Augustin pensait que les démons avaient un corps. Bien qu'ils ne soient pas nés *ex femina, verum habent corpus. Serm.,* XII, c. IX, n. 9, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 104. Ils sont *aeria animalia, quorum corporum aeriorum natura vigent et propterea morte non dissolventur... Si autem transgressores illi, ante quam transgrederentur, cælestia corpora gerebant, neque hoc mirum est, si conversa sunt ex pœna in aeriam qualitatem.* Ils auraient été changés de feu en air. *De Genesi ad litteram,* l. III, c. X, n. 14, 15, *P. L.,* t. XXXIV, col. 284, 285. Cf. *De divinatione dæmoniorum,* c. II, *P. L.,* t. XL, col. 584-585. Ils ont un corps par lequel ils souffrent, puisqu'ils avouent qu'ils sont tourmentés. *De civitate Dei,* l. XXI, c. III, n. 1, *P. L.,* t. XLI, col. 710.

A la question si le feu de l'enfer pourra par son contact brûler les malins esprits, qui sont incorporels, il faisait deux réponses. Si, avec les hommes doctes, on dit que les démons ont des corps, formés *ex isto aere crasso atque humido, cujus impulsus vento flante sentitur,* cet élément peut subir le feu; comme dans les bains, l'air chauffé brûle avant de brûler. Si on dit que les démons n'ont pas de corps (ce que l'auteur ne veut pas rechercher ni discuter), les démons souffriront néanmoins du feu de l'enfer. L'âme de l'homme, qui est incorporelle, souffre bien par le corps. Donc, bien qu'incorporels, les démons-esprits, *corporeis ignibus cruciandi, non ut ignes ipsi, quibus adhærebunt, eorum junctura inspirentur et animalia fiant, quo constent spiritu et corpore, sed, ut dixi, miris et ineffabilibus modis adhærendo, accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam.* Qu'ils soient corporels ou incorporels, les démons seront brûlés par le feu de la géhenne. L. XXI, c. X, n. 1, 2, col. 724-725.

Ces corps aériens habitent l'air, et pas les astres; aussi les démons sont-ils dits *volatilia cæli. Serm.,* CCXXII, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 1091. Tombé des hauteurs des anges, le diable est descendu dans l'air, qui lui sert de prison; il a été condamné à y vivre. L'enfer, où il est enfermé, II Pet., II, 4, est cette partie inférieure du monde. *Enarrat. in ps.* CXLVIII, 9, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1943. Quelques-uns pensaient que les anges déchus avec l'archange, leur chef, étaient *in superiori parte aeris,* la plus proche du ciel; aussi distinguaient-ils les anges en célestes et supercélestes. Mais, après leur péché, les anges sont descendus dans la partie inférieure de l'air. *De Genesi ad litteram,* l. III, c. X, n. 14, *P. L.,* t. XXXIV, col. 284; *Enchiridion,* c. XXVIII, *P. L.,* t. XL, col. 246. L'air dans lequel ils vivent leur sert de prison jusqu'au supplice éternel qui leur est réservé. *Epist.,* CII, q. III, n. 20, *P. L.,* t. XXXIII, col. 378; *De civitate Dei,* l. VIII, c. XV, n. 1, 2; c. XXII, *P. L.,* t. XLI, col. 239-240, 246. Le diable habite à l'aquilon. Is., XIV, 13, 14. *Enarrat. in ps.* LXXXIII, 12, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1127. Si le dragon est dans la grande mer, c'est qu'il est tombé *de sublimi habitatione cælorum.* Il lui a fallu occuper une place *in hoc mari magno et spatioso.* C'est son royaume, qui est sa prison. Il n'a de pouvoir d'y faire du mal, *nisi ei permissus.* Il est dans cette mer, il ne peut en sortir. Ce siège paraît grand, parce qu'on ne connaît pas les sièges angéliques, dont il est tombé. *Quæ tibi videtur ejus gloriatio, damnatio est.* Il se trouve, en effet, *in infimis. Enarrat. in ps.* CIII, n. 7, 9, 10, *P. L.,* t. XXXVII, col. 1382, 1385.

Bien que, en punition de leur orgueil, les démons soient dépravés et *in inferioribus ordinati,* ils peuvent néanmoins entendre la voix de Dieu, qui leur parle comme aux bons anges. Cependant, cela ne veut pas dire qu'entendant la voix de Dieu, ils auraient pu avoir la foi chrétienne. Satan a pu paraître en présence de Dieu, qui voit tout et à qui personne ne peut échapper. Il a été aussi au milieu des anges, s'il s'agit des bons, *sicut reus in medio apparitorum judicis;* s'il s'agit des mauvais, comme un chef au milieu de sa troupe. Mais il ne voyait pas Dieu, qui lui a parlé par l'intermédiaire d'un bon ange. Les manichéens prétendaient à tort qu'il avait vu Dieu. Il voyait le corps de Jésus, lorsqu'il le tentait, mais il n'a pas connu sa divinité. *Serm.,* XII, c. IV-IX, n. 4, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 102-104. Cf. *De civitate Dei,* l. IX, c. XXI, *P. L.,* t. XLI, col. 273. Saint Augustin, *De divinatione dæmoniorum,* c. V, n. 9, *P. L.,* t. XL, col. 586, pour expliquer comment les démons connaissent l'avenir, avait dit qu'ils connaissent très facilement les pensées secrètes des hommes. Dans ses *Rétractations,* l. II, c. XXX, *P. L.,* t. XXXII, col. 643, il déclara qu'il avait affirmé trop audacieusement une chose très cachée, que les démons ne lisaient pas nos pensées, mais que quelques signes sensibles qui nous échappent étaient saisis par eux. Voir t. I, col. 2356. Le prince de la puissance de l'air, et ses anges, devenus ténèbres par l'abus de leur liberté, n'ont plus la liberté de bien faire, mais en punition de leur crime, ils ne peuvent que faire le mal. *Epist.,* CCXVII, c. III, n. 9, 10, *P. L.,* t. XXXIII, col. 981-982. Le diable sera lié pendant mille ans pour lui enlever le pouvoir de séduire les nations. Il sera enchaîné dans l'abîme, c'est-à-dire dans la multitude des impies qui seront dans l'Église. Il était déjà en eux; il y demeurera, mais *excludendus a credentibus :* ce qui signifie que, pendant ces mille ans, il ne pourra pas faire de nouvelles séductions. Il sera délié pour un peu de temps (trois ans et demi) avant le jugement. *De civitate Dei,* l. XX, c. VII, VIII, *P. L.,* t. XLI, col. 667-670. Les démons, créés immortels, seront précipités dans la seconde mort après le jugement. L. XIII, c. XXIV, n. 6, col. 402.

Saint Augustin a rejeté très explicitement la possibilité, pour les démons, de faire pénitence et d'être rétablis dans leur premier état. A Paul Orose, qui l'avait interrogé si le démon pouvait mériter le pardon, comme Origène l'avait prétendu, *Commonitorium de errore origenistarum et priscillianistarum, P. L.,* t. XLII, col. 668, l'évêque d'Hippone répond : *Sapere nihil audeas.* La dernière sentence qui les frappera les condamnera au feu éternel. Si, dans l'Écriture, *æternum* a parfois le sens de *diuturnum,* ce n'est pas le cas ici. Le feu éternel n'aura pas de fin, comme la vie éternelle. Dire que le diable ne sera pas rétabli, ce n'est pas diminuer le pouvoir de Jésus-Christ : *Cum diaboli*

pœnas dolemus, de regno Christi non dubitamus. Ad Orosium contra priscillianistas et origenistas, c. v, n. 5; c. vi, n. 7, *ibid.*, col. 672, 673. Si l'homme, qui a été porté à la superbe par le diable, a été réconcilié et a eu un rédempteur, *angeli qui, nullo suadente, spontanea prævaricatione sic lapsi sunt, per mediatorem non reconciliantur. In Gal. expositio,* 24, *P. L.*, t. XXXV, col. 2122. Les anges pécheurs ne nous sont pas supérieurs, parce que *nihil eis tale unde sanarentur impensum est.* Étant plus élevés que nous, ils devaient moins pécher; ils sont d'autant plus coupables, qu'ils ont été plus ingrats et déserteurs. Il n'y a donc pas pour eux de rémission. *In Joa.*, tr. CX, n. 7, *ibid.*, col. 1924-1925. N'étant plus libres de bien faire, ils sont endurcis dans le mal. *Unde nemo sanæ fidei credit aut dicit hos apostatas angelos ad pristinam pietatem correcta aliquando voluntate converti. Epist.*, CCXVII, c. III, n. 10, *P. L.*, t. XXXIII, col. 982. Discutant enfin avec le pélagien Julien, qui soutenait la cause du diable, saint Augustin raisonne ainsi : Tu attribues au diable ou la nécessité ou la possibilité de pécher. Si c'est la nécessité, tu ne peux l'excuser de crime; si c'est la possibilité, il ne peut donc avoir la bonne volonté, ni faire pénitence et ainsi obtenir la miséricorde de Dieu. C'est l'erreur qu'on prête à Origène. *Restat igitur ut ante supplicium ignis æterni, etiam necessitas ista peccandi magna sit diabolo magni pœna peccati, neque inde excusetur a crimine.* Il est parvenu à cette nécessité de pécher, parce que d'abord il a librement péché. *Operis imperfecti contra Julianum,* l. V, n. 47, *P. L.*, t. XLV, col. 1483-1484. Et encore : Si tu dis que le diable, volontairement éloigné du bien, reviendra, s'il le veut et quand il voudra, au bien qu'il a abandonné, tu renouvelles l'erreur d'Origène. *Ibid.*, l. VI, n. 10, col. 1518.

Cassien a apporté d'Orient en Occident les mêmes doctrines sur la chute des démons, et il a rejeté définitivement la légende du mariage de ces esprits avec les femmes. Toutes les puissances spirituelles et les vertus célestes ont été créées par Dieu. *Collat.*, VIII, c. VII, *P. L.*, t. XLIX, col. 730-733. De leur nombre, quelques-unes sont tombées. Ézéchiel et Isaïe parlent d'un prince déchu. Il n'a pas été seul, puisque l'Écriture dit que le tiers des étoiles a été entraîné par le dragon. Apoc., XII, 4. Saint Jude est plus clair encore, et le psaume LXXXI, 6, mentionne un des princes tombés; il y en a donc eu d'autres. Leur diversité provient ou bien des degrés antérieurs, dans lesquels ils avaient été créés, ou bien des degrés de leurs péchés, comme les bons anges se diversifient par les degrés de leurs mérites, c. VIII, col. 733-735. Un des moines dit qu'il croyait que le diable était tombé par jalousie à l'égard d'Adam et d'Ève. Cassien répond que tel n'a pas été le motif de sa chute. La Genèse montre que le serpent était mauvais avant la tentation; *de angelica discesserat sanctitate.* La cause de sa chute est antérieure à sa jalousie envers les hommes. *Se meminerat corruisse. Priorem ejus lapsum, quo superbiendo corruerat, quo etiam serpens meruerat nuncupari, secunda ruina per invidiam subsecuta est.* C. IX, X, col. 736-738. Le serpent a reçu une malédiction éternelle, c. XI, col. 739. Les démons sont nombreux dans l'air : *tanta spirituum densitate constipatus est aer iste, in quo non quieti nec otiosi pervolitant.* C. XII, col. 740-741. Ils attaquent les hommes, et ils exercent leur domination chacun dans son domaine. C. XIII, XIV, col. 741-746. Tout homme a deux anges : un bon et un mauvais. L'existence de ce mauvais ange pour chacun est prouvée par l'exemple de Job et celui de Judas, dont il est dit au psaume CVIII, 6 : *Et diabolus stet a dextris ejus.* C. XVII, col. 750-751. On demanda au conférencier, au sujet du mariage des anges apostats, *utrum hoc possit spiritali naturæ secundum litteram convenire.* Il répondit : *Nullo modo credendum est spiritales naturas coire cum feminis posse.* Si cela avait été possible autrefois, pourquoi cela ne le serait-il plus aujourd'hui? On ne peut dire non plus qu'ils engendrent *cum semine viri.* Le texte biblique appelle anges de Dieu des descendants de Seth, qui ont épousé des filles de Caïn et en ont eu des géants. Du reste, divers exemplaires ont la leçon : « fils de Dieu. » C. XX, XXI, col. 754-760. Il n'est pas question non plus, Joa., VIII, 44, du père du diable. *Spiritus spiritum non generat.* Le diable, qui a été créé bon, n'a pas d'autre père que Dieu. Quand par orgueil il dit dans son cœur : *In cælum conscendam,* Is., XIV, 13, *factus est mendax et in veritate non stetit.* Il est devenu le père du mensonge, quand il dit : *Eritis sicut dii.* Gen., III, 5, c. XXV, col. 767-770. De la description que Cassien fait de l'action des démons sur les hommes, relevons seulement ces deux traits : ils ne connaissent nos pensées que par des signes extérieurs, et chacun d'eux inspire une espèce de passions exclusivement. *Collat.*, VII, c. XV, XVII, col. 687-690, 691-692.

Les autres écrivains ecclésiastiques du Ve siècle ne font que répéter l'enseignement commun. Saint Prosper d'Aquitaine emprunte à saint Augustin ce qu'il dit de la chute du diable par orgueil. *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum,* n. 59, *P. L.*, t. LI, col. 436. Cf. *Epigr.*, 62, col. 516-517. Saint Pierre Chrysologue attribue cette chute tantôt à l'envie, *Serm.*, IV, CLXXII, *P. L.*, t. LII, col. 194-195, 649, tantôt à l'orgueil. *Serm.*, XXVI, col. 272-273. Dieu, *qui dæmones est perpetuo crematurus incendio,* leur inflige, en attendant, des peines temporelles. *Serm.*, LII, col. 345. Saint Léon le Grand emploie les mêmes formules que saint Augustin pour dire que le diable est tombé par orgueil. *Serm.*, IX, c. I; XLVIII, c. II, *P. L.*, t. LIV, col. 160-161, 299. Les priscillianistes prétendaient que le diable n'a jamais été bon, ni l'œuvre de Dieu, mais qu'il était sorti du chaos et des ténèbres; ils en faisaient le principe de tout mal. Le pape leur oppose la foi catholique. Il serait demeuré bon, s'il était resté ce qu'il avait été fait, mais il a mal usé de son excellence naturelle et il s'est éloigné du souverain bien, à qui il devait adhérer. *Epist.*, XV, c. VI, col. 683. De nouveau, reparaissent les formules augustiniennes. L'auteur de l'*Epistola ad Demetriadem,* VIII, *P. L.*, t. LV, col. 168, dit : *Superbia a diabolo sumpsit exordium, qui, quoniam sua, quam a creatore acceperat, potentia et dignitate sibi placuit seque auctoris sui gloriæ com paravit, cum iis angelis quos in consensum impietatis suæ traxerat a cælesti humilitate dejectus est.* Gennade, *De ecclesiasticis dogmatibus,* c. IX, *P. L.*, t. LVIII, col. 983, rejette la restauration finale des démons et professe l'éternité de leur supplice dans le feu de l'enfer. Les anges sont corporels, bien qu'ils n'aient pas de chair, et les démons ont la substance de la nature angélique. C. XII, col. 984. Leur nature était bonne, et pas mauvaise. Le diable, qui était bon, a péché, c. LX, col. 995. Les anges mauvais sont tombés par orgueil, c. LXI, col. 996. Ils étaient libres; *unde Satan cum sequentibus legionibus cecidit.* C. LXII, col. 996.

Les poètes chrétiens de l'époque mettent en vers la même doctrine. Saint Avit déclare que l'ange était coupable, avant de tenter l'homme. Il décrit en ces termes son péché :

> Se semet fecisse putans, suus ipse creator
> Quod fuerit, rabido concepit corde furorem
> Auctoremque negans : Divinum consequar, inquit,
> Nomen, et æternam ponam super æthera sedem
> Excelso similis, summis nec viribus impar.

Poem., l. II, *P. L.*, t. LIX, col. 331. Il explique le déluge par la luxure des hommes. L. IV, col. 345-347.

Pour Prudence, *Hamartigenia*, 126-128, *ibid*,. col. 1021, Dieu n'est pas le père des crimes; ce père *est damnandus Averno*. Dieu n'est pas l'auteur du mal; c'est l'ange qui l'a inventé. Bel astre, esprit, saint et le plus beau des anges,

> nimis dum viribus auctus
> Inflatur, dum grande tumens sese altius effert.

Il a cru qu'il s'était créé lui-même et qu'il était sans principe.

> Persuasit propriis genitum se viribus, ex se
> Materiam sumpsisse sibi, qua primitus esse
> Inciperet, nascique suum sine principe cœptum.

Il a voulu faire une secte, et il a entraîné d'autres avec lui. *Ibid.*, 157-177, col. 1023-1025. Plus tard, il a été pris de jalousie pour l'homme, 178 sq.

Conclusion. — Parvenu au terme de cette longue enquête sur la démonologie pendant les cinq premiers siècles, il est nécessaire de dégager les principales pensées des Pères de cette époque sur le diable et les démons. Si l'attribution de la chute de Satan à la jalousie envers l'homme fut prédominante pendant les trois premiers siècles, elle ne fut pas cependant universelle; quelques écrivains ne donnaient pas le motif qui avait porté Satan à pécher ou en indiquaient d'autres que celui-là. Le passage biblique sur lequel on étayait ce sentiment était la parole de la Sagesse, II, 24, suivant laquelle la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable. La plupart des écrivains ecclésiastiques, qui expliquaient la chute de Satan par la jalousie, rapportaient à la concupiscence charnelle la faute des mauvais anges. Mais ils étaient presque tous exclusivement tributaires des légendes du livre des Jubilés ou du livre d'Hénoch; très peu se réfèrent explicitement au récit du c. VI de la Genèse, et ils le font, parce qu'ils suivent la leçon « anges de Dieu ». Quelques-uns de ceux qui lisaient « fils de Dieu » ne rejetaient pas absolument le mariage des anges avec des femmes, parce qu'ils attribuaient aux anges un certain corps et parce qu'ils admettaient les fables païennes des faunes, des sylvains, des esprits incubes et succubes. Tous étaient imbus des préjugés de leur temps. Mais en cela, ils ne formaient pas une tradition ecclésiastique, et ils ne donnaient pas une interprétation traditionnelle du récit de la Genèse. Aussi, quand le livre d'Hénoch cessa de passer pour une prophétie, quand les Pères admirent nettement l'incorporéité des anges, quand on attribua la chute de tous les anges à l'orgueil, c'en fut fait de la croyance à l'union des anges avec des femmes. Des textes de l'Écriture, notamment les oracles d'Isaïe et d'Ézéchiel sur le prince de Tyr et le roi de Babylone, entendus de Satan à la lettre ou selon l'esprit, et le passage de l'Apocalypse, XII, 4, sur le tiers des étoiles, entraîné par le dragon, déjà interprété ainsi par saint Jérôme, amenèrent les écrivains ecclésiastiques à reporter la chute de tous les anges avant la création de l'homme et à attribuer leur révolte contre Dieu à l'orgueil. En faut-il conclure avec M. Turmel que « dans le cours du IVe et du Ve siècle, la doctrine des démons subit une transformation importante ». « Jusque-là, continue-t-il, on les croyait issus du commerce des anges avec les femmes; on reculait par là même leur origine vers l'époque du déluge. A partir du IVe siècle, l'Église grecque, puis plus tard l'Église latine, cessèrent de voir dans les démons des êtres à moitié angéliques et à moitié humains; et elles en firent des compagnons de Satan, tombés comme lui avant la création du genre humain. Cette transformation avait été provoquée par la disparition de l'ancienne doctrine qui expliquait la chute des anges par la luxure. » *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1898, t. III, p. 302. Pour faire essortir cette transformation, M. Turmel attribuer à tous les anciens écrivains ecclésiastiques l'opinion de Lactance et de Commodien, qui font des géants, issus de l'union des anges, des démons. Mais ce sentiment a été isolé. La plupart pensaient surtout aux anges mariés et faisaient périr ou enchaîner leur progéniture géante. Il y a eu donc modification seulement, et pour les raisons indiquées plus haut, du motif de la faute. Si elle est importante au sujet des démons, elle l'est moins pour le diable lui-même, qui, tout en ayant péché par orgueil, est demeuré jaloux de l'homme. Les deux doctrines sur sa chute se sont superposées plutôt que remplacées. La nature des anges prévaricateurs est donc restée la même; le motif de leur faute a seul changé.

Pour tous, les anges sont des esprits déchus de leur première constitution, des esprits, qui n'étaient pas nécessairement mauvais, que Dieu avait créés libres et qui avaient mal usé de leur liberté. Devenus prévaricateurs, ils ont été expulsés du ciel; ils habitent dans l'air, et sont destinés à être enfermés pour toujours dans l'enfer après le jugement dernier. Eusèbe de Césarée et quelques autres mettent déjà cependant dans l'enfer la plupart des anges déchus. L'opinion commune leur réserve seulement pour plus tard le supplice du feu. Le sentiment de leur réintégration finale, proposé par Origène, n'a été admis que par quelques Pères; la plupart l'ont repoussé catégoriquement. Les anges, confirmés dans le mal, sont laissés par Dieu dans le monde pour tenter les hommes. Leur pouvoir est dépendant de la permission divine et restreint. Plus tard, ils seront punis dans le feu éternel et de leur prévarication première et des nombreux péchés qu'ils ont commis depuis. La doctrine ecclésiastique sur le diable et les démons est fixée dans les grandes lignes; elle ne subira plus dans la suite que des retouches ou des compléments de détail.

Petau, *De angelis*, l. III, c. I-VIII, dans *Dogmata theologica,* Paris, 1866, t. IV, p. 57-121, et dans *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. VII, col. 807-912; J. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, t. I, p. XXXVI-XLII; Robert, *Les fils de Dieu et les filles des hommes,* dans la *Revue biblique,* 1895, t. IV, p. 348-366, 370-373, 535-539 (article tendancieux, écrit en vue de prouver une thèse fausse); J. Turmel, *Histoire de l'angélologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1898, t. III, p. 289-308 (à compléter et à corriger); Id., *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente,* Paris, 1904, p. 115-118; F. Martin, *Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien,* Paris, 1906, p. CXXII-CXXXVI.

III. DU VIe AU XIe SIÈCLE. — Durant cette longue période de six siècles, la doctrine sur le diable et les démons n'a fait presque aucun progrès dans l'Église. On se bornait à conserver et à répéter, bien maigrement encore, ce que les docteurs précédents avaient dit à ce sujet. Nous entendrons un écho affaibli de toutes les opinions anciennes. Nous nous bornerons à quelques indications, uniquement pour ne pas rompre la suite de la tradition.

1° *En Orient.* — Au VIe siècle, Procope de Gaza, interprétant Gen., I, 2, rapporte que, selon quelques-uns, les ténèbres, créées le premier jour, représentaient le diable, et l'abîme, les mauvais démons. Il ajoute toutefois que, par sa création, le diable était bon et que c'est de lui-même qu'il est devenu calomniateur et mauvais. *Comment. in Gen.*, I, 2, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 45. Il parlait par l'organe du serpent, et sa parole à Ève : « Vous serez comme des dieux, » signifiait que les hommes pécheurs ressembleraient aux anges, qui étaient tombés avec lui. Dieu ne l'interrogea pas, parce qu'il était incorrigible et inguérissable et qu'il ne méritait pas le pardon. *Ibid.*, III, 1 sq., col. 180, 184, 201. Dans son commentaire sur Isaïe, Procope n'entend d'aucune manière du diable le c. XIV. Sur Gen., VI, 2 sq.,

il observe que quelques exemplaires ont la leçon : « anges de Dieu. » Quelques-uns pensent que Moïse désignait par là les puissances déchues ou les anges apostats. Mais ces anges ne peuvent avoir des relations avec les femmes; cela répugne à leur nature, quoiqu'ils abondent en malice. D'autres disent qu'ils avaient ces relations en même temps que des hommes. Si cela est vrai, cela ne se serait produit qu'à cette époque : ce qui serait bien extraordinaire. Le contexte prouve qu'il s'agit d'hommes sous ce nom d'anges de Dieu. *Ibid.*, col. 265, 268. On dit que les anges transgresseurs apprirent aux femmes, avec qui ils se souillèrent avant le déluge, certains secrets, et qu'ils les écrivirent sur des pierres. C'est pourquoi Dieu fit graver le décalogue sur des pierres. *Comment. in Exod.*, col. 885-886.

Saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, dit seulement que Lucifer, chassé par Jésus-Christ d'auprès de la demeure des hommes, habite dans l'abîme. *Laudes in SS. Cyrum et Joannem*, n. 15, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 3397. Saint Jean Climaque attribue à l'orgueil la perte de tous les démons. *Scala paradisi*, grad. XXV et schol. 40, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1001, 1012. Saint Maxime le Confesseur déclare que les liens éternels et les ténèbres sont réservés aux anges tombés, après le jugement seulement. *Quæst. ad Thalassium*, q. XI, *P. G.*, t. XC, col. 292-293. Il rapporte la chute du diable à l'envie : le diable a envié l'homme, parce qu'il participait à la gloire de Dieu, et il a envié Dieu, parce que Dieu sauvait l'homme. *Capita*, cent. IV, n. 48, *ibid.*, col. 1325. Anastase le Sinaïte est, sur ce point, mais à sa façon, du même sentiment. Isaïe et Ézéchiel nous apprennent que l'un des premiers anges, qui sont des êtres incorporels, faisant le fanfaron envers Dieu, tomba avec toute sa troupe. Il se croyait le maître de la nature. Quand il vit Adam créé et constitué chef du monde visible, brûlant de jalousie, il trompa l'homme par Ève. Dès le principe, il s'arma donc contre l'homme. *Viæ duæ*, IV, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 90. Ailleurs, Anastase résout la question de savoir comment le diable put se tenir devant Dieu avec les anges. Ce n'est pas au ciel qu'il était devant Dieu, il n'en était pas digne; Dieu étant partout, on est devant lui partout où il est avec ses anges ou ses ministres. Si Satan a reçu de Dieu la mission de frapper Job, Dieu ne lui a pas parlé; les actes que Dieu lui concède de faire contre les hommes sont tenus pour des paroles. *Quæst. ad Thalassium*, q. XXXI, col. 568-569. On avait demandé à Anastase si les paroles de Jérémie, XXVII, 6, sur le roi de Babylone étaient dites allégoriquement du diable. Il se borne à répondre que le diable est l'ennemi de Dieu; mais que, pour nous châtier de nos péchés, Dieu lui permet d'agir contre nous. Q. XXXII, col. 569, 572. Enfin, il affirme que le diable ne force personne à mal faire, qu'il suggère seulement le mal à accomplir, et il en conclut qu'il n'est pas l'auteur de toutes les fautes des hommes. Q. XCVIII, col. 752. Un moine de la laure de Saint-Sabas, nommé Antoine, attribue à l'orgueil la chute du diable et cite Is., XIV, 14. *Homil.*, XLV, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1572.

Saint André de Césarée a interprété Apoc., XII, 3 sq., de la première chute de Lucifer. Le tiers des étoiles, entraîné par la queue du dragon, désigne ou bien les anges poussés par l'envie et l'orgueil à la suite de Satan, ou bien les hommes broyés par la queue du monstre. Le combat avec Michel peut aussi s'accommoder avec cette chute. Saint Justin a dit que le diable avait appris seulement au premier avènement du Christ qu'il serait condamné à l'abîme et à la géhenne du feu. *Comment. in Apoc.*, *P. G.*, t. CVI, col. 321, 325, 328. La citation de saint Justin est répétée, c. LX, col. 408-409.

Au VII^e siècle, Olympiodore d'Alexandrie dit que Dieu parlait au diable par l'intermédiaire de ses anges et qu'il dut accorder à Satan l'autorisation d'attaquer Job. *In beatum Job*, *P. G.*, t. XCII, col. 24, 28. Pour saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 873-877, qui transcrit saint Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, 6, le prince des vertus angéliques, à qui Dieu avait donné la charge de veiller sur la terre, n'était pas mauvais par nature; il a été créé bon et capable de bien, sans avoir reçu du créateur la moindre trace de malice. Il ne supporta pas la beauté et l'honneur qu'il avait reçu; il a changé librement sa nature, il s'est révolté contre son Dieu, et le premier, il est devenu mauvais. Créé lumière, il s'est librement changé en ténèbres. En même temps que lui, une troupe innombrable d'anges s'est tournée vers le mal. Toutefois, ils ne peuvent rien faire sans la permission de Dieu. Ils prédisent l'avenir, qu'ils ont quelquefois prévu dans ses causes éloignées ou par simple conjecture; aussi mentent-ils souvent. Ils ne peuvent faire violence à l'homme. Le feu inextinguible et des supplices éternels leur sont préparés. La pénitence ne leur est pas plus possible qu'elle ne l'est à l'homme après sa mort. Dieu a créé le diable, bien qu'il ait prévu qu'il deviendrait mauvais. *Dialogus contra manichæos*, n. 46, col. 1548. La défection du diable a été libre. *De diaconibus*, col. 1600. Dans ses *Sacra parallela*, litt. A, tit. VI, *P. G.*, t. XCV, col. 1096-1097, il prouve que les anges pécheurs seront punis, en citant Job, XXVI, 13; II Pet., II, 4; Jud., 6, et des passages de Didyme, de Nil et d'Évagre. Plus loin, litt. A, tit. XXV, col. 1406-1409, il démontre la chute du diable par I Reg., XVI, 23; I Par., XXI, 1; Job, XL, 11, 12; XLI, 21, 24, 14, 19, 30; Zach., III, 1, 2; Is., XIV, 12-20; Dan., VIII, 25; Sap., II, 24; Matth., IV, 1-10; Luc., X, 18, 19; Jac., IV, 7; I Pet., V, 8, et par une citation de saint Basile (sur l'envie) et une autre de saint Grégoire de Nazianze (sur l'arrogance du diable). Saint André de Jérusalem signale l'orgueil de Lucifer. *Orat.*, XX, *P. G.*, t. XCVII, col. 1256. Saint Grégoire d'Agrigente déclare qu'on ne peut admettre que les démons lisent les pensées des hommes; ils les découvrent seulement à l'aide de quelques indices ou signes extérieurs. *In Ecclesiasten*, l. IX, § 18, *P. G.*, t. XCVIII, col. 1124-1125.

Au IX^e siècle, Photius répond à plusieurs questions sur le diable et ses anges. Quel est le père du diable? Quelques-uns disent que c'est celui qui s'est élevé à la plus grande malice et a commis les plus grandes fautes. D'autres répondent que c'est le serpent et qu'il est tombé avant la création de l'homme. Mais le diable n'a pas de père; il a des fils qui sont les pécheurs. Le diable lui-même (et pas son frère) est homicide dès le commencement; il ne s'est pas maintenu dans la vérité, parce qu'il a menti contre son créateur. *Quæst. ad Amphilochium*, q. XLVII, *P. G.*, t. CI, col. 352-356. Satan est le diable apostat. Q. CCXLI, col. 1040-1041. Les principautés et les puissances résident dans l'air. Q. CXXII, col. 712-713. Ceux qui pensent que les fils de Dieu, Gen., VI, étaient des anges, se trompent grossièrement; c'étaient les fils de Seth. Q. CCLV, col. 1065-1068.

Au X^e siècle, saint Aréthas de Césarée reproduit partiellement les explications de saint André, avec quelques particularités cependant. Pour lui, la queue du dragon est l'air; ses sept têtes sont des puissances spirituelles. *Comment. in Apoc.*, c. XXXIII, *P. G.*, t. CVI, col. 661, 664, 665. La parole de saint Justin est citée encore, c. LX, col. 749. Georges Hamartolos reconnaît le diable dans le serpent tentateur. *Chronic.*, l. VII, 14, *P. G.*, t. CX, col. 1272. Le patriarche d'Alexandrie Eutychius entend des fils de Seth les fils de Dieu de la Genèse, tout en ajoutant à son interprétation des détails légendaires. Ils se trompent ceux qui y voient des anges. Ces substances simples n'ont pas de passions voluptueuses. S'ils avaient commis cette faute, ils ne laisseraient pas une seule fille vierge. *Annales*, *P. G.*,

t. CXI, col. 911-913. Œcuménius cite à son tour la parole de saint Justin. Il applique au diable Is., XIV, 14, et il ajoute qu'une fois tombé, il a cherché à faire aux hommes le plus de mal possible. *Comment. in Epist. I Petri*, c. VII, *P. G.*, t. CXIX, col. 573.

Au XIe siècle, Georges Cedrenus emprunte à la *Petite Genèse*, c'est-à-dire au livre des Jubilés, des détails sur la chute des Égrégores ou des veilleurs, mais il voit en eux des fils de Seth, nommés fils de Dieu à cause de la beauté de Seth. Ils vécurent proche du paradis jusqu'à l'an mille, menant la vie des anges. L'auteur premier de tous les maux, ne supportant pas leur genre de vie, les poussa à se souiller avec les filles de Caïn. De ces unions naquirent les géants. Dieu en fit dévorer beaucoup par des globes de feu ou par la foudre; les autres périrent dans le déluge sans s'être repentis. Les Égrégores avaient pris leurs femmes sur le mont Hermon; ils leur apprirent les venins et les incantations. Azaël, leur chef, apprit aux géants à fabriquer des glaives et des instruments de guerre. Chaque prince (deux cents étaient descendus sur la montagne) enseigna des secrets particuliers. Ces derniers traits qui se rattachent mal aux précédents, sont empruntés au livre d'Hénoch. *Historiarum compendium*, *P. G.*, t. CXXI, col. 40-44. Michel Psellus a écrit un traité *De dæmonum operatione*, *P. G.*, t. CXXII, col. 820-876. Sur la nature des démons, il dit qu'ils ont des corps, et qu'ils remplissent l'air, la terre, les eaux et le monde entier. C. X, col. 841. On les distingue en six genres. C. XI, col. 844-845. Ils ne sont ni mâles ni femelles, quoiqu'ils prennent parfois les formes extérieures des deux sexes; ils parlent les langues des divers pays, où ils sont; on peut les frapper et ils souffrent des coups qu'on leur administre. C. XVII, col. 860. Psellus a composé un autre traité : *Quænam sint Græcorum opiniones de dæmonibus?* Col. 876-881. Théophylacte explique que les puissances de l'air habitent dans l'air sans y commander ni le gouverner. Celui qui était leur chef avant la chute est demeuré à leur tête après leur transgression. *Expositio in Epist. ad Eph.*, c. II, 2, *P. G.*, t. CXXIV, col. 1052. Il cite, lui aussi, la parole de saint Justin. *Exposit. in Epist. I S. Petri*, c. V, 8, *P. G.*, t. CXXV, col. 1249.

Au XIIe siècle, Théophane Kerameus se demande d'où le démon sait que Jésus peut le tourmenter. Marc., V, 7. Il ne le sait pas de lui-même, puisque depuis sa chute il était devenu ténèbres; il le sait par dispensation divine. Les démons demandaient de ne pas aller dans l'abîme, où ils savaient que d'autres y avaient déjà été jetés par Jésus. Craignant un pareil sort, ils préféraient être envoyés dans le corps des pourceaux. *Homil.*, IX, *P. G.*, t. CXXXII, col. 276. Zonaras rapporte que le dragon, qui agissait par le serpent, a fait tomber les hommes par jalousie. *Annales*, l. I, n. 2, *P. G.*, t. CXXXIV, col. 56. Les fils de Dieu, Gen., VI, 2, sont pour lui exclusivement des fils de Seth; il ne parle même plus de l'interprétation qui y voyait des anges, n. 4, col. 60. A la même époque, Michel le Syrien, patriarche des jacobites (1166-1199), rapportait cependant encore les deux explications de ce passage. Voir t. I, col. 1255-1256.

2° *En Occident.* — Dans son *Thesaurus*, Eugippius emprunte à saint Augustin sa doctrine sur la chute et la nature du diable : tombé par orgueil, il est l'auteur du mal. C. XXXVI-XXXVIII, *P. L.*, t. LXII, col. 631-637. Il sera damné à la fin du monde. C. CLXXXVIII, col. 643. Saint Fulgence est aussi tributaire de saint Augustin. Rien n'a été créé par le diable. *De incarnatione Filii Dei*, n. 51, *P. L.*, t. LXV, col. 600. L'orgueil est le premier des péchés. Eccli., X, 15. *Ad Monimum*, l. I, c. XVII, col. 165. Le diable n'est pas mauvais par sa condition première, mais par sa faute; il a commis le premier péché, qui fut un péché d'orgueil. *Epist.*, III, c. XV, col. 334. Détourné de son créateur et condamné à la damnation éternelle, il a été jaloux de l'homme. *De fide*, n. 31, col. 687. Une partie des anges désobéirent au créateur et déchurent de leur rang. Ils seront punis au jugement, II Pet., II, 4, et tourmentés par le feu éternel. Ils n'ont gardé rien de bon de leur condition première, et ils vivent dans l'air en attendant le jugement. *De Trinitate*, c. VIII, col. 504. Ils ont un corps aérien, tandis que les bons anges ont un corps éthéré ou de feu, c. IX, col. 505. Pour saint Césaire d'Arles, le diable est un archange. D'après les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, 8, *P. L.*, t. LVI, col. 880, qui sont de lui, le diable n'était pas mauvais par nature comme le prétendaient les manichéens; mais il a péché par orgueil. *Serm.*, CCXCVI, n. 4, dans l'Appendice de saint Augustin, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2311. Voir t. II, col. 2172-2173; P. Lejay, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, p. 161-162.

Dans son commentaire de l'Apocalypse, écrit sous le règne de Theudis (531-548), Apringius de Béja parle peu de Satan. C'est l'ennemi du genre humain, qui tentait les habitants de la terre et que Jésus-Christ a lié pour toujours dans l'abîme par la vertu de sa croix, pour qu'il ne pût séduire encore les nations. Après mille ans, il sera délié peu de temps, une heure, et par la volonté de celui qui lui commande. Ce sera après la résurrection, pour le jugement. Alors, l'auteur des ténèbres sera lié pour aller aussitôt à sa perte éternelle dans le feu éternel, où il sera reçu avec tous ceux qu'il a entraînés dans la faute de son orgueil. Ainsi le séducteur périra avec ceux qu'il a séduits. Dom Férotin, *Apringius de Béja. Son commentaire de l'Apocalypse*, Paris, 1900, p. 63-66. Un autre commentateur du même livre, Primasius, évêque d'Adrumète († 586), reconnaît dans le tiers des étoiles, entraîné par le dragon, *omne corpus malorum, sive in angelis quos de cælo secum pari ruina detraxit, sive in hominibus quos seduxit.* Le combat avec Michel a lieu, non dans le ciel, mais dans l'Église. Le dragon représente à la fois le diable et ses anges, *qui ei natura et voluntate similes sunt*, et les hommes mauvais. Les démons ont été jetés sur terre, avant d'y avoir séduit les hommes. *Comment. in Apoc.*, l. III, *P. L.*, t. LXVIII, col. 873-875. Cassiodore ne doute pas, lui, que le combat du dragon et de Michel n'ait eu lieu au commencement du monde, quand le dragon, *præcipitatus in terram corruit, ita ut locum beatitudinis ulterius non haberet. Complexiones in Apoc.*, XII, *P. L.*, t. LXX, col. 1411. Le diable a été créé bon; mais, après qu'il eut volontairement péché, Dieu en a fait l'objet des moqueries des anges, *quando propter exsecrabilem perversitatem nativa dignitate privatus est. Exposit. in psalterium*, ps. CIII, 26, *ibid.*, col. 736. Satan ou le dragon est le plus méchant des démons. Sa tête a été brisée, *quando superbia ipsius de cælo dejecta est et nativam claritatem retinere non meruit, qui se voluntaria obscuritate maculavit. Ibid.*, ps. LXXIII, 13, col. 531. Lui et ses ministres seront condamnés au jugement dernier. *Ibid.*, ps. CVII, 7, col. 828. Les hérétiques ne peuvent pas dire que le diable et ses suivants seront rappelés un jour en grâce, puisque leur nom est effacé *in æternum et in sæculum sæculi. Ibid.*, ps. IX, 5, col. 81.

Saint Grégoire le Grand a souvent parlé des anges déchus et de leur chef, surtout dans ses *Morales sur Job*, où il interprète du diable les descriptions de Béhémoth et de Léviathan. Le premier ange apostat, créé avant toutes choses, s'était promptement enivré d'orgueil. *In I Reg. expositio*, l. III, c. V, n. 9; l. IV, c. I, n. 9, *P. L.*, t. LXXIX, col. 205, 222. Créé bon, il avait péché volontairement. *Moral.*, l. XXXII, n. 17, 18, *P. L.*, t. LXXVI, col. 646. Il était la première et la plus noble des créatures, Ezech., XXXI, 8, 9, tenant le premier

rang dans les neuf ordres angéliques, un chérubin, Ezech., XXVIII, 14, surpassant tous les autres par sa science, *principium viarum Domini*. N. 47, 48, col. 664-666. Cf. *Homil. in Evangel.*, XXXIV, n. 7, *ibid.*, col. 1250. S'il a perdu sa félicité, il a gardé la grandeur de sa nature. Il avait été créé, *ut conditorem suum caste timere debuisset,* mais il a perdu la crainte de Dieu. Ne craignant plus personne par suite de sa perversité, *jus perversæ libertatis appetiit ut et præsset cæteris et nulli subesset.* Is., XIV, 14. Il ressemblait à Dieu, *cujus eo ipso similitudinem perdidit quo esse ei superbe similis in celsitudine concupivit. Qui enim charitatem ejus imitari debuit, subditus ambiit ejus similitudinem, et hoc quod imitari poterat, amisit elatus. Sed dum privatam celsitudinem superbe appetiit; jure perdidit participatam. Relicto enim eo cui debuit inhærere principio, suum sibi appetiit quodam modo esse principium. Relicto eo qui vere illi sufficere poterat, se sibi sufficere posse judicavit.* L. XXXIV, n. 39-42, col. 740-741. La faute du diable a donc consisté à vouloir se rendre indépendant de Dieu. Mais l'indépendance absolue est un bien propre de Dieu. Le diable a donc voulu se rendre ainsi semblable à Dieu. Ce fut là sa première folie. L. XXVIII, n. 41, col. 452; cf. l. XXXIV, n. 47, col. 744. Chassé du ciel, il est dans l'air comme dans une prison, *ne ad cælestia evolare prævaleat; pœnæ sub pondere coarctatur;* il lui est interdit de tenter les bons autant qu'il le voudrait. L. VIII, n. 39, t. LXXV, col. 824. C'est ainsi qu'il est lié; à la fin des temps, il sera délié afin de pouvoir séduire plus librement les hommes. L. XXXII, n. 22, t. LXXVI, col. 649; cf. l. IV, n. 16, t. LXXV, col. 645-646. A la fin du monde, il luttera avec saint Michel, *extremis supplicio perimendus. Homil. in Evangel.*, XXXIV, n. 9, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1251. Malgré son exclusion de la compagnie des anges, Satan a pu aller avec eux, parce que, tout en ayant perdu sa béatitude, il n'a pas perdu sa nature angélique, nature subtile, quoique chargée de crimes. Il s'est trouvé en présence de Dieu, parce que Dieu voit tout et que rien ne lui échappe. Si Dieu lui parle, il ne l'appelle pas à résipiscence; il lui reproche ses actes, et le démon répond à Dieu, parce qu'il ne peut rien lui cacher. Il ne peut agir sans la permission de Dieu; sa volonté est mauvaise, sa puissance est juste. L. II, n. 4, 6, 8, t. LXXV, col. 557-564. Bien que le diable et l'homme aient péché par orgueil, l. XXIX, n. 8, t. LXXVI, col. 487, l'homme a été racheté, et pas l'ange, parce que ce dernier n'avait pas les faiblesses de la chair et pouvait persévérer. Aussi, librement déchu, il ne fera pas pénitence. L. IV, n. 2, 8, 9, t. LXXV, col. 642. Tous les mauvais esprits ont été créés *absque carnis infirmitate.* L. VIII, n. 50, col. 795. Ils sont tombés du ciel éthéré dans le ciel atmosphérique et sur terre, où ils sont errants et vagabonds. L. II, n. 47, col. 590. C'est parce qu'ils avaient péché par orgueil que Dieu les a précipités hors du ciel. *In I Reg. expositio,* l. II, c. I, n. 11, *P. L.*, t. LXXIX, col. 81, 82. Ils ont ainsi perdu l'état de vie éternelle. L. III, c. II, n. 1, col. 160. Ils sont nombreux les anges tombés avec le roi d'Égypte, c'est-à-dire avec le prince des ténèbres, et ils ne veulent pas faire pénitence de leur faute. C. IV, n. 8, col. 187. Ils seront punis de toute leur malice pendant l'éternité. Tout ce qui sert à faire progresser la gloire des saints *malignis spiritibus crescit in damnationis augmentum.* L. IV, c. IV, n. 10, col. 241.

Selon Martin, évêque de Braga, Lucifer, le premier des anges, est tombé par orgueil : il a cru qu'il tenait de lui-même, et non de la bienfaisance du créateur, sa prééminence sur tous les anges. Is., XIV, 13, 14. *Hæc enim cogitatio sola illum dejecit subito.* Il perdit ainsi ce que Dieu lui avait donné. *Opusculum de superbia,* 4, *P. L.*, t. LXXII, col. 36-37. Taio, évêque de Saragosse, déclare, après saint Augustin, que le mal n'est pas une substance et que le diable en est l'auteur. *Sent.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. LXXX, col. 748. Pour saint Isidore de Séville le diable était le premier des anges, un archange. Sa chute a été irréparable. Elle a eu lieu avant la création de l'homme, *nam, mox ut factus est, in superbiam erupit. Fuit quidem in veritate conditus, sed non stando confestim a veritate lapsus est.* Il a péché par orgueil, *se Deo æqualem existimans.* Il ne demanda pas son pardon, parce qu'il ne voulait pas faire pénitence. Les anges tombés n'ont pas été rachetés, parce qu'ils n'avaient pas, eux, comme l'homme, la fragilité de la chair. *Sent.*, l. I, c. X, n. 5-11, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 554-555. Ils étaient *mente rationabiles, superbia tumidi, et superbiam lapsi, nunc in aere commorantur. Different.*, l. II, c. XIV, n. 22, col. 76.

Au VIII^e^ siècle, le Vénérable Bède reconnaît le diable dans le serpent tentateur. *Hexaemeron,* l. I, *P. L.*, t. XCI, col. 53; *In Pentateuch. comment.*, Gen., III, col. 210-211. Dans les fils de Dieu, Gen., VI, 2, il voit les fils de Seth. Si quelques manuscrits ont la leçon : « anges de Dieu », il faut l'entendre des hommes. *Hexaemeron,* l. II, col. 82-83. Les anges déchus sont enfermés et liés dans l'air ténébreux, qui est l'enfer; mais ils sont réservés pour de plus grands tourments au jour du jugement. *In II Epist. S. Petri,* c. II, *P. L.*, t. XCIII, col. 75. Ces esprits superbes sont dans l'air ténébreux. *In Epist. Judæ,* col. 125. Le dragon de l'Apocalypse, qui est le diable, entraîne avec sa queue une partie des anges et des hommes. Chassé du ciel, *arctius in terrenis includitur. Explanatio Apoc.*, l. II, col. 166, 167. La géhenne est faite pour le diable et ses anges. Quelques-uns y sont déjà tourmentés; mais tous subissent toujours et partout la peine du feu : *Qui ubicumque vel in aere volitant vel in terris aut sub terris vagantur sive detinentur suarum secum ferunt semper tormenta flammarum, instar febricitantis qui et si in lectis eburneis et si in locis ponatur apricis, fervorem tamen vel frigus insiti sibi languoris evitare non possunt. Expositio super Epist. catholicas,* Jac., III, 6, col. 27. Saint Julien de Tolède décrit la terreur du diable, quand il sera enlevé pour être damné. *Prognosticon,* l. III, c. VI, *P. L.*, t. XCVI, col. 500. Il sera précipité en enfer. Apoc., XX, 12, 14, c. XXXVIII, col. 515. Saint Paulin d'Aquilée cite des textes scripturaires pour montrer que le diable a péché par orgueil, *Liber exhortationis ad Henricum Forojuliensem,* c. XIX, *P. L.*, t. XCIX, col. 210-212, et qu'il a été chassé du ciel. C. LXIV, col. 275.

Au IX^e^ siècle, Alcuin se demande pourquoi le péché des anges est omis dans la Genèse, tandis que celui de l'homme est raconté. La raison qu'il donne dans sa réponse est que Dieu n'avait pas décrété de guérir le péché des anges, mais seulement celui de l'homme. Pourquoi le péché de l'ange est-il inguérissable? Parce que l'ange n'a pas été tenté, mais a été la propre cause de son crime. *Interrogationes et responsiones in Gen.*, int. 3, 4, *P. L.*, t. C, col. 517. Le diable s'est servi du serpent comme d'un instrument. Int. 60, col. 522. Les fils de Dieu sont des fils de Seth, ayant épousé des filles de Caïn. Int. 90, col. 526. Quant à la cause de la misère des mauvais anges, ce fut la suivante : *Noluerunt ad illum custodire fortitudinem suam, qui est summum bonum, sed aversi sunt ab illo et ad seipsos conversi sunt, sua propria delectati potestate.* Aussi l'orgueil est-il le premier de tous les vices, int. 93, col. 526. Smaragde revient à l'envie pour expliquer la chute du diable : *Diabolus inter initia statim mundi zeli livore percussus, periit primus et sic perdidit alios. Postquam vero hominem ad imaginem Dei factum conspexit, in zeli livorem prorupit, et hominem miserum suademdo decepit, sed et angelicam beatitudinem quam habebat, miser-*

rimus amisit. Sap., II, 24; *Via regia*, c. XXII, *de zelo et livore, P. L.*, t. CII, col. 961. Saint Agobard de Lyon fait du diable l'inventeur de tout mal. Il a été homicide dès le commencement; il a fait le premier mal par le serpent, en trompant nos premiers parents. *Sermo de fidei veritate,* 15, *P. L.*, t. CIV, col. 280. Halitgar, évêque de Cambrai, est plus précis. L'orgueil, dit-il, a été inventé par le diable. Ce superbe a amené les anges à mépriser les préceptes de Dieu et en a fait des démons. *De pœnitentia,* l. II, c. II, *P. L.*, t. CV, col. 659-660. Pour Jonas, évêque d'Orléans, il a fait aussi des anges des démons, et il a rendu les hommes égaux aux anges mauvais. *De institutione laicali,* l. III, c. IV, *P. L.*, t. CVI, col. 239. Fréculph, évêque de Lisieux, sait encore que les fils de Dieu, Gen., VI, sont des anges de Dieu. Beaucoup pensent que les anges ont commis une pareille faute; mais on ne peut aucunement croire que les saints anges soient tombés à cette époque. Saint Pierre parle des anges qui sont tombés avec leur prince auparavant. L'Écriture appelle anges des hommes. Ces anges étaient donc des fils de Seth. *Chronic.,* l. I, t. I, c. XIV, *ibid.*, col. 927. Raban Maur est peu original; il copie les anciens. Le serpent tentateur était le diable (d'après saint Augustin). *Comment. in Gen.*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. CVII, col. 486-487. Les fils de Dieu de Gen., VI, sont les fils de Seth (d'après saint Jérôme et saint Augustin). *Ibid.*, l. II, c. V, col. 511-512. Lucifer, représenté par le prince de Tyr, était un chérubin. *Comment. in Ezech.*, l. XI, c. XXVIII, *P. L.*, t. CX, col. 790. Avant sa chute, il avait un corps céleste, qui devint éthéré après la chute. Il habite non dans l'air pur, mais dans l'air ténébreux, où il est enfermé comme dans une prison jusqu'au jugement dernier. *De universo,* l. XV, c. VI, *P. L.*, t. CXI, col. 427. Il a commis une double faute d'orgueil et d'envie : d'orgueil, par laquelle il est tombé; d'envie, par laquelle il a cherché à faire tomber les autres. *Comment. in l. I Reg.*, c. XIII, *ibid.*, col. 42. Walafrid Strabon cite aussi les prédécesseurs : saint Augustin au sujet du serpent tentateur, et saint Jérôme à propos des fils de Dieu, qui sont des fils de Seth (les géants n'ont pas été engendrés par les anges). *Glossa ordinaria, Liber Genesis,* III, VI, *P. L.*, t. CXIII, col. 91, 104. Les anges apostats ont été précipités au fond de l'abîme, d'après le Vénérable Bède. *Epist. II Pet.*, t. CXIV, col. 691. Ils souffrent les tourments du feu de l'enfer, partout où ils se trouvent d'après le même auteur. *Epist. B. Jacobi,* III, 6, col. 676. Le grand dragon *de potentia et superbia loquitur. Apoc. Joa.*, col. 732. Angelomme, moine de Luxeuil, voit aussi le diable dans le serpent tentateur et déclare qu'on a faussement reconnu les anges dans les fils de Dieu, qui sont les fils de Seth. *Comment. in Gen.*, III, VI, *P. L.*, t. CXV, col. 135, 155.

Haymon d'Halberstadt voit en Nabuchodonosor l'image du diable, qui a péché par orgueil, et qui est tombé, non seulement en enfer, *sed ad ultimas partes inferi, quia quanto altior gradus, tanto profundior casus. Comment. in Isaiam,* l. II, *P. L.*, t. CXVI, col. 792. Le diable est conservé dans l'air *cruciandus*: *Expositio in Epist. ad Eph.*, II, *P. L.*, t. CXVII, col. 707. Il est lié dans les cœurs des infidèles, où il règne; il sera délié à la fin pour séduire davantage. *Expositio in Apoc.*, l. VIII, col. 1182-1183. Les démons ont été créés sans péché, pour servir Dieu; ils se sont dépravés volontairement, n'ayant pas voulu demeurer ce qu'ils étaient. Ils se sont élevés par orgueil contre le créateur, ont été précipités du haut du ciel et condamnés. Leur perdition est irréparable; ils ont perdu le pouvoir de revenir en arrière. La géhenne a été faite, dès le commencement du monde, pour eux, et non pour les hommes. *De varietate librorum,* l. III, c. XLI, XLII, *P. L.*, t. CXVIII, col. 950, 951.

Pour Bérengaud, moine de Ferrières, le dragon est le diable, dont l'envie a introduit la mort dans le monde. Dans sa première tête, il reconnaît les réprouvés qui, avant le déluge, ont été appelés fils de l'homme et qui ont été un piège pour les fils de Dieu. Le diable, qui est le même que le serpent, *ruit primo per superbiam de cælo,* et cet ennemi de Dieu et des hommes fut précipité sur terre avec ses anges. *In Apocalypsin expositio,* vis. IV, *P. L.*, t. XVII, col. 876, 878. Les esprits immondes sont dans les airs, où *more ventorum indesinenter discurrunt.* Vis. V, col. 916.

Au XI^e^ siècle, saint Pierre Damien dit que le diable est si mauvais qu'il ne peut devenir pire. *Opusc.*, IV, *Disceptatio synodalis, P. L.*, t. CXLV, col. 84-85.

E. MANGENOT.

III. DÉMON D'APRÈS LES SCOLASTIQUES ET LES THÉOLOGIENS POSTÉRIEURS. — I. Au XII^e^ siècle. II. Au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle. III. Depuis le XV^e^ siècle.

I. AU XII^e^ SIÈCLE. — Le XII^e^ siècle sert d'intermédiaire entre l'époque patristique et la scolastique. Quelques écrivains de cette époque continuent la méthode de simple exposition; mais bientôt les traités spéciaux commencent, dans lesquels on emploie la méthode scolastique. Voir t. I, col. 1222-1223. Recueillons d'abord les enseignements des auteurs non scolastiques.

Pour saint Bruno, fondateur des chartreux, les démons ont une certaine puissance dans l'air. *Expositio in Epist. ad Eph.*, II, *P. L.*, t. CLIII, col. 325. Guibert de Nogent enseigne aussi que le diable et ses anges viennent avant le jugement dans le monde qui leur est *pervius,* pour tenter les hommes, car ils habitent dans l'enfer, d'où ils ne pourront plus sortir après le jugement. Le monde sera alors entièrement purifié d'eux. *De pignoribus sanctorum,* l. IV, c. III, *P. L.*, t. CLVI, col. 672-673. Yves de Chartres, à propos de la divination, expose de combien de manières les démons connaissent l'avenir. Comme ils ont un corps aérien, ils précèdent facilement l'intelligence des hommes, qui ont un corps terrestre. Leur célérité à voler dans l'air facilite aussi leur connaissance; ils vont incomparablement plus vite que les oiseaux et ils font des choses merveilleuses. Pour ces deux raisons, ils connaissent les événements actuels avant l'homme et peuvent les lui prédire. D'autre part, ils ont acquis pendant leur longue vie une expérience qui les aide à saisir plus promptement les faits. *Panormia,* l. VIII, c. LXVIII, *P. L.*, t. CLXI, col. 1322. Saint Brunon d'Asti, évêque de Segni, explique de la chute de Satan le combat avec saint Michel de l'Apocalypse, XII. Les démons n'ont pas de place au ciel, où est le siège de Dieu. Le dragon avec ses anges a été projeté *de supernis in terram,* et cette terre représente les pécheurs dans le cœur desquels il règne, n'ayant aucune puissance sur les saints. *Expositio in Apoc.*, l. IV, *P. L.*, t. CLXV, col. 670. Béhémoth, tombé par orgueil, est lié pour qu'on puisse résister à ses ruses et à son astuce. *Sent.*, l. III, c. VIII, col. 964-965.

Hildebert du Mans peut servir de transition entre les prédicateurs et les théologiens proprement dits. Dans ses sermons, il parle de la création et de la chute des anges. Lucifer a été créé dans le ciel empyrée ou igné; *inter prima Dei opera conditus est. Stultus fuit, quia non providit sibi in posterum... Conditus est in eminentia et sublimitate veræ scientiæ.* Il a péché par orgueil et de cette sorte : *altitudine tantum intumuit, ut Altissimo æquari posse præsumpserit.* Hildebert cite Is., XIV, 13, 14; XXII, 15; Luc., X, 8. *Aliis angelis splendidior conditus* (Lucifer), *suo vitio cadens factus est hesperus.* Il a été précipité de l'empyrée dans les ténèbres de l'air. *Serm.*, IX, *De tempore, P. L.*, t. CLXXI, col. 387. *Præcellens aliis, valde speciosus et sapiens,*

Ezech., XXVIII, 12, 13, *subtilior natura;* le premier des neuf chœurs, *omnibus agminibus prælatus, ex eorum comparatione clarior, ille versus in superbiam ex nimia claritate.* Is., XIV, 14. Les autres anges déchus se sont mis d'accord avec lui, et *dum Deo similes volebant fieri,* sont devenus inférieurs aux hommes et aux anges demeurés fidèles. Une partie de chacun des neuf ordres tomba. Les hommes ont été créés pour les remplacer. *Serm.,* XLIX, col. 582. Lucifer est dans l'air comme dans une prison, et il y restera jusqu'à la fin des temps, *quando mittetur in ignem æternum. Serm.,* L, col. 584-585.

Dans son *Tractatus theologicus,* c. XIX, XX, *ibid.,* col. 1110-1112, l'évêque du Mans aborde des questions qu'il n'avait pas traitées en chaire. Il se demande s'il y eut *mora* entre la création et la chute de Satan, et il répond négativement : *sine intervallo, statim ab initio.* Néanmoins, le diable n'a pas toujours été mauvais. D'après saint Augustin, il est tombé par orgueil. Il était le plus excellent de tous les anges. Job, XL, 14; Ezech., XXVIII, 12. C'est le sentiment de saint Grégoire le Grand et de saint Isidore. *In creatorem superbiit.* Is., XIV, 13. Il a voulu lui devenir semblable, *non per imitationem, sed per æqualitatem.* Il a été jeté dans l'air ténébreux *ad nostram probationem.* Il n'est donc ni au ciel, ni sur la terre, mais dans l'air, qui est pour lui *quasi carcer usque ad tempus judicii.* Alors, il ira en enfer. Matth., XXV, 42. Cependant, *dubitatio est* si tous les anges déchus sont dans l'air ou si quelques-uns sont déjà dans l'enfer : *quod de auctoritate non multum certum habemus.* Selon les uns, Lucifer, qui a plus péché, a été précipité en enfer *statim* après son péché avec quelques autres. Origène pensait que ceux qui sont vaincus par les hommes qu'ils tentent, *statim demerguntur* : ce qui est assez vraisemblable. Les démons sont obstinés et ne peuvent faire que le mal. Ont-ils prévu leur chute? Si oui, ou bien ils n'ont pas voulu l'éviter, et ils étaient mauvais avant leur chute, ou bien ils ont voulu l'éviter et n'ont pas pu le faire, et ainsi ils étaient *miseri antequam caderent.* C'est pourquoi saint Augustin dit qu'ils n'ont pas prévu leur chute. Lucifer était le plus excellent *de ordine superiorum.* Il y avait des anges tombés de tous les ordres, c. XXI, col. 1114.

Honoré d'Autun résume dans son catéchisme la doctrine sur les démons. Lucifer, se voyant le premier de tous, *spretis omnibus, voluit Deo æqualis, imo major, existere.* Il voulait avoir un meilleur sort que celui qu'il avait reçu et commander aux autres tyranniquement. Il fut chassé du palais et enfermé en prison. Il était le plus beau, il devint le plus noir et fut exécrable d'horreur. Il n'a pas prévu sa chute. *Non plenam horam in veritate stetit; mox ut creatus est, cecidit,* pour ne pas goûter le bonheur du ciel, qui ne lui suffisait pas. Les autres anges ont péché en étant d'accord avec lui. *Placuit ejus extollentia, et erant cogitantes quia, si Deo prævaluisset, ipsi alii præferrentur in potentia prima.* Ils ont été précipités, les uns dans l'enfer, les autres *in tenebrosum aerem, in quo tamen, ut in inferno, ardentes luunt supplicium.* Tous ne sont donc pas en enfer, mais plusieurs vivent dans l'air pour éprouver les justes, séduire les mauvais et être livrés avec eux lors du dernier jugement au feu éternel. Ils n'ont pu obtenir leur pardon, parce qu'ils avaient péché, *nullo instigante.* Du reste, les anges ayant chacun par création une nature propre, le Verbe, en prenant une nature angélique, n'aurait racheté qu'un ange. Enfin, les anges sont immortels, et la rédemption devant se faire par la mort du Verbe, ayant pris la nature à racheter, ils étaient irrachetables. Dieu ne les a pas créés ne pouvant pécher; il leur a donné le libre arbitre pour qu'ils puissent se justifier et mériter. Bien qu'ayant prévu leur chute, il les a créés cependant *propter ornamentum sui operis,* comme un peintre qui met du noir sur un tableau. *Elucidarium,* l. I, n. 7, 8, *P. L.,* t. CLXXII, col. 1114-1115. Honoré s'occupe du nombre des anges tombés, dans son *Liber duodecim quæstionibus,* c. IV, V, col. 1180-1181. C'est donc, à ses yeux, une question discutée, qui n'a pas eu entrée dans son catéchisme. Quelques-uns pensent que la moitié des anges a péri et qu'il y aura autant d'hommes pour les remplacer. D'autres, à cause d'Apoc., XII, 4, n'admettent la chute que du tiers des anges. D'autres, reconnaissant dix ordres, disent que le 10e est tombé tout entier; ils se fondent sur la parabole des dix dragmes; aussi dit-on couramment : *Decimus chorus angelorum cecidit.* Quant à lui, s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, il ne reconnaît que neuf ordres angéliques et il prouve que quelques-uns de chaque ordre sont tombés. Pour cela, il cite divers passages de l'Écriture qui semblent faire rentrer des démons dans chacun des neuf ordres. Il dit encore, c. XI, col. 1183, que les anges ont un corps éthéré, et le diable un corps aérien, ce qui permet aux démons de se transformer en des formes diverses, de bêtes, etc.

Rupert, abbé de Deutz, exposa plusieurs fois, et très longuement, son sentiment sur le diable et les démons. Dans son traité *De victoria Verbi,* l. I, c. VI-XXVI, *P. L.,* t. CLXIX, col. 1221-1240, il explique d'abord les différents noms de l'adversaire du Verbe dans l'Écriture; puis, il remonte au commencement du duel de Satan contre le Verbe. La cause de la rebellion fut l'orgueil et ce vice portait sur la beauté, la science et la grandeur de la propre nature du révolté. Ezech., XXVIII, XXIX, XXXI. C'est par orgueil qu'il devint aussi le père du mensonge. Il introduisit la sédition parmi les anges, troubla leur paix et fit de plusieurs des rebelles de la lumière. Il méprisa les autres anges, ambitionnant pour lui la majesté et l'égalité de Dieu. Ezech., XXIX; Is., XIV. Il voulait être adoré et honoré par l'assemblée des anges *tanquam Deus et Dominus ipsorum.* Il chercha à les persuader *ut se pro Deo haberent.* Ils ne cédèrent pas à cette tentation. *Sed adulati sunt ei tantummodo..., gloriam suam quærebant, non Dei,* aimant mieux servir une créature que le créateur. Satan ayant été créé le premier, les autres anges n'avaient pas conscience de sa condition de créature. Aucun ne pouvait dire : J'ai vu Dieu te créant. Seul, le Verbe pouvait le convaincre de mensonge. Satan se donna aux anges pour ce qu'il n'était pas réellement. Ils furent rebelles à la lumière par orgueil ou envie. Jaloux du créateur, ils élevèrent Satan, haïrent et repoussèrent le Verbe. Satan fut condamné par le Verbe, battu par les saints anges et jeté hors du ciel. Cependant, *non statim ut conditus est cecidit,* et Rupert réfute ceux qui le prétendaient. Leur sentiment favoriserait le soupçon que Satan a été créé mauvais tel qu'il est maintenant. Le *dies conditionis* n'est pas un jour de 24 heures, puisque le soleil n'existait pas encore. Après sa faute, la patience de Dieu l'a attendu, lui laissant le temps de se repentir. *Non parva mora in iniquitate,* pour que les bons anges soient instruits de la justice du jugement qui le frapperait. Dieu, qui avait prévu sa chute, l'a créé néanmoins le plus grand, le plus sage et le plus beau de tous les anges. Il est tombé du ciel, non du sien, mais de celui du Seigneur. Il n'avait pas été créé dans ce ciel; il y avait été placé après sa création. Il fut jeté dans l'abîme, c'est-à-dire dans le chaos et dans les ténèbres, qui existaient seuls alors. Le firmament n'était pas fait encore. Satan est donc tombé, non dans l'enfer, mais dans l'air, qui est le ciel inférieur.

Rupert a repris le sujet dans son *De Trinitate et operibus ejus, Genesis,* l. I, c. XI-XVII, *P. L.,* t. CLXVII, col. 208-215. Tous les anges ont été créés hors du ciel, où ils ont été transportés après leur création; ils

habitent donc par grâce, et non par nature. Ils sont corporels. Au premier jour, la lumière a été séparée des ténèbres, les bons anges des mauvais. Le diable est tombé par envie ou orgueil. Is., XIV. Il était *plenus sapientia, perfectus decore, nihilo indigens sapientiæ Dei.* Ezech., XXVIII; Is., XIV. Dieu avait prévu sa chute. Il l'a jeté dans l'air pour être précipité plus tard en enfer, II Pet., II, 4 (où l'enfer désigne l'air). Les anges, détournés de Dieu, ne peuvent revenir à leur premier état, c. XXIV, col. 221. Le serpent tentateur était l'organe du diable, l. III, c. II, col. 289. Les fils de Dieu sont les descendants de Seth, l. IV, c. XII, col. 337-338. Rupert ne parle pas des anges, quoiqu'il sût bien que les anges sont appelés fils de Dieu. *Comment. in Job, P. L.*, t. CLXVIII, col. 967. Les démons, qui sont dans l'air en attendant le jugement, seront tourmentés par le feu qui leur a été préparé dès la création. Ils seront tourmentés conformément à leur nature, puisqu'ils ont des corps aériens. *De S. Spiritu,* l. IX, c. XXI, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1824-1825.

Nouvel exposé dans le traité *De glorificatione Trinitatis et processione S. Spiritus,* l. III, c. VIII-XVII, *P. L.*, t. CLXIX, col. 59-69. Les anges ont péché non par faiblesse ou ignorance, mais par orgueil. Ezech., XXVIII, XXIX. Le bel ange est devenu le prince des ténèbres. A cause de son orgueil, il est justement jugé par le Saint-Esprit, qui s'éloigne de lui. *Non statim cecidit.* Ayant prévu sa chute, le Saint-Esprit ne l'a pas jugé tout de suite ni condamné; il l'a éprouvé. Une fois la lumière séparée des ténèbres, les démons ne peuvent pas retourner à leur état primitif. Quelques-uns pensent que beaucoup d'anges de tous les ordres sont tombés; cela n'est pas prouvé par l'Écriture. Ils n'étaient pas encore établis dans leurs ordres avant la chute des démons, qui, autrement, n'auraient pas pu pécher. Satan est lié pour longtemps, plus tard il sera jeté dans l'abîme.

Les esprits mauvais enviaient la gloire du créateur. *Diabolus superbivit et sibimet ipse placuit tanquam sibi sufficiens. Comment. in Matth.*, l. XIII, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 1627. Nabuchodonosor est le type du diable orgueilleux. *In Danielem prophetam,* c. II, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1500-1501. Satan a été jugé par trois fois : quand il fut chassé du ciel à cause de son orgueil, à la malédiction du serpent, et au jugement de l'homme de péché. *In Hab.*, l. II, *P. L.*, t. CLXVIII, col. 603. Satan paraissait parmi les anges et devant Dieu, parce que Dieu voit tout. Dieu l'interroge, parce qu'il lui demande raison de ses actes, et Satan répond, parce qu'il ne peut rien cacher à Dieu. *Comment. in Job, ibid.*, col. 967. Rupert n'entend pas des anges le tiers des étoiles entraîné par la queue du dragon. *In Apoc.*, l. VII, *ibid.*, col. 1047.

Quelques années plus tard, saint Anselme compose un traité spécial *De casu diaboli* sous forme de dialogue, *P. L.*, t. CLVIII, col. 325-360. Voir t. I, col. 1338. Les anges ont tout reçu de Dieu, qui pourtant n'a pas donné au diable la persévérance, *quia ille non accepit.* Le diable, en effet, *noluit tenere quod habebat, voluit deserere. Quomodo peccavit et voluit similis esse Dei?* Il n'a pas voulu reconnaître une volonté supérieure à la sienne; il a voulu même que sa volonté propre soit supérieure à celle de Dieu. L'ange déserteur n'a pas pu revenir à la justice. Voir t. I, col. 1224. Il n'a pas pu prévoir qu'il tomberait. Il savait qu'il ne devait pas vouloir ce qu'il voulait et qu'il serait puni; il n'a pas pu l'ignorer. Le mal est donc venu dans l'ange qui était bon, parce que celui-ci a volontairement abandonné la justice. Dans son *Cur Deus homo,* l. I, c. XVIII, col. 389, saint Anselme a admis que le nombre des anges devait être complété par les hommes. Il en tire cette conclusion relativement au nombre des anges tombés : *Non sequitur tot angelos cecidisse quot perseverarunt,* parce que le nombre des anges n'était pas parfait avant la chute des mauvais.

Abélard s'est peu occupé des démons. Il leur attribua la possession de la charité. *Dialogus inter philosophum, judæum et christianum, P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1659. Dans son *Sic et non,* 47, col. 1415-1417, il a reproduit des témoignages de saint Isidore, de saint Augustin et d'Eugippius en faveur de la chute des anges avant la création de l'homme, et d'autres de saint Cyprien et de saint Jérôme, affirmant qu'elle a eu lieu au moment de cette création. Dans le 16e de ses articles, qui ont été condamnés en 1141, il niait l'intervention directe du démon et bornait son action à l'emploi des forces naturelles, des éléments et des plantes. Voir t. I, col. 45, 47.

Hervée de Bourgdieu explique que Lucifer a voulu être le maître des anges : il semble le faire précipiter directement dans l'enfer. *Comment. in Isaiam,* l. II, *P. L.*, t. CLXXXI, col. 164-166. Cependant, il appelle Satan le prince de l'air. *Comment. in Epist. ad Eph.*, II, col. 1221.

Saint Bernard attribue la chute de Lucifer à l'orgueil. *Serm.*, I, *de tempore,* n. 3, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 36; *In rogationibus,* serm. I, n. 1, col. 296; *In Cantica,* serm. XVII, n. 5; LXIX, n. 3, 4, col. 857, 1113-1114. L'orgueil du diable appartient au premier degré de ce vice qui est la curiosité. Le diable n'avait pas prévu sa chute. *Tractatus de gradibus superbiæ,* part. II, c. X, n. 31-36, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 959-962. Il a été précipité dans l'air. *In Cantica,* serm. LIV, n. 4, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1040. Il ne subira la peine du feu de l'enfer qu'après le dernier jugement. Voir t. II, col. 770.

Robert Pullus déclare que l'ange, créé libre, *potuit malum.* Il se demande : *Quale?* et il répond : *De excellenti natura intumuit,* au point de vouloir s'égaler à Dieu. *Non perduravit in veritate.* Dès qu'il fut, il vit Dieu, quoiqu'il ne l'ait pas connu complètement. Malgré cette connaissance de Dieu, il a pu cependant ne pas prévoir sa chute. Auparavant, il était *opus Dei bonum, optimum;* après, il est devenu *substantia non bona, nec Dei creatura* (en tant que mauvais). Les démons, *licet incorporei, peracto judicio,* subiront dans l'enfer des peines corporelles. Ils souffrent déjà des affections de l'air, où ils habitent, mais ils sont réservés pour de plus grandes souffrances. *Sent.*, l. II, c. IV-VI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 721-725. Ils sont tombés des neuf ordres; ils servent leur prince dans leur ordre. Robert Pullus essaie d'expliquer comment il peut en être ainsi et comment le service répond à la nature première de ces anges déchus. Quant à leur prince, il était *summus* ou *inter summos,* plus exactement un chérubin, Ezech., XXVIII, 12, *nisi forte ordine seraph, interpretatione cherub.* Quoi qu'il en soit, *magnus fuit et plus de se quam esset sentit.* Les démons étaient d'accord avec lui et leur chute est irréparable. Quelques-uns pensent que le prince des démons n'était pas si élevé. Toutefois, il n'a pas goûté le bonheur de la vie parfaite : *nolendo accipere, amisit; continuo cecidit. Sent.*, l. VI, c. XLV-XLVIII, col. 887-891.

Roland Bandinelli, plus tard le pape Alexandre III, affirme que les démons ont été créés bons, et bien qu'il ait subi l'influence d'Abélard, il s'écarte du maître au sujet de leur béatitude et il montre qu'ils n'eurent jamais la charité qu'Abélard leur avait attribuée. Gielt, *Die Sentenzen Rolands,* Fribourg-en-Brisgau, 1891, p. 89-93. Ils n'avaient pas prévu leur chute, qui a été volontaire. Ils savaient qu'ils faisaient mal, aussi sont-ils endurcis dans le mal, p. 95. Selon lui, ils ne sont pas de tous les ordres, puisque la division hiérarchique des anges a suivi la chute du diable et l'entrée des bons anges dans la béatitude, p. 101.

Hugues de Saint-Victor enseigne que les anges ont été créés bons et libres. Leur séparation en bons et en mauvais s'est faite par la *conversio* des justes et l'*aversio*

des injustes. Ceux-ci n'ont pas eu de grâce coopérante. Un plus grand nombre d'anges sont demeurés fidèles, qu'il n'y en a eu de déchus. *De sacramentis*, l. I, part. V, c. XIX, XX, XXIII, XXIV, XXXI, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 254-257, 261. Le diable est lié; il ne peut faire tout ce qu'il veut; à la fin des temps, il sera délié pour un moment, pour la dernière persécution, l. II, part. XVII, c. III, IV, col. 597-598.

Son disciple, auteur de la *Summa sententiarum* (voir t. I, col. 52-54), tr. II, c. III, IV, *ibid.*, col. 83-85, cite textuellement le *Tractatus theologicus* d'Hildebert du Mans sur la chute du diable et sur sa prééminence avant la chute. Voir col. 385.

Enfin, Pierre Lombard connaît les sentiments différents de ses devanciers; il les résume parfois et il prend souvent parti. Selon lui, les démons ont été créés *nec beati nec miseri. Non erant præscii eventus sui*, et ils n'avaient pas connaissance de ce qui devait suivre. Ils n'ont pas été bienheureux, à moins qu'on appelle béatitude leur état d'innocence. Donc, *in creatione, boni et non mali, nec beati. Sent.*, l. II, dist. IV, n. 1, 3, 6, *P. L.*, t. CXCII, col. 660, 661. Quelques-uns ont pensé qu'il ne fallait pas leur imputer de s'être détournés de Dieu, parce que la grâce ne leur avait pas été donnée. *Gratia non data ex meritis suis... Culpa eorum fuit, quia, cum stare possent, noluerunt quousque gratia apponeretur... Poterant non cadere, sed sua spontanea voluntate declinaverunt*, dist. V, n. 5, 6, col. 661-662. *De majoribus et de minoribus quidam ceciderunt.* Le plus excellent de tous *corruit.* Job, XL; Ezech., XXVIII; S. Grégoire le Grand. Il tomba par orgueil, *de empyreo in caliginosum aerem*, Apoc., XII, et beaucoup d'anges avec lui pour nous éprouver. Le prince de l'air n'est ni au ciel ni sur terre, mais dans l'air. Parmi les démons, il y a des chefs et des sujets; leur science est plus grande ou moindre. *Quidam præsunt uni provinciæ, uni homini, aliqui uni vitio. Quotidie in infernum descendunt aliqui; verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt. Aliqui semper sunt, alternis forte vicibus, non procul est a vero.* Quelques-uns pensent que Lucifer a été relégué en enfer, dès qu'il a eu tenté Jésus-Christ; d'autres, *ex quo cecidit.* Pierre Lombard ne se prononce pas. *Sive in infernum demersus, sive non*, il n'a pas maintenant le pouvoir qu'il aura au temps de l'Antéchrist. Il sera délié alors et il aura un plus grand pouvoir de tenter. Quant aux démons, *semel victi a sanctis, non accedunt amplius ad alios*, et Lombard cite en preuve Origène, *Homil.*, XV, *ad libr. Josue*, c. XII, dist. VI, n. 1-8, col. 662-664. Obstinés dans le mal, les démons ne peuvent pas vouloir le bien. Ils ont cependant le libre arbitre, mais ils ne peuvent *ad utrumque flecti.* Ils n'ont pas perdu leur intelligence et ils l'exercent souvent de diverses manières. Ils ne peuvent pas se servir de la matière *ad nutum*, ni créer (par exemple, les serpents et les grenouilles que produisaient les mages). Ils peuvent beaucoup par leurs forces naturelles et leur subtilité, *si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei*, dist. VII, n. 1, 2, 4, 7, 8, 11, col. 664-667. Saint Augustin a appelé les démons *aerea animalia*, dist. VIII, n. 7, col. 667.

Pierre Comestor dit un seul mot de la chute du diable : *Lucifer, dejectus a paradiso spirituum, invidit homini quod esset in paradiso corporum. Historia scholastica, Liber Genesis*, c. XXI, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1072. Plus loin, c. XXXI, col. 1081, il expose la cause du déluge : le mariage des fils de Dieu ou des fils du pieux Seth, avec les filles de Caïn. Il connaît la leçon : « anges de Dieu », mais il l'interprète encore des fils de Seth. Il ajoute toutefois cette remarque : *Potuit etiam esse ut incubi dæmones genuissent gigantes*, et il emprunte à leur sujet à saint Méthode des détails qui proviennent du livre des Jubilés.

Voir t. I, col. 1222-1226; A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris, s. d. (1895), t. I, p. 343-349, 361-364; J. Turmel, *Histoire de l'angélologie*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1899, t. IV, p. 289-309, 537-550, passim; Id., *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, p. 291-292. Voir aussi, parmi les *Indices* de la *P. L.*, de Migne, l'index, XXXV, *De dæmonibus*, t. II, col. 43-50.

II. Au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle. — Les vues des théologiens sur le diable et les démons vont se systématisant de plus en plus pour arriver à une systématisation complète dans les œuvres de saint Thomas et de Duns Scot. Les docteurs justifient par des arguments de raison les données qu'ils empruntent à l'Écriture et à la tradition et qu'ils groupent et ordonnent logiquement. Ils y joignent beaucoup de spéculations philosophiques.

1° *Pierre de Poitiers.* — Il pense que les anges ont été créés dans le ciel empyrée. Une des preuves, c'est que Lucifer, *cum esset in cælo*, a voulu atteindre la sublimité de la divinité. *Sent.*, l. II, c. II, *P. L.*, t. CCXI, col. 942. Quelques-uns prétendent que les anges déchus ont été créés mauvais et ils justifient leur sentiment par des autorités (Joa., VIII, 44; Job, XL, 14; Ps. CIII, 26, et un texte de saint Augustin) et par des raisons. Ce sont trois raisonnements portant sur ces dilemmes : ils ont été créés justes ou injustes, parfaits ou imparfaits, bienheureux ou non. Mais Pierre de Poitiers conclut que si Dieu avait créé l'ange mauvais, il serait l'auteur du mal, ce qui est impossible. Lucifer *non fuit ab initio malus, sed statim post.* Puis, il réfute les arguments opposés. Au cours de sa réfutation, il affirme qu'avant leur faute les anges déchus *non habebant naturam glorificatam*, c. III, col. 943-944. Ils ont péché, parce que la grâce opérante ne leur a pas été donnée, et ils sont responsables, parce qu'ils n'ont pas attendu qu'elle leur fût donnée. *Diabolo non est ablatum aliquod bonum naturale.* Loin d'obtenir mitigation de sa peine, *magis ac magis punietur*, parce que *semper crescit pœna a culpa.* D'autre part, il sera puni davantage après le jugement; *tunc Deus puniet per se, non per ministros.* Quelques-uns pensent que, depuis la passion, Lucifer a été jeté en enfer. Mais il est maintenant *in aere caliginoso;* après le jugement, il ira dans l'enfer. *Nondum patitur diabolus tenebras exteriores, quia nondum omnino obliviscitur Deum*, c. IV, col. 945-951. Les ordres angéliques étaient-ils constitués avant la chute? On lit : *De singulis ordinibus ceciderunt.* Quelques-uns font de Lucifer un séraphin. *Non ita distincti ab initio suæ creationis.* Que penser du 10^e^ ordre tombé? Il n'y a pas eu dix ordres, mais neuf. *Tot angeli ceciderunt quod ex eis posset decimus ordo constitui.* S'ils avaient persévéré, il n'y aurait cependant pas eu un 10^e^ ordre. Il y aura au ciel plus d'hommes élus que d'anges tombés. Lucifer était le plus excellent des anges, c. V, col. 953-954. Les anges mauvais sont députés par Dieu, dit-on, pour suggérer le mal et on cite l'exemple des prophètes d'Achab. Dieu leur permet d'agir pour punir ou châtier les hommes, mais il ne veut pas le mal, et Pierre de Poitiers résout les objections contraires, c. VI, col. 957-958.

2° *Guillaume d'Auvergne.* — L'évêque de Paris, qui condamna le sentiment de ceux qui prétendaient que le démon a été créé mauvais, voir d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1728, t. I, p. 186, s'est occupé longuement, mais obscurément et sans ordre, des anges et des démons dans son traité *De universo.* Non seulement il ne distingue pas les sujets différents qu'il traite, il mêle encore aux questions théologiques beaucoup de légendes populaires. Pour lui, le péché du premier ange a été l'orgueil, II^æ^ II^æ^, c. LVII, *Opera omnia*, in-fol., Venise, 1591, p. 848. En quoi a consisté ce péché? *Præsse voluit et consequenter dicere potest*

ipsum Dei Filium imitari voluisse. Unde fuit ausus non subesse creatori? Ipsum præesse tanta libidine ei placuit ut subesse non curaverit, adhærens ipsi præesse amore. Comment en est-il arrivé là? *Inflammatus falsa pulchritudine et illusoria delectatione falsæ denominationis,* c. LVIII, p. 849, 850. Aussi a-t-il été profondément perverti par l'orgueil. Après cela, il a envié le Fils de Dieu, ayant vu que son règne devait se répandre parmi les hommes. Toutefois, il n'a pas été jaloux de sa gloire ni de sa divinité. Ambitieux *adversus creatorem,* il n'est pas loin de la probabilité qu'il a voulu être honoré comme Dieu, c. LIX, p. 852-854. Quant à la multitude des anges déchus, *non intendebat aliquid in creatoris injuriam attentare, cum sciret se contra eum penitus non posse.* Bien que le premier ange ait eu la présomption d'être obéi par beaucoup et de commander, il ne suggéra pas aux autres anges et il ne leur persuada pas non plus de l'adorer comme le Très-Haut. Son ambition ne fut que l'occasion de leur péché. Leur sédition s'est faite sans contrat. Chacun a péché par sa volonté, l'appliquant au faux bien, c. LX, p. 854, 855. Ils ont admiré la sagesse prééminente naturelle du premier ange et se sont enorgueillis, c. LXI, p. 857. Dieu ne leur permet pas de faire tout le mal qu'ils voudraient, et leurs pouvoirs sont limités. *Sunt in aere usque in diem judicii,* c. LXII, p. 859, 871. Ils sont dans la région inférieure et ténébreuse de l'air, *a qua in cælum ut expulsi transcendere non valent.* Leur exil est perpétuel. Guillaume explique longuement la présence de Satan au conseil des anges et l'envoi d'un esprit de mensonge par Dieu aux prophètes d'Achab, ainsi que les apparitions des démons, qui n'empêchent pas qu'ils habitent dans la partie inférieure de l'air, c. XCIII, XCIV, p. 892, 893. Ils y sont légion et ils y tentent les hommes par permission divine, c. XCV, p. 893. Dieu leur maintient leurs pouvoirs, qui, cependant, sont incomparablement diminués, détériorés, liés et soumis aux bons anges, c. CXVII, CXVIII, p. 910-911. Dieu permet à ces bêtes d'attaquer les hommes pour dévorer les impies (œuvre de justice) et pour nous inspirer une crainte salutaire (œuvre de piété), c. CLXIII, p. 955. Dans la II^{æ} III^{æ}, c. I-IV, p. 957-961, Guillaume montre comment chacune des facultés naturelles des démons est diminuée et détériorée. Il explique par l'obscurcissement de l'intelligence, l'infatuation du chef des démons. *Maximis bonis præditus fuit et in donis creatoris præstantissimus.* Par suite, son péché d'orgueil fut plus grand que celui des autres anges, qui n'ont fait que participer à sa faute en y consentant : *Tanta quippe malignitate succensi sunt adversus creatorem et homines, ut libertatem arbitrii quodammodo amiserint.* Ils se réjouissent de tout le mal qu'ils font, p. 961, 962. Ils n'ont pas toutefois de pouvoir sur les bons. Ils sont nombreux et se trouvent partout. Ils ne tombent pas tous les jours du ciel, ni de nouveaux ne sont pas créés tous les jours, comme d'aucuns le disent. Ils ne sont pas divisés en douze ordres, comme un écrivain l'a prétendu; ils ne forment pas non plus des ordres contraires à ceux des bons anges : il n'y a pas d'antiséraphins, etc., c. VI-X, p. 965-976. Comme ils sont orgueilleux, ils sont toujours en querelle entre eux; cependant, leur malignité les empêche de se révolter contre leur prince, quoiqu'ils lui soient soumis comme à un tyran. Les démons supérieurs punissent les inférieurs, c. XIV-XVI, p. 984-985. Ils souffrent des peines corporelles, c. XVII, p. 987. A propos de démons incubes et succubes, Guillaume signale la leçon « anges de Dieu » de Gen., VI. Bien qu'il admette l'existence des incubes et des succubes (voir c. II, p. 958-959, l'explication du fait, produit non par convoitise, dont les démons ne sont pas capables, mais plutôt par malice pour souiller leurs victimes), il déclare impossible la génération des géants par le commerce des anges avec des femmes, c. XXV, p. 1008.

3° *Alexandre de Halès.* — Le célèbre franciscain est plus sobre et plus didactique. Il parle des démons en passant, lorsqu'il traite des anges. A propos de la prévoyance des anges, il déclare que les mauvais n'ont pas prévu leur chute; tout au plus auraient-ils pu le faire, *ea saltem ratione quod judicia Dei abyssus multa et investigabiles viæ ejus.* Il explique la raison qu'en a donnée saint Augustin, à savoir qu'ils n'avaient pas *scientiam deiformem.* Dieu aurait pu la leur révéler, mais cela n'était pas expédient. *Summa theologiæ,* part. II, q. XXV, m. II, III, Venise, 1575, p. 46. Ils peuvent connaître l'avenir *conjecturaliter semper et subobscure, idque aut ex diuturna experientia aut ex acumine intelligentiæ aut ex revelatione supernorum spirituum,* q. XXVI, m. IV. Ils ne sont pas devenus mauvais au moment même de leur création; les deux instants sont distincts. D'où on suppose qu'il y a eu *morula quædam intermedia, in qua moverentur motu naturali tantum, tum secundum affectum, tum secundum intellectum, nec tamen mererentur nec demererentur.* Les instants ont pu être contigus. Néanmoins, on dit : *Non statim fuerunt mali,* ce qu'il faut expliquer : *repente* ou *statim post.* Il suffit d'un temps imperceptible, q. XXIX, m. I, a. 7, p. 54. *Dæmones naturali dilectione, etsi non actualiter, habitualiter tamen Deum diligunt, se vero etiam actualiter,* q. XXX, m. III, p. 58. *Etiam malos Deus mittit, nec ideo perdit, sicut illi profecto perderunt.* Quand leur action est nuisible, il dirige leur mauvaise volonté vers le bien, en permettant l'épreuve des bons, q. XXXVI, m. II, p. 65. *Præsunt mali sibi invicem ante diem judicii;* mais après ce jour, il n'y aura plus entre eux de préséance, q. XXXVII, m. III, p. 66.

4° *Saint Bonaventure.* — Le docteur séraphique développe davantage la doctrine sur les démons dans son *Commentaire des Sentences, Opera,* Lyon, 1668, t. IV, p. 29-115. Il déclare impossible que Dieu ait créé l'ange mauvais. Celui-ci n'a donc pas péché *statim a primo instanti,* et saint Bonaventure admet aussi qu'il y ait eu *quædam parvula morula. In IV Sent.,* l. II, dist. III, part. II, a. 1, q. I, II. Pas plus que les autres anges, il n'avait été créé *in statu beatitudinis,* ni en l'état de grâce sanctifiante, dist. IV, a. 1, q. I, II. Il n'a pas pu avoir une prescience certaine de sa chute, a. 2, q. II. Le péché des anges a commencé par la présomption, a été complété par l'ambition et confirmé dans l'envie et l'aversion de haine. Le premier péché a donc été un péché d'orgueil. Lucifer, rendu présomptueux à cause de sa beauté, *appetiit quod supra se fuit et ad quod pervenire non poterat.* L'ambition l'a rendu envieux. En quoi consista au juste son désir? Il a désiré égaler Dieu *quodam modo æquiparantiæ* et *quodam modo imitationis.* Quelle était la ressemblance avec Dieu qu'il désirait? Celle-ci : *cum sua auctoritate* (de Dieu) *aliis præesse,* et cela *sine meritis et datore,* donc *propria auctoritate, nullique subesse,* dist. V, a. 1, q. I, II. Les anges inférieurs ont aussi péché par orgueil, *non tantum consentiendo* au péché de Lucifer, *sed sibi quoque excellentiam appetendo, ad quam non posse sine ipsius Luciferi sublimitate pervenire putaverunt.* Les relations de leur péché avec celui de Lucifer furent, *tum quoad gravitatem delicti* (le premier fut plus grave), *tum quoad occasionem* (il servit d'exemple aux autres), *tum quoad durationem* (il a précédé le leur), a. 2, q. I, II. Quant à leur condition antérieure, *Lucifer, quantum ad capacitatem naturæ, futurus erat de primo beatarum mentium ordine : qui, si stetisset, merito gratiæ inter primos annumeratus fuisset,* dist. VI, a. 1, q. I. Les autres anges déchus étaient de tous les ordres, comme l'a dit Hugues de Saint-Victor (en réalité, son

disciple, auteur de la *Summa sententiarum*, copiant Hildebert du Mans), q. II. Quant au lieu qu'occupent les démons, *locus, ante diem judicii, non est infernus subterraneus, sed aer caliginosus, licet probabile sit nonnullos eorum ad torquendas animas eo descendere*, a. 2, q. I. *Licet nonnulli satis probabiliter senserint malos angelos ubique et ante extremi judicii diem infernali cruciatu torqueri, aliis tamen probabilior censetur sententia dicentium pœnam ignis usque ad novissimum diem illis differri*, q. II. *Inter dæmones est ordo secundum præcellentiam naturalium, sed tamen perversus adjunctione culparum*, a. 3, q. I. *Inter eos est prælatio.* Ils essaient d'imiter les bons anges, mais ils le font faussement et imparfaitement, et ils attaquent les hommes, q. II. Leur volonté ne peut être rectifiée *de potentia.* Dieu pourrait, absolument parlant, leur rendre la bonne volonté; mais ils ne peuvent se repentir, et le temps de la conversion et du mérite est passé pour eux, dist. VII, part. I, a. 1, q. I. Ils ne veulent que le mal, q. II, III. Cette obstination dans le mal leur enlève le libre arbitre, *quoad usum;* elle ne diminue pas *libertatis dominium* quant à l'essence, mais bien quant au sujet, a. 2, q. II, III. Le jugement de leur intelligence est un peu obscurci depuis leur faute; leur jugement pratique est entièrement perverti, part. II, a. 1, q. I. Ils n'ont rien oublié, sinon la nécessité de faire leur salut et les bienfaits de Dieu, q. II. Ils n'ont pas une connaissance certaine de l'avenir; ils peuvent parfois le prédire, en raison de l'acuité de leur esprit, de leur expérience et de leur ruse, q. III. Ils sont incorporels, dist. VIII, part. I, a. 1, q. I. Voir un substantiel résumé de toute la doctrine de saint Bonaventure sur les démons dans son *Breviloquium*, part. II, c. VII, Lyon, 1568, t. VI, p. 16-17.

5° *Albert le Grand.* — Si de l'école franciscaine nous passons à l'école dominicaine, nous constatons l'acceptation d'opinions différentes sur divers points. Le B. Albert le Grand a traité du diable et des démons dans son *Commentaire des Sentences*, l. II, dist. III-IX, *Opera*, Paris, 1894, t. XXVII, p. 82-208, et dans sa *Somme théologique*, tr. V, q. XX-XXV; tr. VI, q. XXVI-XXVII; tr. X, q. XLII, *ibid.*, 1895, t. XXXII, p. 251-289, 500-503. Tous les anges ont été créés en état de grâce. *In I V Sent.*, l. II, dist. III, a. 12, t. XXVII, p. 82-85. Dieu n'a pas pu créer un ange mauvais, a. 13, p. 85-88. L'ange a-t-il été mauvais *simul ac creatus? Mora fuit*, a. 14. Les bons anges seuls, confirmés en union avec Dieu, ont été bienheureux, dist. IV, a. 2, p. 106. L'ange déchu n'a pas pu prévoir sa chute, pour la raison donnée par saint Anselme, a. 3, p. 107-108. L'ange a pu tomber, dist. V, a. 1, p. 110-111. Quel fut le premier péché de l'ange? L'orgueil : *appetitus dignitatis indebitus*, a. 2, p. 111-113. C'est le sentiment de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Grégoire le Grand. *Voluit excellere in dignitate potestatis propriæ. Sum. theol.*, tr. V, q. XXI, m. II, t. XXXII, p. 260. *Quid appetiit peccando?* Avec saint Augustin et saint Anselme, Albert répond que le démon a désiré *id ad quod pervenisset, si stetisset*, donc la simple perfection ou béatitude. Sa faute a consisté en ce qu'il a voulu avoir *a se quod nec esse potest a seipso*, ensuite il a voulu *statim rapere quod ex meritis sub alterius gratia est exspectandum.* Il n'a donc pas désiré ressembler à Dieu ni par équivalence ni par égalité, *quia non appetiit tantum posse sicut Deus, quia hoc cogitare non potuit.* Relativement à Dieu, *extulit suam voluntatem et prætulit voluntati Dei*, puisqu'il a voulu être heureux de lui-même et sans mérite. *Et sic secundum quid voluit esse major Dei vel æqualis*, l. II, dist. V, a. 3, p. 114. *Voluit similis esse Deo in habendo scilicet perfectam potestatem a seipso sicut Deus. Sum. theol.*, tr. V, q. XXI, m. I, p. 258. *Statim ut aversus est, infernalis ignis succensus est in eo, et tunc odio habuit judicem juste judicantem*, a. 4, p. 115. Il fut dès lors obstiné dans le mal; il a eu la liberté, a été *in via*, mais maintenant *immobiliter vult malum*, a. 6, p. 120. *Dicendum absque scrupulo quæstionis, iste Lucifer fuit de superioribus vel simpliciter superior*, dist. VI, a. 1, p. 127. *Princeps, excellentior omnibus*, tr. V, q. XX, m. I, p. 251. Quant aux anges inférieurs, en quoi consiste leur faute? *Omnes voluerunt aliquid altius quam creati sunt*, et ils ont voulu l'obtenir par l'exaltation de Lucifer, comme des chanoines qui élisent à l'épiscopat un indigne, parce qu'ils en attendent des faveurs. En résumé, *appetierunt altitudinem et consenserunt illo* (à Lucifer), a. 2, p. 128.

Quel fut le rôle de Lucifer dans leur chute? Il n'agit pas sur eux par acte de persuasion, *sed unusquisque propria voluntate consensit ei. Videntes enim decorem ejus in naturalibus, dignum æqualitate Dei reputaverunt et quod propria potestate regeret et se et alios, nulli subjectus.* Sa persuasion ne fut qu'occasionnelle, tr. V, q. XX, m. II, p. 255. Telle fut la queue du dragon qui les entraîna. Ils consentirent à son désir en même temps que ce désir était produit, *simul tempore, sed non causa vel natura*, dist. VI, a. 3, p. 129. *In solis naturalibus conditi sunt;* ils perdirent donc leur innocence; *non ceciderunt a gratia quam accepturi erant si stetissent*, tr. V, q. XXII, p. 265. Cf. tr. IV, q. XVIII, a. 1; l. II, dist. VI, a. 4, p. 131. Le combat de Michel ne peut se rapporter à la chute des anges, puisqu'il a eu lieu dans l'Église, selon la *Glosse*, tr. V, q. XXIII, p. 266. Quand sont-ils tombés? *Incertum est et non determinatum.* Ce qui est certain, c'est qu'ils ont été créés bons et que, volontairement dépravés, ils sont tombés du ciel, q. XXIV, p. 268. Ils avaient été créés pour habiter le ciel empyrée; par leur faute ils ont mérité d'habiter l'enfer, mais, en raison de leur office, ils sont dans l'air ténébreux près de nous pour nous tenter, l. II, dist. VI, a. 6, p. 132-133. Ils sont dans l'air *usque in diem judicii*, tr. V, q. XXV, m. III, p. 285. *Habent ignem corporeum secum et in se succensi sunt illo igne*, l. II, dist. VI, a. 7, p. 136. Un démon, vaincu par un saint, peut-il en tenter un autre pour le même péché? *Ego confiteor me nescire quid de ista quæstione sit verum, sed judicio Dei sit relinquendum*, a. 9, p. 138. Quant à leur état actuel, les démons ont le même libre arbitre qu'avant la chute, quoique leur liberté soit, selon saint Anselme, moins grande que celle des anges. Ils ont une science naturelle et acquise et ils peuvent de quelque manière connaître l'avenir, dist. VII, a. 1-5, p. 143-149. Lucifer se complait toujours dans sa faute, mais il a horreur de la peine qu'il subit. Tout ce qu'il délibère et tout ce qu'il fait est mal; il n'a aucune vertu. La cause de son obstination est double : son endurcissement dans le mal et la punition de sa faute par Dieu. Il n'a pas de puissance sensible naturelle, mais bien *furor irrationabilis, demens concupiscentia, phantasia proterva.* La syndérèse lui reste *ad afflictionem et tristitiam conscientiæ*, tr. V, q. XXV, m. I, II, p. 271-284. Les anciens avaient des avis différents sur les corps des anges; il n'y a pas de doute qu'ils ne soient des substances spirituelles et pas des corps unis à une âme, dist. VII, a. 1, p. 168. Cependant, Albert ajoute au sujet de leur pouvoir d'engendrer, *nescio secundum veritatem quid dicam;* il lui paraît toutefois plus probable d'admettre l'existence des démons incubes et succubes, a. 5, p. 175. Les ordres angéliques n'étaient pas constitués à l'origine; donc les anges déchus n'appartenaient à aucun ordre. *Sum. theol.*, tr. X, q. XLII, m. I, p. 500. Le nombre des anges tombés est connu de Dieu seul, m. III, p. 503, ainsi que le nombre des élus qui doivent les remplacer. *Quid verum sit de hoc, nullus potest probare*, dist. IX, a. 8, p. 208. Comme *prælatio est a natura*, il y a des chefs et des sujets parmi les démons

secundum ordinem tentationis. Sum. theol., tr. VI, q. XXVI, m. I, p. 289.

6° *Saint Thomas d'Aquin.* — Il adopte et développe le plus souvent les sentiments de son maître Albert le Grand. Sa doctrine sur les démons se trouve surtout dans le *Commentaire sur les Sentences,* l. II, dist. III-VII, et dans la *Somme théologique,* Ia, q. LXIII-LXIV. Il signale trois opinions sur la question de savoir si un ange peut être mauvais *a principio suæ creationis.* La première prétend qu'il a été créé mauvais; elle est hérétique et impossible, car Dieu ne peut créer que des êtres bons. Suivant la seconde, il a été mauvais *ab initio,* non pas de la part de Dieu, *sed actu propriæ voluntatis;* cette opinion est vaine, parce qu'elle est sans fondement; elle est erronée, voisine de la première opinion et condamnée par les maîtres; elle est fausse enfin, parce qu'il est impossible qu'un être libre soit mauvais tout de suite après sa création, car sa volonté doit désirer le vrai bien avant le bien apparent. Il faut donc admettre la troisième opinion, qui nie qu'un ange puisse être mauvais dès sa création. *In IV Sent.,* l. II, dist. III, q. II, a. 1; *Sum. theol.,* Ia, q. LXIII, a. 5. L'opinion la plus probable et la plus conforme aux paroles des saints est que le diable a péché aussitôt après le premier instant de sa création. Et il faut nécessairement le dire, si on admet qu'il a fait alors un acte libre et a été créé en état de grâce. En effet, s'il avait fait un acte méritoire, il aurait acquis la béatitude, s'il n'y avait mis aussitôt obstacle par son péché. Voir t. I, col. 1238. Mais si l'ange n'a pas été créé en état de grâce ou s'il n'a pu faire au premier instant de son existence un acte libre, rien n'empêche d'admettre quelque intervalle entre la création et la chute, a. 6. Les anges déchus n'eurent pas la prévision certaine de leur faute, qui dépendait de leur libre arbitre; ils ne l'ont pas même conjecturée. Ils pouvaient prévoir seulement qu'ils pouvaient tomber. Seule, une révélation divine aurait pu le leur apprendre; elle n'était pas congrue. *In IV Sent.,* l. II, dist. IV, a. 2. Il est certain pour tous les catholiques que des anges ont péché et sont devenus des démons. Il est difficile de voir comment ils ont péché, parce qu'on ne comprend pas comment ils ont pu se tromper dans le choix qui a décidé de leur sort. *Ibid.,* dist. V, q. I, a. 1. Dans la *Somme,* Ia, q. LXIII, a. 1, saint Thomas a déclaré que l'ange, comme toute créature raisonnable, peut pécher en raison de sa nature. Quant au péché du diable, saint Thomas dit ce qu'il n'est pas, avant d'en déterminer l'objet précis. Il a été un péché d'orgueil, puisque le diable a refusé de se soumettre à son supérieur, lorsqu'il devait le faire. L'envie toutefois a pu suivre l'orgueil, soit contre l'homme, par douleur de son bien, soit contre Dieu lui-même, parce que Dieu tire sa gloire de son excellence propre contre la volonté du diable, a. 2. Mais l'orgueil du diable, tout en consistant à lui faire désirer d'être comme Dieu, ne l'a pas poussé à vouloir égaler Dieu. Le diable savait naturellement que cette égalité était impossible, et il n'a pas pu désirer l'impossible. Cette égalité eût-elle même été possible, l'ange ne l'aurait pas désirée, car aucune nature ne peut désirer s'élever à une nature supérieure. Quant à la ressemblance avec Dieu, il aurait pu désirer la recevoir de Dieu. En désirant la recevoir *propria virtute et non virtute Dei,* il aurait péché. Mais il a péché, en réalité, en désirant avoir une propriété de Dieu, non pas toutefois celle de n'avoir aucun supérieur, qu'il est impossible de réaliser dans une créature, mais celle de parvenir de lui-même à sa béatitude naturelle, ne voulant pas de la béatitude surnaturelle, qui lui aurait été donnée par la grâce de Dieu, ou voulant obtenir cette dernière béatitude, non de la grâce divine, mais de sa propre vertu, a. 3. Cf. dist. V, q. I, a. 2, 3. Voir t. I, col. 1238. L'opinion commune, qui tient Lucifer pour le premier des anges, est probable, à cause des autorités qui la professent, et des raisons qui l'appuient, en particulier parce que, pour céder à l'orgueil, il faut être supérieur aux autres, dist. VI, q. I, a. 1. Or, les anges étant libres, leur chef n'était pas naturellement porté au mal, et on explique sa chute avec plus de probabilité, par le motif tiré de sa propre excellence : ce qui prouve que Lucifer était le premier des anges, a. 7. Les autres anges n'ont pu être naturellement mauvais. Étant des substances intellectuelles, *nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum,* a. 4. Cf. *Cont. gent.,* l. III, c. CVI. Ils le sont donc devenus. Saint Thomas en démontre la possibilité. *Cont. gent.,* l. III, c. CVIII-CX. Ailleurs, il en recherche la cause. C'est Lucifer, cause, *non quidem agens, sed quadam quasi exhortatione inducens.* Ils se sont soumis à lui, parce qu'ils ont cédé à ses suggestions. Toutefois, ils ont péché en même temps que lui, parce qu'ils ont consenti (acte pour eux instantané) à sa faute à l'instant où il la faisait, et tout en péchant par orgueil, ils ont accepté Lucifer pour leur chef, afin d'obtenir, comme lui, la béatitude suprême par leur vertu naturelle. *Sum. theol.,* Ia, q. LXIII, a. 8; *In IV Sent.,* l. II, dist. VI, q. I, a. 2. Le nombre des anges tombés a été moindre que celui des anges demeurés fidèles. Le péché est contraire à l'inclination naturelle. Or ce qui est contraire à la nature se produit *in paucioribus,* car la nature obtient son effet ou toujours ou dans le plus grand nombre des cas. *Sum. theol.,* Ia, q. LXIII, a. 9. C'est ainsi qu'un raisonnement sert à trancher une question diversement résolue par les Pères.

En raison de leur faute, les démons doivent habiter l'enfer, lieu horrible et ténébreux. Mais, parce que Dieu veut se servir d'eux pour éprouver les hommes, ils sont dans l'air ténébreux, et il y en aura jusqu'au jour du jugement, tant que durera l'épreuve. Cependant quelques-uns sont déjà dans l'enfer, pour y tourmenter les âmes des damnés; après le jugement, tous y demeureront. On ne peut pas dire que, pour eux, la peine sensible soit différée jusqu'au jugement. Cela paraît être contraire aux paroles des saints et au fait que les âmes des damnés souffrent déjà en enfer. Quant à la manière dont ils souffrent de ce tourment, saint Thomas a eu deux opinions successives. Dans le commentaire sur les Sentences, l. II, dist. VI, q. I, a. 3, il pensait que le feu de l'enfer agissait sur eux à distance. Dans la Somme, Ia, q. LXIV, a. 4, tout en continuant à nier le contact immédiat du feu, il proposa une autre explication. Ainsi quelques-uns pensent qu'ils portent partout avec eux le feu de l'enfer; mais, comme ils sont incorporels, ils ne peuvent porter un feu corporel. Il vaut mieux dire qu'ils brûlent de ce feu, bien qu'ils n'y soient pas liés, ou mieux, bien qu'ils n'y soient pas attachés, leur peine n'en est pas diminuée, parce qu'ils savent qu'elle leur est due. Il y a trois opinions sur la question de savoir si les démons, vaincus par les hommes qu'ils tentent, continuent à tenter d'autres hommes ou descendent immédiatement en enfer. *Quid tamen horum verius sit, incertum est, quia nec ratione nec auctoritate multum confirmari potest,* dist. VI, q. I, a. 5. Il doit y avoir entre eux un certain ordre; c'est conforme à leur nature, à la sagesse divine, qui les emploie à éprouver les hommes, et à leur malice, qui les fait se grouper pour attaquer avec ensemble et suite, a. 4. Quant à leur situation après la chute, leur connaissance naturelle ne leur a été ni enlevée ni diminuée; leur connaissance spéculative et surnaturelle des secrets de Dieu a été diminuée, et la connaissance pratique surnaturelle, qui leur aurait fait aimer Dieu, leur a été totalement enlevée. Leur volonté est obstinée dans le mal. Cependant, quelques-uns de leurs actes peuvent être bons *ex genere suo;* leurs actes délibérés sont tous

mauvais. Ils souffrent d'envie, en ce qu'ils voudraient voir les élus se damner; ils sont privés de la béatitude, qu'ils désirent naturellement et beaucoup ne font pas tout le mal qu'ils voudraient faire. *In IV Sent.*, l. II, dist. VII, q. I, a. 2; q. II, a. 1; *Sum. theol.*, Ia, q. LXIV, a. 1-3. Même, quand ils ont pris un corps humain, ils ne peuvent engendrer. Un démon, successivement succube et incube, ne peut engendrer non plus. S'il le pouvait, *per semen viri*, il n'engendrerait qu'un homme, ainsi qu'il est dit des géants. Gen., VI, 4. *In IV Sent.*, l. II, dist. VIII, q. II.

7° *Duns Scot.* — Le docteur subtil, ayant sur plusieurs questions philosophiques un sentiment différent de celui de saint Thomas, a aussi sur les démons des opinions divergentes. Il les expose principalement dans son *Commentaire sur les Sentences*, l. II, dist. IV-VII, *Opera*, Paris, 1893, t. XII, p. 294-372, et dans ses *Reportata*, l. II, dist. IV, VI, VII, 1904, t. XXII, p. 601-625. Il réfute longuement les opinions de saint Thomas. Il admet pour les mauvais anges la possibilité d'avoir été misérables *miseria pœnæ et culpæ* dès le premier instant de leur création (ce que n'admettait pas saint Thomas), parce que toute volonté peut mal agir dès le premier instant. Voir t. I, col. 1236. En fait, il y a eu, non seulement un intervalle entre leur création et leur chute, mais plusieurs, qu'ils aient été créés ou non dans la grâce, ce qui est problématique. Ils ont commis plusieurs péchés d'espèces différentes, avant d'être obstinés dans le mal. Quant à l'objet du péché de Lucifer, Scot estime, à l'encontre de saint Thomas, que Lucifer a pu désirer égaler Dieu, non pas sans doute d'un vouloir efficace, qui ne pouvait pas se réaliser, mais d'un simple désir de concupiscence, *et tanto desiderio quanto concupisceret, si esset sibi possibile.* En d'autres termes, il n'a pas cherché à devenir l'égal de Dieu, ce qui est impossible; il l'a cependant parfaitement voulu. Sa volonté est demeurée, en fait, une velléité. On dit généralement que ce premier péché fut un péché d'orgueil. Mais l'ange a désiré son avantage, la béatitude, d'une façon immodérée et désordonnée, en poussant l'amour de soi jusqu'à la haine de Dieu. Sa faute n'a donc pas été une faute d'orgueil à proprement parler, il n'a pas désiré sa propre excellence pour elle-même, *sed propter delectationem quam importabat.* Par conséquent, sa faute se rapporte plutôt à la luxure. Voir t. I, col. 1239. Il a fait plusieurs péchés successifs dont il aurait pu se repentir. Il a débuté par un amour immodéré de soi, et il a consommé sa malice par la haine de Dieu, parce que Dieu résistait à ses désirs. Son obstination est résultée seulement de ce dernier péché. Elle ne vient pas de Dieu, sinon *permissive.* Dieu ne peut pas, *de lege ordinaria*, donner aux démons une grâce *ad resurgendum.* En fait donc, Satan est devenu impénitent et il demeure nécessairement dans le péché. Cependant, contrairement à l'opinion de saint Thomas et de Henri de Gand, il peut vouloir quelque bien et faire des actes bons, quoique par malice il n'en accomplisse probablement aucun. Il y a doute qu'il puisse se disposer à la grâce. Il peut mériter *potentia remota;* il n'y a pas de répugnance intrinsèque à son mérite. Sa volonté ne veut pas nécessairement le mal; elle ne peut pas y être toujours poussée *per habitum*, quoiqu'il ne puisse pas faire un acte entièrement bon au point de vue moral. Il ne peut cesser complètement d'agir. Sa peine, même accidentelle, ne croît pas en intensité, pour un nouveau démérite. Voir t. I, col. 1236.

III. Depuis le XVe siècle. — A partir de cette époque, les théologiens se rangent en deux catégories distinctes, selon qu'ils appartiennent à l'école dominicaine ou thomiste ou bien à l'école franciscaine ou scotiste. Seul, Suarez, au XVIIe siècle, critiqua avec vigueur les divers systèmes précédents et inaugura un système intermédiaire, en empruntant quelques traits à ses prédécesseurs, en y joignant des vues personnelles. Après lui, les docteurs adoptèrent son sentiment ou reprirent quelqu'un de ceux qu'il avait réfutés.

1° *Suarez.* — Il a consacré deux livres entiers, VII et VIII, de son traité *De angelis* aux mauvais anges, étudiant successivement leur chute et leur faute, puis leur punition et la guerre qu'ils font à Dieu et aux hommes. *Opera omnia*, Paris, 1856, t. II, p. 791-1099. Il est de foi catholique qu'il existe des démons ou anges mauvais, et il n'y a pas eu d'anges terrestres qui auraient engendré les géants. Cf. l. I, c. VI, n. 31. C'est une hérésie des manichéens et des priscillianistes de prétendre que les anges étaient mauvais de leur nature. Les anges sont devenus mauvais par leur volonté propre; d'ailleurs, aucune créature raisonnable ne peut être créée impeccable. Voir t. I, col. 1237. Les anges n'ont péché ni par ignorance ni par inconsidération; ils ont pu pécher par orgueil et, contrairement à ce que pense Duns Scot, ils ont réellement péché par orgueil. Mais Suarez admet avec Scot que le point de départ de ce péché a été l'amour désordonné de soi, amour à la fois d'amitié et de concupiscence, et amour de sa propre excellence (dernier point que Scot déclarait impossible). En quoi Lucifer a-t-il recherché et désiré désordonnément sa propre excellence? Suarez discute les diverses hypothèses proposées avant lui, et d'abord, celle du désir désordonné de la béatitude naturelle, avec les différentes manières de l'expliquer. Aucune ne peut rendre compte du péché d'orgueil, qui fut celui de Lucifer; elles lui attribuent d'autres fautes, la pusillanimité ou la paresse en face de la béatitude surnaturelle, ou la simple complaisance dans la béatitude naturelle. Le désir désordonné de la béatitude surnaturelle n'explique pas non plus la chute de Lucifer, qu'il ait voulu obtenir cette béatitude par ses seules forces naturelles et sans la grâce de Dieu, ou sans l'avoir méritée ou encore sans avoir pensé à la mériter. Ce désordre n'a guère été possible dans l'intelligence d'un ange; l'eût-il été, il n'aurait pas constitué un péché d'orgueil, ni même un péché grave. L'explication de Duns Scot n'est pas plus acceptable, aux yeux de Suarez, que celle de saint Thomas. Il en discute les arguments. La velléité de s'égaler à Dieu, si elle a existé, ne paraît pas constituer une faute grave, parce qu'elle porte sur une chose impossible, à laquelle Lucifer se serait complu en passant. On ne rendrait sa faute grave qu'en supposant qu'il s'est délecté dans l'objet de cette velléité : ce qui serait possible dans un ange déjà dépravé, mais ce qui ne peut guère constituer le premier péché d'une intelligence non encore corrompue. En fait, le péché de Satan n'a pas été une simple velléité, mais bien un acte de volonté, tendant à l'exécution. Il n'a donc pu se porter sur le désir d'égaler Dieu, dont la réalisation était impossible. Suarez adhère ensuite, comme à la plus probable, à l'opinion de quelques théologiens récents, suivant laquelle Lucifer a péché en désirant désordonnément l'union hypostatique du Verbe de Dieu avec sa nature angélique. Cette opinion est admissible seulement dans l'hypothèse que Dieu a révélé aux anges le mystère de l'incarnation, hypothèse à laquelle se rallia le théologien espagnol, tout en y apportant diverses modifications. Lucifer a désiré l'union hypostatique du Verbe avec lui, parce qu'il y voyait une prééminence à acquérir. Il a donc commis le péché d'orgueil au sujet de la divinité, que les Pères lui reprochaient, sans commettre aucune erreur d'appréciation, puisque la révélation divine lui avait appris la possibilité de l'union hypostatique. Il a considéré cette union comme très convenable à sa nature, puis comme lui étant due, enfin comme lui étant refusée injustement pour être accordée à la nature humaine. Toute autre excellence, telle que celle de l'indépendance relativement à Dieu

ou celle de l'ambition de commander aux autres, n'a pu être l'objet de l'orgueil de Lucifer, puisqu'il savait que, comme créature, il était infiniment au-dessous de Dieu, et puisqu'il avait déjà le droit de commander aux autres anges, auxquels il était supérieur par les dons de la nature et de la grâce. Suarez examine ensuite quels péchés, autres que l'orgueil, Lucifer a pu commettre, tandis qu'il était encore *in via,* et il lui attribue divers péchés d'orgueil, la présomption, l'ambition, la vaine gloire, puis l'envie contre le Christ, devant s'unir hypostatiquement à l'humanité, pas toutefois l'impatience, mais plus probablement la colère et la haine contre le Christ et contre le genre humain, et d'autres péchés encore. Quant à la condition première de Lucifer avant sa chute, il n'appartenait pas aux ordres inférieurs de la hiérarchie angélique; il était de l'ordre des séraphins, qui est le plus élevé; il n'était pas cependant le plus parfait de cet ordre, et Michel, par exemple, pouvait être son égal.

Il est de foi que beaucoup d'anges ont péché, et il y en eut de tous les ordres. Leur nombre fut grand, inférieur cependant au nombre des anges demeurés fidèles. Ils ont été induits au péché par Lucifer, non pas seulement par l'exemple, mais par la persuasion, exprimée en paroles. Voir t. I, col. 1240. Ils n'ont pas péché par concupiscence, dont ils sont incapables, cf. l. I, c. V, mais par orgueil. Leur orgueil n'a eu pour objet ni la béatitude naturelle ni la béatitude surnaturelle; il n'a pas été non plus l'assentiment au péché de Lucifer, qu'il soit le désir de l'indépendance ou celui de la domination, mais l'assentiment à son désir de l'union hypostatique. Comme lui, ils jugèrent que cet honneur aurait dû être réservé à l'un d'eux, à leur chef. Lucifer leur en avait donné la persuasion. Mais s'il a péché avant eux (selon notre manière de concevoir le temps), ils sont tombés tous ensemble. Le péché des anges supérieurs a été plus grave que celui des anges inférieurs, parce qu'ils étaient plus instruits et plus forts. Il a été commis dans le ciel, où ils avaient été créés, et aucun n'a pu le faire au premier instant de sa création (nonobstant tous les arguments contraires, que Suarez discute longuement), ni aussitôt après sa création (*in secundo instanti*), sans qu'il y ait eu quelque intervalle, au moins très court. Si les anges ont été créés au commencement du premier jour de la création, il est plus probable aussi qu'ils ont péché le même jour, et que l'intervalle entre leur création et leur chute n'a compris qu'une partie de ce jour.

Tous les anges pécheurs sont damnés et aucun d'eux n'a fait pénitence. Ils avaient eu cependant un très court répit pour se repentir; mais quoiqu'ils aient pu le faire, qu'ils en aient eu la liberté, qu'ils aient même reçu un secours suffisant, ils ont manqué du secours spécial, qui leur était moralement nécessaire pour ne pas s'endurcir, et ils se sont endurcis moralement, par leur faute. Dieu n'était pas tenu de leur accorder un répit plus long ou un secours plus grand. Voir t. I, col. 1240. Ils ont été damnés aussitôt après leur obstination volontaire, et leur damnation n'a pas été réservée au jour du jugement. Suarez ne trouve même pas le sentiment contraire exprimé par les Pères ni par aucun auteur catholique. Bien que les démons soient punis par l'aveuglement de l'esprit, ils ont cependant gardé leur intelligence naturelle, mais ils sont privés de toute connaissance surnaturelle. Leur obstination dans le péché rend impossible toute réintégration dans leur premier état; ils sont dans l'incapacité de se repentir et ils ne peuvent accomplir aucun acte bon ou honnête; telle est la véritable cause de leur obstination. Ils sont tourmentés par un feu corporel et sensible, qui agit sur eux physiquement et matériellement leur causant une douleur réelle, et non *per alligationem solum.* Malgré la tristesse que ces souffrances leur apportent, ils peuvent goûter quelque petite joie sensible. L'enfer souterrain est le lieu de leurs tourments. Tous sont destinés à y souffrir. Quelques-uns n'en sortent jamais. Quelques autres vivent dans l'air pour tenter les hommes jusqu'à la fin du monde. Ils y souffrent néanmoins la peine du feu, non pas parce qu'ils portent avec eux une partie de ce feu, dans laquelle ils seraient enfermés et à laquelle ils seraient unis, mais parce que le feu de l'enfer, rendu par Dieu capable de brûler un esprit, a reçu aussi la puissance d'agir à distance par un contact virtuel. Les anges, qui sont dans l'air, peuvent descendre à tour de rôle dans l'enfer. Il est probable que Lucifer lui-même est maintenant enchaîné, réservé qu'il est pour les combats des derniers temps. Tous les anges déchus sont sous la domination du chef, qu'ils ont suivi et qu'ils ont librement choisi. Il n'est donc pas un tyran qui les domine et qui leur impose ses volontés, mais il ne peut non plus être privé de sa principauté par une rebellion des anges inférieurs. Il est probable aussi qu'il y a, parmi les démons, d'autres chefs intermédiaires, chargés d'offices différents et gradués. Ces charges ne proviennent ni de la nature ni de l'élection; plus probablement elles sont une peine infligée par Dieu aux démons les plus coupables. Les ministères ne diffèrent pas suivant l'objet des tentations, mais plutôt d'après les personnes à tenter, et chaque homme a probablement, dès le moment de son animation, un démon spécialement chargé de le tenter. Chaque démon peut interrompre momentanément ses tentations, surtout lorsqu'il est vaincu. Mais il est peu probable que Lucifer ou un autre chef interdise à un subordonné négligent de continuer à tenter. Dieu plutôt peut obliger le démon à s'éloigner pour un temps. Les chefs, préposés peut-être à une cité, à une province, à un pays, interviennent directement, lorsque leur intervention est nécessaire; mais ils excitent toujours leurs inférieurs à la lutte, en les instruisant et en les appliquant à tenter tel ou tel individu. Finalement, *servata proportione,* on peut dire de l'action des chefs des démons et de celle des bons anges sur les démons la même chose que de celle des bons anges les uns sur les autres. Voir t. I, col. 1244-1245. La seule différence consiste en ce que les bons anges, s'ils envoient les démons, les envoient seulement pour infliger une peine juste et méritée, tandis que les chefs des démons envoient leurs subordonnés pour induire au péché.

J. Schwane, *Histoire des dogmes,* trad. Degert, Paris, 1903, t. IV, p. 331-338; J. Turmel, *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1899, t. IV, p. 289-309, 537-550.

E. MANGENOT.

2° *Enseignement commun des docteurs.* — Après Suarez, il n'y eut plus guère d'opinion nouvelle au sujet des démons, sinon sur quelques points de détail. Les théologiens postérieurs se bornèrent à choisir parmi les opinions précédentes celles qui leur paraissaient les plus probables.

1. *Chute de Satan et des démons.* — Tous l'attribuent à l'orgueil. Quant à l'objet du péché d'orgueil, les avis continuèrent à être partagés. Les thomistes restèrent attachés au sentiment de saint Thomas. Quelques scotistes cependant se rangèrent à celui de Suarez et expliquèrent la chute par le désir de l'union hypostatique. Ainsi Frassen. Voir t. I, col. 1239. Estius, *In IV Sent.,* l. II, dist. VI, § 6, Paris, 1662, t. II, p. 45, adopte le sentiment de Duns Scot. Voir Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. X, dub. I-VIII, n. 1-279, 21 in-8°, Paris, 1877-1883, t. IV, p. 555-684; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. II, n. 8, t. IV, p. 65-74; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* part. II, c. II, a. 2, thes. LIX, in-8°,

Rome, 1878, p. 444-446; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 8, § 1, n. 429-433, in-8°, Rome, 1880, p. 295-298.

2. *Le chef des révoltés.* — On le tient généralement pour le plus élevé de tous les esprits angéliques, ou au moins pour l'un parmi les plus élevés. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XII, dub. III, a. 7, n. 1-3, t. IV, p. 758 sq.; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 1-8, t. IV, p. 74-79; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* part. II, c. II, a. 2, thes. LX, n. 5, p. 453 sq.

3. *Le nombre des révoltés.* — Il fut très considérable, sans qu'on puisse le fixer au juste.

Ces révoltés appartiennent très probablement, suivant l'opinion commune, aux divers degrés de la hiérarchie angélique. Qu'il y ait eu des défections dans tous les ordres et dans tous les degrés, on le conclut de divers passages de l'Écriture. Rom., VIII, 38, saint Paul désigne parmi les démons : des anges, des principautés, des vertus; ailleurs, des archanges et des puissances. Eph., VI, 12. Cf. I Cor., XV, 24. Ézéchiel dit de même qu'il y eut des chérubins tombés, XXVIII, 14, 16. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XII, dub. III, q. LXIII, a. 9, n. 1 sq., t. IV, p. 761; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 7, t. IV, p. 78.

4. *Durée de l'épreuve.* — Il est impossible de savoir combien de temps a duré l'épreuve à laquelle furent soumis les anges. Les esprits purs, anges ou démons, étant indépendants du lieu et de l'espace, ne vivent pas dans le temps, comme l'homme. Leur existence ne saurait donc se mesurer, comme on mesure la nôtre, en comptant les heures, les jours ou les années. Les théologiens distinguent, dans la vie des anges, plusieurs instants ou périodes indéterminées en elles-mêmes, mais différentes des autres périodes par les actes, ou séries d'actes qui les caractérisent. Le premier instant est celui de la création des anges et de leur sanctification première par l'infusion de la grâce sanctifiante et des dons surnaturels qui l'accompagnent. Puis, vient l'instant ou période d'épreuve. Ensuite, la correspondance des bons à la grâce par leur acquiescement à la volonté de Dieu, et l'infidélité des mauvais par leur révolte contre le Maître suprême. Enfin, le quatrième instant est celui de la récompense des bons par le bienfait de la béatitude céleste et la punition des méchants par l'éternelle damnation.

Chacune de ces périodes fut, en soi, ce qu'elle devait être, par rapport au résultat produit. Mais il nous est impossible d'avoir une notion exacte de sa durée, en la comparant à l'une des mesures qui nous servent pour apprécier le temps. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XII, dub. I-III, n. 1-86, t. IV, p. 720-738; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 11-18, t. IV, p. 79-82; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* part. II, c. II, a. 2, thes. LX, p. 446-449; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 8, § 1, n. 425, p. 291 sq.

5. *Gravité du péché commis par les démons dans leur révolte.* — De l'avis de tous les théologiens, ce péché fut très grand. Cela ressort à la fois des noms et des appellations que l'Écriture donne aux démons; des peines dont les démons furent et seront éternellement punis; et de la nature même des démons. Parmi tous les êtres raisonnables, les anges l'emportaient par les dons naturels et surnaturels. Le péché des rebelles revêtit donc une plus grande malice, car c'est avec plus de force que leur volonté libre, éclairée par une plus vive lumière, adhéra au mal. Tombés de plus haut, ils sont tombés plus bas.

Le démon, en outre, ne peut, pour excuser sa faute, invoquer aucune circonstance atténuante, comme on en trouve dans la chute d'Adam et d'Ève. Il a péché de son propre mouvement et non sous l'impulsion d'un autre, et c'est pourquoi il est demeuré dans sa faute; tandis que l'homme qui n'a pas péché de lui-même, mais à l'instigation du démon tentateur, a obtenu de Dieu les moyens de se repentir et de réparer sa faute avec la grâce du Christ médiateur. Néanmoins, les anges qui ont péché, entraînés par Lucifer, ne sont pas excusables comme l'homme, qui a été tenté par un être supérieur à sa nature. Aussi les anges coupables ont-ils tous été punis, aussitôt après leur péché, et ils ne peuvent faire pénitence. Salmeron cependant, *In II Epist. Petri,* disp. III, dub. III, a pensé que les démons pouvaient faire pénitence et que Dieu avait été disposé à leur accorder le pardon. Il interprétait dans ce sens II Pet., II, 4, et il concluait qu'avant de les expulser du ciel, Dieu avait accordé aux anges rebelles un assez long répit. Cf. Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. I, n. 6-8 sq., t. II, p. 960. Il ne les aurait condamnés définitivement qu'après leur refus de venir à résipiscence, et le mépris avec lequel ils auraient rejeté les moyens de conversion et de salut qu'il leur offrait. Mais cette opinion singulière est opposée au sentiment presque unanime des saints Pères et des théologiens, qui interprètent différemment ces paroles de saint Pierre, et pensent que le répit, s'il a été donné, a été de très courte durée. D'autres vont même plus loin, et enseignent que Dieu n'a pas pu vouloir pardonner aux démons, car, vu leur nature uniquement spirituelle, exempte de cette mobilité de volonté que l'âme humaine tient de son union au corps, quand ils se sont déterminés librement à un acte, leur volonté y adhère avec tant de force qu'elle ne peut plus s'en détacher. Après avoir péché, ils ne peuvent donc plus se repentir, et, par suite, Dieu ne peut leur pardonner. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XIII, dub. I, § 2-9, n. 6-33, t. IV, p. 766-778; Petau, *Dogmata theologica,* tr. *De angelis,* l. III, c. III, n. 18, t. IV, p. 82 sq.

Tous les théologiens cependant n'admettent pas chez les démons cette impossibilité radicale de se repentir, après que leur volonté a adhéré au mal. Quoique incomparablement plus intelligents que les hommes, les démons et les anges ne sont pas néanmoins omniscients. Ils pourraient donc, ce semble, en considérant de nouveaux motifs qu'ils n'auraient pas envisagés d'abord, tourner leur volonté d'un objet vers un autre. Cf. Suarez, *De angelis,* l. III, c. X, n. 5 sq., *Opera omnia,* t. II, p. 404 sq. Ce ne serait donc pas à cause de l'impossibilité intrinsèque et essentielle de se repentir, dans laquelle ils se trouvaient, que Dieu n'a point pardonné aux démons après leur chute; mais ce serait parce que, vu l'énormité de leur faute, beaucoup plus grave et beaucoup moins excusable que celle de l'homme pécheur, Dieu avait décrété de ne leur accorder ni le temps, ni la grâce de la pénitence, suivant l'enseignement des saints Pères cités plus haut. Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. XIII, dub. IX-XII, t. IV, p. 778-787; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 8, § 2, n. 442-444, p. 303-306.

6. *Nature des démons après la chute.* — Si, par leur révolte, les démons perdirent à jamais la béatitude éternelle et, avec elle, tous les dons surnaturels qu'ils avaient reçus au moment de leur création, ils ne perdirent pas cependant les qualités essentielles à leur nature.

α) La spiritualité des anges avait été nettement professée par saint Thomas, voir t. I, col. 1230, et par le IV^e^ concile du Latran, *ibid.,* col. 1268. On ne saurait donc trop s'étonner de voir, au XVI^e^ siècle, le cardinal Cajetan, après avoir défendu la doctrine du docteur angélique dans ses commentaires sur la *Somme théologique,* proposer la corporéité des démons, dans ses commentaires sur les Épîtres de saint Paul, composés douze ans plus tard, comme il en témoigne lui-même.

Voir CAJETAN, t. II, col. 1321, 1325. *Crediderim ego dæmones esse* SPIRITUS AEREOS, *et id consonare veræ philosophiæ rationi, ut quemadmodum invenitur vegetativum sine sensitivo, et sensitivum sine secundum locum motivo, et intellectivum sine secundum locum motivo; ita inveniatur secundum locum motivum sine sensitivo, quod est ponere* HUJUS MODI AEREOS SPIRITUS, *constantes ex intellectivo et secundum locum motivo. Et est sermo de motu progressivo, absque sensitivo. Verum appellatione aeris, non intelligo elementum aeris, sed* SUBTILE CORPUS, *nostris sensibus ignotum; corpus simplex et incorruptibile; natum moveri localiter ab anima ad omnes differentias positionis, absque pugnantia aliqua ex natura corporis ...ut nullus labor inveniatur in motu illo. Comment. in Epist. ad Eph.*, c. II.

Cette opinion singulière de Cajetan ne trouva aucun adepte, et il est, dans l'ordre des temps, le dernier des théologiens de quelque valeur, ayant attribué aux démons un corps matériel, fût-il d'une nature inconnue. Aujourd'hui la spiritualité absolue des démons, aussi bien que celle des anges fidèles, est considérée comme certaine et il y aurait témérité à prétendre que les démons ont un corps éthéré, aérien, igné : en un mot, matériel, quelque subtil qu'on le suppose. Voir t. I, col. 1268-1269.

b) *Intelligence des démons.* — Elle fut obscurcie, en quelque façon, par la soustraction des lumières surnaturelles, provenant de la grâce; mais non par la privation des lumières naturelles de leur entendement, car celles-ci leur sont restées entières.

c) *Volonté des démons.* — S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. LXIV, a. 2. Elle est tellement obstinée, endurcie et confirmée dans le mal, qu'ils ne peuvent réellement accomplir aucun bien.

Les démons, dans tous leurs actes, ne cherchent et ne veulent que le mal. Si, parfois, un de leurs actes paraît bon en soi, il est toujours vicié par quelque circonstance mauvaise. Quand les démons disent la vérité, par exemple, c'est pour mieux tromper ensuite. Quand ils confessaient la divinité du Christ sur la terre, ce n'était pas pour lui rendre gloire, et lui attirer des adorateurs, mais pour mieux le combattre. Les démons, en effet, selon la doctrine de saint Thomas, ne peuvent faire des actes qu'en les conformant à la fin qu'ils se sont proposée dans leur révolte première, car ils y ont adhéré de toutes les forces de leur être, au point que, depuis lors, ils n'en peuvent vouloir une autre. Or, cette fin est perverse en soi : c'est la guerre à Dieu, et, par suite, à tout ce qui est bien. Donc, tous leurs actes, d'une façon ou d'une autre, sont dirigés vers le mal.

Pour infirmer cet argument, Vasquez, *Commentarii et disputationes in Iam partem Summæ theologicæ sancti Thomæ*, disp. CCLXXXIX, dit que, si cette raison était fondée, on aurait le droit d'en conclure que, sur la terre, tout homme en état de péché mortel ne peut rien faire de bon moralement, et pèche dans tous ses actes. Mais, comme le remarquent les Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr. VII, *De angelis*, disp. XIII, dub. II, § 2, n. 60 sq., t. IV, p. 788 sq., cette conclusion, vraie des damnés en enfer, est fausse pour les hommes qui, vivant encore sur terre, n'adhèrent pas au mal d'une manière inflexible, comme les démons, car ils peuvent encore s'en détourner. Il en est différemment après la mort. Comme le répète très souvent saint Thomas, le péché, une fois commis, est, pour les purs esprits, ce que la mort est pour l'homme. Après la chute, le péché fait, en quelque sorte, partie de la nature des démons, et n'en est plus séparable. *Hoc ipso quod dæmon adhæreat indeclinabiliter ultimo fini perverso, illa adhæsio* QUODAMMODO VERTITUR IN NATURAM ANGELI. *Et ideo oportet, ut sicut in quovis actu angelico debet quodammodo splendere propria natura angelica; ita etiam virtus prædictæ adhæsionis, atque adeo quivis actus, vel erit ipsa adhæsio, sive volitio perversi finis, vel aliqua participatio illius. Loc. cit.*, n. 61, t. IV, p. 789.

7. *Châtiment.* — En punition de leur révolte, les démons ont été condamnés, pour l'éternité, à la double peine du dam et du feu.

a) *La peine du dam.* — C'est incomparablement la plus terrible de toutes les peines de l'enfer, et, auprès d'elle, le tourment même du feu éternel, si atroce soit-il, n'est presque rien. Voir DAM, col. 9-11. Mais si cette peine du dam est si épouvantable, comment les démons peuvent-ils garder assez de liberté d'esprit, pour tenter les hommes sur la terre, les tromper, et travailler avec tant de persévérance et d'habileté à leur perdition? Les sentiments que les démons manifestent parfois durant les exorcismes paraissent davantage encore opposés à la douleur de leur damnation. Ils ricanent, ils rient, et se moquent des assistants. Satan prend plaisir à être adoré. C'est à lui qu'étaient dressés les temples consacrés autrefois aux faux dieux. Maintenant encore, là où la lumière de l'Évangile n'a pas dissipé les épaisses ténèbres du paganisme, il règne, et il tient à garder son empire. Au sein même des nations chrétiennes, que d'efforts ne fait-il pas pour reconquérir le terrain perdu? Ces préoccupations et ces goûts ne paraissent guère compatibles avec la torture épouvantable que subissent les damnés, et que doit endurer surtout le prince des légions infernales, le plus coupable et le plus châtié de tous les maudits. La peine du dam, plus terrible que le feu même de l'enfer, ne fait donc pas tant souffrir les démons.

Si une douleur intense suspend les opérations de nos facultés, même intellectives, parce que notre intelligence et notre volonté ont besoin du concours des organes corporels même pour les opérations qui leur sont propres, il n'en est pas ainsi des purs esprits, ni des âmes séparées de leur corps. Leur mode de souffrir est très différent du nôtre dans l'état présent, et la peine du dam n'enlève aux démons ni leur activité naturelle, ni une certaine joie à faire le mal.

b) *La peine du feu.* — Sur la nature de ce feu, et sur la manière dont il peut torturer de purs esprits, voir ENFER. On enseigna communément que les démons, qui sont répandus dans l'air, y éprouvent la peine du feu. Cajetan et Melchior Cano, *In Iam part. Sum. theol.*, q. XCIV, a. 4, pensèrent cependant que ce supplice leur était réservé pour l'époque qui suivra le jugement dernier. Toutefois Cano pensait que les démons les plus coupables restaient continuellement en enfer, et que les moins coupables demeuraient dans l'air pour tenter les hommes sans être alors soumis à la peine du feu. Le cordelier Feuardent rappela que saint Irénée et les premiers Pères disaient que le diable ignorait sa condamnation avant la venue de Jésus-Christ. Bellarmin, *De beatific. et canonisat. sanctorum*, c. VI, *Controvers.*, IVª controv., l. I, Milan, 1721, t. II, p. 635, déclara que saint Justin, saint Irénée, saint Épiphane et Œcuménius, qui l'ont prétendu, se sont trompés. Mais Maldonat et Petau reconnurent que la plupart des anciens avaient ajourné le supplice de l'enfer pour les démons après le jugement. Petau tenait cependant l'opinion opposée pour vraie, parce qu'elle a prévalu dans l'Église. Estius, *In IV Sent.*, l. II, dist. VI, § 12, t. II, p. 53, rejette aussi le sentiment des anciens. Il n'admet pas que Satan soit lié dès maintenant et ne puisse venir sur terre; et il semble dire qu'il est ordinairement dans l'air, quoiqu'il descende parfois en enfer et y passe quelque temps entre deux missions. Quant à la manière dont les démons subissent sur terre la peine du feu, on se rallia ou bien au sentiment de saint Thomas, Billuart, *De angelis*, diss. VI, a. 3, § 2, Lyon,

1839, t. II, p. 217, 219, ou bien à celui de Suarez.

8. *Hiérarchie des démons.* — Les théologiens maintinrent le sentiment de Suarez sur le principat de Satan et sur les chefs intermédiaires entre lui et les démons inférieurs. Voir Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 9, § 2, p. 465, p. 323 sq.

9. *Action des démons sur les hommes.* — Les démons, sortant de l'enfer et venant sur la terre pour faire la guerre aux hommes et les entraîner à leur perte, peuvent leur nuire de plusieurs façons : *a*) en les poussant au péché par la tentation; *b*) en les affligeant de divers maux; *c*) en leur procurant certains avantages matériels pour mieux les séduire; *d*) en usurpant auprès d'eux la place de Dieu et en s'imposant à leur adoration.

a) *L'office principal des démons sur la terre est de tenter les hommes.* Voir Tentation.

b) *Les démons peuvent aussi nuire aux hommes, en les affligeant de divers maux.* — Souvent ce n'est là, de leur part, qu'une forme spéciale de tentation. S'ils font souffrir les hommes, c'est pour les faire tomber en des péchés d'impatience, de murmure contre Dieu, de colère, de blasphème, de découragement, et même de désespoir. Dieu le permet, pour faire éclater davantage la vertu de ses élus, comme il le permit pour Job, car l'Écriture attribue à l'esprit mauvais tous les maux que ce saint homme eut à souffrir. Cf. Job, I, 6, 8, 10; II, 5, 7 sq. Quelquefois aussi, Dieu se sert de cette malice des démons pour châtier les pécheurs. Dans les maux dont ils affligent leurs victimes, ils ne sont alors que les instruments de sa justice. C'est pour un motif de ce genre, semble-t-il, que le démon Asmodée put mettre à mort, les uns après les autres, les sept maris de Sara, fille de Raguel. Tob., III, 8.

L'Évangile affirme qu'une foule de maladies, dont il fait mention fréquemment, étaient l'œuvre du démon. Matth., XII, 22; XVII, 14 sq. Voir Démoniaques. Aussi l'Église dans beaucoup de ses bénédictions, par exemple celles de l'eau, du sel, des saintes huiles, commence par des exorcismes, et demande ensuite que, par ces objets dont elle a chassé le démon, les fidèles soient préservés de ses funestes atteintes. Cf. Suarez, *De angelis,* l. VIII, c. XX, t. II, p. 1084-1088; Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 9, § 2, n. 466-469; § 3, n. 483-486, p. 324-326, 335-337; P. Verdun, *Le diable dans la vie des saints,* 2 in-12, Paris, 1895.

L'action néfaste du démon sur les hommes revêt diverses formes. L'une des principales est l'obsession. Par elle, le démon occupe, en quelque façon, le corps de l'homme, et se sert de ses organes contre la volonté même de cet homme. Il lui fait accomplir, parfois, certains actes qui dépassent les forces de la nature humaine. Il y a dans l'obsession plusieurs degrés. Voir Obsession. Cette action du démon sur l'homme s'appelle possession, si l'esprit mauvais s'empare complètement de sa personne, et exerce sur lui un tel empire que toute action humaine cesse, pour ainsi dire. Cf. Mazzella, *De Deo creante,* disp. II, a. 9, § 2, n. 466-474, 486-489, p. 324-329, 337, 340. Voir Possession.

Que les démons aient ce pouvoir d'obséder ainsi les hommes et de s'en rendre maîtres, cela ressort de nombreux passages de l'Écriture, en particulier de ceux où il est dit que Notre-Seigneur commandait aux démons de sortir du corps des hommes dans lesquels ils s'étaient introduits. Matth., XII, 22 sq.; Marc., V, 9; Luc., IV, 33 sq., 41; VIII, 27; X, 17 sq. Cf. Act., XVI, 16 sq.; XIX, 12, etc. Voir Démoniaques.

c) *Les démons peuvent procurer aux hommes certains avantages matériels pour mieux les séduire.* — Par leur intelligence et leur puissance, les démons, en effet, sont supérieurs aux hommes. Ils connaissent les secrets de la nature et les agents physiques bien mieux que les savants ne les connaîtront jamais. Ils sont donc capables de produire des résultats surprenants, et même, quand cela sert à leurs desseins perfides, de procurer des avantages matériels à ceux qui ont recours à eux. Il peut donc y avoir un véritable commerce de l'homme avec les démons.

Cette communication avec les démons était, dans l'Ancien Testament, punie des peines les plus sévères, comme, par exemple, la peine de mort, par la lapidation, même pour les femmes qui s'en rendaient coupables. Lev., XX, 27; Deut., XVIII, 11; I Reg., XXVIII, 7, 9-10, 13. Elle constitue une faute très grave. Cf. Décret de Gratien, part. II, caus. XXVI, q. V; S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XCII-XCVI. Ce commerce de l'homme avec les démons est de diverses espèces. Voir Magie, Superstition.

De nos jours, l'intervention du démon dans les choses humaines est encore réelle, quoique, dans les nations chrétiennes, elle soit beaucoup moins fréquente qu'au sein du paganisme ancien et moderne. On ne doit cependant l'admettre, dans les cas particuliers, qu'avec preuves sérieuses à l'appui. Lorsque des faits extraordinaires sont constatés, on doit examiner avec soin si les forces de la nature ne suffisent pas à les expliquer. Souvent, en effet, des faits surprenants ne sont pas solidement établis, et leur fausseté devient, plus tard, manifeste. D'autres fois, ces faits ne sont que l'œuvre d'habiles prestidigitateurs, ou le résultat des agents naturels.

On aurait tort, néanmoins, de rejeter, comme des fables puériles, tout ce qui est raconté au sujet de pactes conclus entre l'homme et le démon. La théologie démontre la possibilité de ce commerce de l'homme avec le démon. Mais, comme en ces matières si complexes, et si différentes de l'ordre ordinaire des choses, les causes d'erreur sont nombreuses, l'examen des cas particuliers demande une grande prudence et une extrême circonspection. Seule, l'autorité ecclésiastique est compétente, pour porter, en dernière analyse, un jugement à leur sujet.

Jamblique, *De mysteriis Ægyptiorum, Chaldæorum, Assyriorum,* in-fol., Oxford, 1678; in 8°, Berlin, 1857; Hebenstreit, *De Jamblichi doctrina,* in-4°, Leipzig, 1764; Wier, *De præstigiis dæmonum,* in-4°, Bâle, 1583; Bodin, *Traité de la démonomanie,* in-4°, Paris, 1589; Boguet, *Discours des sorciers,* in-12, Rouen, 1606; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. VII, *De angelis,* disp. X-XIV, 21 in-8°, Paris, 1877-1883, t. IV, p. 554-795; P. de Lancre, *Tableau de l'inconstance des démons,* in-4°, Paris, 1613; Psellus, *Dialogus de dæmonum operatione,* in-8°, Paris, 1615, et *P. G.,* t. CXXII, col. 819-883; Binsfeld, *De confessionibus maleficorum et sagarum,* in-12, Cologne, 1623; Platina, *De angelis et dæmonibus,* in-4°, Bologne, 1740; Calmet, *Traité sur les apparitions des esprits et sur les vampires,* 2 in-12, Paris, 1751; de Sainte-Croix, *Recherches historiques et critiques sur les mystères du paganisme,* 2 in-8°, Paris, 1817; Görres, *Christliche Mystik,* 4 in-8°, Ratisbonne, 1836-1842; *La mystique divine, naturelle et diabolique,* 4 in-4°, Paris, 1862; Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal,* in-8°, Paris, 1844; Thibaudet, *Des esprits et de leurs rapports avec le monde visible d'après la tradition,* in-8°, Paris, 1854; Lecanu, *Histoire de Satan, sa chute, son culte, ses manifestations, ses œuvres,* in-8°, Paris, 1861; *Mœurs et pratiques des démons,* in-8°, Paris, 1865; Bizouard, *Des rapports de l'homme avec le démon,* 6 in-8°, Paris, 1863-1864; A. de Saint-Albin, *Le culte de Satan,* in-12, Paris, 1867; H. d'Anselme, *Un avocat du diable,* in-8°, Avignon, 1870; De Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations diverses,* 6 in-8°, Paris, 1863-1868; Palmieri, *De Deo creante et elevante,* in-8°, Rome, 1878, part. II, c. II, a. 2, thes. LIX-LX, LXIII-LXIV, p. 444-455, 471-490; Mazzella, *De Deo creante,* in-8°, Rome, 1880, disp. II, a. 8, § 1, n. 429-434; § 2, n. 442; a. 9, n. 453-474; § 3, n. 481-489, p. 295-298, 303-306, 315-329, 333-340; Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* v° *Démons,* 13 in-8°, Paris, 1877-1882, t. III, p. 647-656; E. de Rajano, *Gli angeli od angelico mondo nel disegno di Dio,* in-8°, Naples, 1883, p. 74-175; *Angelorum seu angelici mundi theologia,* 10 in-8°, Naples, 1884, t. IX, p. 31-94; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* v° *Démons,* in-4°, Paris, 1889, p. 240 sq.; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi*

catholique, v° *Démon*, in-4° Paris, 1890, p. 774-782; P. Verdun, *Le diable dans les missions*, 2 in-12, Paris, 1893; *Le diable dans la vie des saints*, 2 in-12, Paris, 1895; Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques*, 3 in-8°, Paris, 1895; Lescœur, *La science et les faits surnaturels contemporains*, in-8°, Paris, 1897; Godard, *L'occultisme contemporain*, in-12, Paris, 1900; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, tr. *De Deo creante*, sect. v, *De angelis*, a. 2, n. 397-403, 408-416; tr. *De novissimis*, part. I, sect. IV, a. 2, n. 634; a. 3, n. 662-665, 668-671, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. III, p. 213-216, 219-223; t. IX, p. 312 sq., 324-326, 327-329; Tixeront, *Histoire des dogmes, La théologie anténicéenne*, c. I, § 2-3; c. II, § 1, § 5; c. V, § 3; c. XIV, § 1, in-12, Paris, 1906, p. 38 sq., 65 sq., 108 sq., 243 sq., 447 sq.; *Kirchenlexikon*, v° *Teufel*, 2e édit., t. XI, col. 1445-1449.

T. ORTOLAN.

IV. DÉMON D'APRÈS LES DÉCISIONS OFFICIELLES DE L'ÉGLISE. — L'Église n'est guère intervenue, par l'organe de son magistère suprême, dans la détermination de la doctrine révélée sur les démons. Elle a laissé à ses docteurs le soin de l'exposer comme la liberté d'étudier les questions que la révélation divine ne nous a pas fait connaître. Il s'est élevé peu d'erreurs sur le diable et les anges, et l'Église a eu rarement l'occasion de condamner des enseignements faux ou hérétiques. Les points qu'elle a fixés officiellement et qu'elle impose à notre foi sur ce sujet sont donc peu nombreux.

1° La création des démons a été définie par divers conciles et imposée à la foi de tous les fidèles, dans les nombreux symboles, affirmant contre les doctrines dualistes, qui se renouvelaient presque à chaque siècle, que Dieu était le créateur des êtres visibles et invisibles, parmi lesquels étaient rangés les anges déchus aussi bien que les anges demeurés fidèles à Dieu. Voir t. I, col. 1264-1265; t. III, col. 2078-2079.

2° Dans des réunions tenues à Constantinople avant le Ve concile œcuménique de 553, on condamna dans 15 anathématismes diverses erreurs des origénistes du VIe siècle. La seconde partie du 2e anathématisme condamne leur opinion sur la déchéance des esprits. Les âmes préexistantes, tout à fait identiques les unes aux autres, lasses de contempler Dieu, se portent vers le mal, chacune suivant sa propension propre. Par suite, elles prennent des corps plus ou moins subtils et grossiers et portent des noms différents; elles sont enfin réparties dans ce qu'on a appelé les ordres célestes. Les démons sont celles de ces âmes, qui ont atteint le suprême degré de malice et ont été liées à des corps froids et ténébreux (4e anathématisme). Le 5e repousse la théorie de la métempsycose ou du changement d'un animal ou d'un homme en ange ou en démon. Le début du 6e repousse la distinction de deux catégories de démons, l'une formée des âmes humaines déchues et des anges les plus élevés, entraînés plus bas par le poids de leurs fautes. Le 12e rejette l'union des anges, des hommes, du diable, des mauvais esprits et de l'âme elle-même du Christ au Logos dans le futur royaume de Dieu. Denzinger, *Enchiridion*, n. 188, 190-192, 198. Voir t. I, col. 1265-1266, et ORIGÉNISME AU VIe SIÈCLE.

3° Au concile de Braga, tenu en 561, les évêques espagnols ont porté ces quatre anathématismes contre les manichéens et les priscillianistes :

7. Si quis dicit diabolum non fuisse prius bonum angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam ejus, sed dicit eum ex tenebris emersisse nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

8. Si quis credit, quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitura et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.

12. Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit dæmonum figurari, ... sicut Manichæus et Priscillianus dixerunt, anathema sit.

13. Si quis dicit creationem universæ carnis non opificium Dei, sed malignorum esse angelorum, sicut Priscillianus dicit, anathema sit. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 10e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 237, 238, 241, 242.

4° Le IVe concile de Latran, XIIe œcuménique, promulgua, en 1215, une profession de foi contre les erreurs des albigeois, qui avaient renouvelé la doctrine manichéenne des deux principes. Il y définissait que Dieu est le créateur de toutes choses, puisqu'il a fait de rien, *simul ab initio temporis*, les créatures spirituelles et corporelles, les anges et le monde. Il ajoutait : *Diabolus enim et alii dæmones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. Homo vero diaboli suggestione peccavit.* Denzinger, n. 355 (428 de la 10e édition). De cette définition il résulte clairement que tous les anges, même ceux qui sont devenus mauvais, ont été créés par Dieu et qu'ils ont été créés bons, mais qu'ils sont devenus mauvais d'eux-mêmes, par leur propre dépravation; il en résulte aussi que le diable a fait tomber l'homme dans le péché. La spiritualité des anges et des démons, bien qu'affirmée par le concile, n'a pas été cependant l'objet de sa définition, pas plus que la date précise de leur création. Voir t. I, col. 1268-1270; t. III, col. 2080-2081.

5° Parmi les 45 articles de Wikleff, condamnés par le concile de Constance et par le pape Martin V en 1418, le 6e est ainsi libellé : *Deus debet obedire diabolo*. Denzinger, n. 482 (586 de la 10e édition).

6° Le concile de Trente, sess. V, can. 1, a déclaré que, par sa transgression du précepte divin, Adam a encouru *captivitatem sub ejus potestate qui mortis deinde habuit imperium, hoc est diaboli*. Denzinger, 10e édit., n. 788.

7° Le concile du Vatican, const. *Dei Filius*, c. I, a renouvelé le décret *Firmiter* du IVe concile de Latran et il a défini que toutes les choses du monde, les spirituelles et les matérielles, ont été produites de rien par Dieu dans la totalité de leur substance. Denzinger, 10e édit., n. 1783. Comme il a reproduit textuellement sur le point qui nous occupe le décret de Latran, il n'a voulu définir, comme lui, que la création par Dieu de tous les anges et il n'a pas imposé à la foi catholique ni la spiritualité des démons, ni la date précise de leur création. Voir A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 219-227.

En résumé, l'autorité de l'Église nous impose d'admettre comme de foi catholique que les démons ont été créés par Dieu ainsi que toutes choses, qu'ils ont été créés bons, que, s'ils sont déchus, c'est par leur faute, et qu'ils n'ont pas créé la matière ni les corps. Il est de foi divine qu'il y a des anges déchus, que le diable, leur chef, a tenté l'homme et l'a fait tomber dans le péché, que Satan et ses anges tentent et persécutent les hommes et que, en punition de leur faute, ils ont été condamnés à l'enfer éternel, qui a été préparé pour eux. Il est certain par ailleurs que les démons, comme les anges, sont des esprits et n'ont pas de corps, qu'ils ont été créés avant les hommes et au commencement du temps, avec les êtres corporels. Mais il n'y a rien de définitif sur la nature et l'objet du péché des anges, sur la date de leur chute, sinon qu'elle est antérieure à la création de l'homme; sur leur condition après la chute, sinon qu'ils sont les ennemis de l'homme, qu'ils portent au mal et qu'ils sont obstinés dans leur malice, sur la nature de leur peine, sinon qu'ils sont destinés à l'enfer éternel. Les sentiments des théologiens, que nous avons exposés plus haut, sur les points non contenus dans la révélation, sont plus ou moins probables et n'ont jamais été sanctionnés par l'autorité de l'Église. Les docteurs ne se sont pas crus liés par les opinions de leurs devanciers; ils les ont copieusement critiquées, cher-

chant à préciser davantage les points laissés à leur libre discussion.

Hagen, *Der Teufel im Licht der Glaubensquellen,* 1899; *Kirchliches Handlexikon,* Munich, 1907, t. I, col. 1035.

E. MANGENOT.

DÉMONIAQUES. — I. Définition. II. Existence. III. Cause. IV. Responsabilité des démoniaques.

I. DÉFINITION. — On appelle démoniaques les personnes dont le corps, par une permission de Dieu, est livré, plus ou moins complètement, à l'influence malfaisante du démon. L'Écriture les désigne sous le nom de δαιμονιζόμενοι, ou de δαιμονισθέντες, *a dæmonio vexati,* δαιμόνια ἔχοντες, *dæmonia habentes,* σεληνιαζόμενοι, *lunatici.*

Cette influence du démon sur les possédés n'est pas simplement indirecte ou morale, comme, par exemple, dans les tentations, même les plus fortes; elle est une action directe et physique, exercée par les esprits de ténèbres sur les organes corporels du malheureux soumis à leur empire. Il en résulte pour celui-ci un état maladif, étrange, sortant des lois ordinaires des affections morbides, quoique souvent accompagné de phénomènes d'ordre purement naturel que le démon détermine en lui, simultanément avec ceux qui dépassent la sphère propre aux agents physiques. Ces phénomènes sont habituellement une surexcitation générale et profonde de tout le système nerveux; l'épilepsie, Matth., IV, 24; Marc., III, 11; Luc., VI, 18; ou bien des paralysies locales, Luc., XIII, 11, 16, causant le mutisme, la cécité ou la surdité, bien que les organes des sens persistent dans leur intégrité native, Matth., IX, 32; XII, 22; Marc., IX, 24; et d'autres maladies de diverses formes. Matth., VIII, 16; XV, 22; Marc., I, 32, 34, 39; VII, 25; Luc., IV, 41; VII, 21; VIII, 2.

D'autres fois, au contraire, le démon communique à sa victime un accroissement extraordinaire de force musculaire. Le malheureux entre en fureur, au point d'écumer de rage, de grincer des dents, de pousser des cris épouvantables, de se précipiter dans l'eau ou dans le feu. Il devient alors redoutable pour ceux qui l'approchent, brise, comme des fétus de paille, les chaînes de fer dont on veut le lier; et, s'il ne peut atteindre les autres, tourne sa fureur contre lui-même, se déchirant avec ses ongles, et se meurtrissant avec les pierres du chemin. Matth., VIII, 28, 32; XVII, 14; Marc., V, 2, 4, 13; IX, 16, 17; Luc., VIII, 27, 29, 33; IX, 39; Act., XIX, 13-16.

Cette action troublante et bouleversante du démon sur les organes corporels se continue dans les facultés mixtes, comme l'imagination, la mémoire, la sensibilité. Elle s'étend même plus loin et plus haut dans l'être humain, car elle a sa répercussion jusque dans l'intelligence. Les opérations intellectuelles présentent parfois un tel caractère d'incohérence, que les démoniaques paraissent frappés d'aliénation mentale. Il n'est pas rare aussi de voir se produire, dans le domaine de l'esprit, un phénomène analogue à celui qui se passe dans le corps et ses organes. De même que le démon, au lieu de paralyser les énergies corporelles du démoniaque, en augmente parfois la puissance; de même, au lieu de diminuer ses lumières naturelles, il communique à son intelligence des connaissances qui dépassent de beaucoup sa portée. Matth., VIII, 29; Marc., I, 24, 34; III, 2; V, 7; Luc., IV, 34-41; VIII, 28; Act., XVI, 16, 18.

Les démoniaques peuvent être sous l'influence non seulement d'un démon, mais de plusieurs, en même temps; et parfois d'un si grand nombre qu'ils s'appellent eux-mêmes légion. Matth., XII, 43, 45; Marc., V, 9; XVI, 9; Luc., VIII, 30; XI, 24-26.

II. EXISTENCE. — L'Ancien Testament ne fait pas mention explicite des démoniaques; il parle seulement du pouvoir qu'ont les esprits malins d'exercer sur les malheureux, dont ils s'emparent, une action néfaste, malfaisante et tyrannique. Il raconte, par exemple, comment l'esprit mauvais se précipitait sur le roi Saül, l'agitait d'une façon affreuse et le rendait farouche et sanguinaire. I Reg., XVI, 14-16; XIX, 9. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VI, VIII, 2; XI, 2.

Au temps de Notre-Seigneur, les démoniaques étaient fort nombreux, en Palestine, voir col. 331, et ils paraissent l'avoir été beaucoup plus que dans toute autre période de l'histoire. Il en fut ainsi, soit parce que la dépravation païenne avait pénétré jusqu'au sein du peuple de Dieu; soit parce que c'était le moment d'une lutte décisive et sans merci entre le bien et le mal. La puissance céleste qui se manifestait si clairement dans les actes de Jésus, provoqua, de la part des anges tombés, une recrudescence de haine et de rage. De même que Dieu, par l'incarnation, se rendait visible et habitait parmi les hommes, Baruch, III, 38; Joa., I, 14; ainsi le démon affirmait davantage son existence et son pouvoir, essayant, lui aussi, d'habiter d'une façon plus visible et comme tangible dans l'humanité. Le contraste entre la miséricorde de Dieu et la malice de Satan, poursuivant de sa haine jalouse l'homme que Dieu voulait sauver, s'accentuait ainsi davantage. Marc., V, 19. Cet antagonisme violent était nécessaire, afin que la victoire du Sauveur sur les puissances infernales fut plus éclatante. Cf. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* in-8°, Leipzig, 1861, p. 305.

Depuis l'établissement de l'Église, le nombre des démoniaques a, de beaucoup, diminué dans les nations devenues chrétiennes. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* in-4°, Paris, 1889, p. 312. Par le baptême et les autres sacrements, les fidèles sont préservés de ces atteintes sensibles du démon. Il a perdu de son empire, même sur ceux qui, ayant été baptisés, vivent cependant d'une manière peu conforme à la foi de leur baptême. Membres de l'Église, quoique membres morts, ils trouvent dans cette union, pourtant si imparfaite, au corps mystique du Christ, un secours souvent suffisant pour que le démon ne puisse s'emparer d'eux, comme il l'aurait fait, s'ils étaient païens.

Néanmoins, non seulement dans les régions qui n'ont pas reçu l'Évangile, mais aussi dans celles où l'Église est établie, des démoniaques se rencontrent encore. Leur nombre augmente en proportion du degré de l'apostasie des nations qui, autrefois catholiques, abandonnent peu à peu la foi, et retournent au paganisme théorique et pratique.

On a tenté, de nos jours, au nom du progrès des sciences médicales et des sciences connexes, de nier l'existence des démoniaques. Dans leur état si étrange, on n'a voulu voir que des affections morbides spéciales, surtout des maladies nerveuses, d'origine toute naturelle. Cf. Richet, *Les démoniaques d'aujourd'hui et d'autrefois,* dans la *Revue des deux mondes,* 15 janvier, 1er et 15 février 1880; Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie,* in-8°, Paris, 1880; Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux, faites à la Salpêtrière, recueillies et publiées par le docteur Bourneville,* in-8°, Paris, 1880; Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art,* in-8°, Paris, 1881; Bourneville et Regnard, *L'iconographie photographique de la Salpêtrière,* 3 in-4°, Paris, 1878-1882.

Les Juifs, a-t-on dit, attribuaient aux démons des phénomènes morbides qui n'étaient que l'effet de l'épilepsie, de l'hystérie, ou de la folie. Cf. Renan, *Vie de Jésus,* c. XVI; Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ,* 3e édit., Paris, 1885, p. 243-244. Cette erreur leur était commune avec beaucoup d'anciens peuples, qui rendaient les génies malfaisants responsables d'une foule de maladies dont souffraient les

hommes. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* 3 in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 683, 780. Chez les Grecs, d'ailleurs, le mot δαιμονᾶν, avoir un démon, signifiait simplement divaguer, être fou. Cf. Euripide, *Phœnic.,* 888; Plutarque, *Marcel.,* 23; Lélut, *Du démon de Socrate,* in-8°, Paris, 1856. C'est dans ce sens que les Juifs accusèrent Jésus d'avoir un démon, et, par suite, de ne savoir ni ce qu'il disait, ni ce qu'il faisait. Matth., XI, 18; Joa., VIII, 48, 52; X, 20.

Les apôtres, ajoute-t-on, auraient partagé l'erreur des Juifs, alors si répandue; et Notre-Seigneur, en délivrant les malades de leurs infirmités, se serait, dans la manière de s'exprimer, conformé à l'erreur de son temps. Cf. Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* in-4°, Leipzig, 1833, p. 191. Il n'est pas admissible que Notre-Seigneur, par son langage, ait voulu confirmer une erreur. Il l'aurait combattue, au contraire, tout en guérissant les malades, comme il le fit à propos de l'aveugle-né. Ses apôtres croyaient que cette cécité était une punition des péchés des parents, ou même de ceux que l'aveugle aurait commis avant sa naissance, ou pendant sa vie présente, et que Dieu aurait punis par anticipation. Les Juifs pensaient, en effet, que tout mal physique était un châtiment, comme l'avaient dit à Job les amis venus pour le consoler. Cf. Exod., XX, 5; Deut., V, 9. Notre-Seigneur détrompa ses apôtres au sujet de l'aveugle-né. Joa., IX, 1-8. Comment ne l'aurait-il pas fait pour une erreur plus préjudiciable encore? Non seulement il ne chercha point à modifier cette croyance des apôtres à l'existence des démoniaques, mais il la fortifia par son enseignement. Bien plus, il leur communiqua le pouvoir de guérir ces étranges malades, en chassant eux-mêmes les démons. Matth., X, 1; XII, 27, 43, 45; XV, 22; XVII, 15-20; Marc., V, 9; VI, 7; VII, 25; IX, 27 sq.; XVI, 17; Luc., IV, 33; VIII, 27; IX, 1, 40; X, 17, 20. Ils ont exercé aussi ce pouvoir après l'ascension. Voir col. 334.

Le démon, il est vrai, peut causer dans l'homme des désordres organiques desquels résultent des maladies qui ne dépassent pas l'ordre naturel. Job, II, 7 sq. Mais il peut faire davantage. De nombreux exemples prouvent que les évangélistes distinguaient très bien entre les maladies simplement naturelles, susceptibles d'être produites indifféremment par les agents physiques, ou par les agents supérieurs à la nature; et les effets extraordinaires et autrement surprenants qui ne pouvaient être que la suite de l'intervention des démons. Matth., IV, 24; VIII, 14-17; XII, 9-14; XV, 28; Marc., III, 10, 11; Luc., VI, 18; IX, 43. Tout muet, tout homme sourd, tout épileptique n'est pas pour eux un démoniaque. Leur était-il possible de concevoir comme purement naturelle, une maladie qui, au moment de la guérison, projette violemment à terre celui qu'elle abandonne, et le laisse comme pour mort sur le sol? Marc., IX, 25; Luc., IV, 35; ou bien celle qui d'un malade passe dans un troupeau d'animaux, et les précipite dans un lac, où ils sont noyés, comme il arriva pour les deux démoniaques du pays des Géraséniens? Matth., VIII, 28-34. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* III^{a}, q. XLIV, a. 1, ad 4^{um}. Aussi saint Matthieu, dans les malades que Notre-Seigneur guérissait, distingue-t-il très clairement les démoniaques des paralytiques et des lunatiques, ou épileptiques. Cf. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste,* 5 in-8°, Paris, 1891, t. V, p. 386 sq.

La croyance des évangélistes aux démoniaques se retrouve dans les saints Pères. Très souvent ils affirment que les démoniaques existaient, à leur époque, parmi les païens. Cf. Tertullien, *Apolog.,* c. XXIII, *P. L.,* t. I, col. 413; Minucius Félix, *Octavius,* c. XXVII, *P. L.,* t. III, col. 323; S. Cyprien, *Adversus Demetrianum,* c. XV, *P. L.,* t. IV, col. 574 sq.; Lactance, *Divin. instit.,* l. II, c. XVI; l. V, c. XXIII, *P. L.,* t. VI, col. 355; S. Jérôme, *Adversus Vigilant.,* c. X, *P. L.,* t. XXIII, col. 348; S. Justin, *Apol.,* I, 18; *Dialog. cum Tryph.,* n. 85, *P. G.,* t. VI, col. 355, 676; S. Irénée, *Contra hær.,* l. II, c. VI, n. 2; c. XXXII, n. 4, *P. G.,* t. VII, col. 725, 829; Origène, *In Num.,* homil. XVI, *P. G.,* t. XII, col. 690; Eusèbe, *Præp. evangel.,* l. IV, c. I sq.; l. XIV, c. X, *P. G.,* t. XXI, col. 229, 309; S. Athanase, *De incarnatione Verbi,* n. 46 sq., *P. G.,* t. XXV, col. 178 sq.; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* IV, 13; X, 19, *P. G.,* t. XXXIII, col. 472, 685; S. Cyrille d'Alexandrie, *Comment. in Os.,* c. IV, *P. G.,* t. LXXI, col. 130; *Quæstiones ad orthodoxos,* q. XL, *P. G.,* t. VI, col. 1285.

L'objection faite au nom des progrès des sciences médicales tombe d'elle-même, si l'on considère attentivement les faits allégués. L'ignorance a parfois confondu des cas pathologiques mal étudiés, ou mal connus, avec des possessions démoniaques. Il est faux, cependant, que l'on puisse toujours confondre celles-ci avec des affections simplement morbides. Les maladies mentales, pas plus que l'hystérie ou l'état hypnotique, ne peuvent soustraire un individu aux lois du monde physique, ni lui communiquer des lumières intellectuelles ou des forces musculaires ne présentant aucun rapport avec celles qu'il avait dans son état normal. On ne peut nier, en outre, que, de nos jours encore, l'hystérie, l'aliénation mentale, et autres maladies, ne soient accompagnées de faits vraiment extraordinaires qu'on ne saurait rattacher au domaine strictement scientifique. Ces cas, qui déroutent la science impuissante à les guérir, et ne peuvent s'expliquer par le seul jeu des agents physiques, semblent bien dus à l'intervention de causes supérieures à la nature. De plus, comme il s'y révèle une action malfaisante et souvent immorale, on ne saurait les faire remonter jusqu'à Dieu ou à ses anges. Il faut donc y voir l'influence des démons; et ces prétendus malades, sont, bien des fois, de vrais démoniaques. Cf. Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* in-4°, Paris, 1889, col. 778 sq., 2515-2541; Hélot, *Névroses et possessions diaboliques,* in-8°, Paris, 1898.

III. Cause. — La permission donnée par Dieu au démon de s'emparer ainsi des organes corporels et des facultés spirituelles d'une créature humaine, est parfois la punition de certains péchés graves commis par les possédés, en particulier des péchés de la chair. Il n'en est pas cependant toujours ainsi. Un démoniaque n'est pas nécessairement coupable. Quelquefois, Dieu permet cet état, comme il permet certaines maladies, pour en tirer sa gloire par l'intervention ostensible de sa toute-puissance, Joa., IX, 1-8, ou pour éprouver les possédés eux-mêmes.

L'Évangile nous présente l'exemple de démoniaques gémissant sur leur triste état, dont ils se rendaient suffisamment compte pour désirer leur guérison. Il leur restait, en effet, des intervalles de lucidité et de liberté morale. Ils allaient alors demander à Notre-Seigneur de les délivrer. Mais, dès qu'ils s'approchaient du Fils de Dieu, les démons qui les possédaient, entraient en fureur, ne voulant pas lâcher leur proie. Ces malheureux semblaient alors soumis, en même temps, à deux forces contraires : l'une qui les attirait vers Jésus; l'autre qui les en repoussait violemment. C'est à ces moments surtout qu'ils semblaient être des fous furieux, et devenaient dangereux pour ceux qui les entouraient. S'ils ne pouvaient les atteindre, ils tournaient contre eux-mêmes leur propre fureur, se déchirant et se meurtrissant les chairs. Après des paroles de supplications adressées au Messie, suivaient, sans transition, des injures et des cris de haine, ou des reproches tels que ceux-ci : « Qu'y a-t-il de commun entre toi et nous? — Pourquoi viens-tu avant l'heure nous tourmenter? » Matth., VIII, 29; Marc., V, 7; Luc., VIII, 28.

IV. Responsabilité des démoniaques. — Malgré le trouble apporté par la présence du démon dans les opérations intellectuelles des démoniaques, ceux-ci gardent parfois, en tout ou en partie, le pouvoir de résister aux suggestions diaboliques. Ils restent, alors, devant Dieu, responsables de leurs actes, dans la mesure où leur liberté morale demeure. Mais si leur corps échappe totalement, par intervalles, à l'empire de leur âme, ils ne portent plus évidemment la responsabilité d'actes qui ne sont pas leur œuvre, et qu'ils ne peuvent nullement empêcher. Cette irresponsabilité persiste, autant que dure en eux cette perturbation profonde qui leur enlève l'usage de la liberté. L'homme n'est plus alors qu'un instrument inerte, sous le pouvoir absolu de l'esprit mauvais qui le possède et s'en sert.

Chose digne de remarque, en effet. Si le démon peut s'emparer du corps des démoniaques, au point de les soustraire parfois plus ou moins aux lois physiques, par exemple à celle de la pesanteur, ou de leur communiquer une vigueur extraordinaire ; il ne peut pas, cependant, à proprement parler, s'emparer de leur âme, et pénétrer en elle contrairement à leur volonté. C'est là un privilège de Dieu exclusivement. Cf. S. Augustin, *De spiritu et anima*, 27; *De ecclesiasticis dogmatibus*, 50, *P. L.*, t. XL, col. 799; t. XLII, col. 1221; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. VIII, q. I, a. 5, ad 6um; *Sum. theol.*, Ia, q. CXIV, a. 1-3. Il ne peut donc se servir de la liberté humaine, comme il se sert des organes corporels, pour les faire agir à sa guise. Tous les moyens qu'il est capable de mettre en jeu, pour amener les démoniaques à vouloir ce qu'il veut lui-même, sont la crainte, la terreur, la fascination produite dans leur esprit par cette puissance extraordinaire dont ces malheureux constatent les effets, dans leur propre corps. Leur responsabilité, quand elle subsiste, est fortement diminuée par ces circonstances atténuantes. C'est pour ce motif sans doute que l'on voit si souvent dans l'Évangile Notre-Seigneur adresser de vifs reproches aux démons qu'il chasse, et n'avoir que des paroles de compassion pour les démoniaques eux-mêmes. Cf. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, part. III, c. X, § 9, 10, 3 in-8°, Paris, 1895, t. III, p. 207 sq. Voir Possession.

P. Thyrée, *De dæmoniacis*, in-4°, Cologne, 1594; in-8°, Lyon, 1699; De Bérulle, *Traité des énergumènes*, in-4°, Paris, 1657; *Acta sanctorum*, t. VI mai, p. 491 sq., 609, et passim; t. VII, p. 761; Esquirol, *Maladies mentales*, 2 in-8°, Paris, 1838; Braid, *Neurypnology or the rationale af nervous sleep, considered in relation with animal magnetism*, in-8°, Londres, 1843 ; Calmeil, *De la folie*, 2 in-8°, Paris, 1845; Briquet, *Traité de l'hystérie*, in-8°, Paris, 1847; Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, 2 in-8°, Paris, 1850; Sandras et Bourguignon, *Traité pratique des maladies nerveuses*, 2 in-8°, Paris, 1860; Bouchut, *Nervosisme*, in-8°, Paris, 1860; Brière de Boismont, *Des hallucinations*, in-8°, Paris, 1862; Görres, *La mystique divine, naturelle et diabolique*, 4 in-8°, Paris, 1862; Pailloux, *Le magnétisme, le spiritisme et la possession*, in-12, Paris, 1863; Bizouart, *Des rapports de l'homme avec les démons*, 6 in-8°, Paris, 1863-1864; Smith, *Dictionary of the Bible*, v° *Demoniacs*, 3 in-8°, Londres, 1863, t. I, p. 425-427; De Mirville, *Des esprits et de leurs manifestations diverses*, 6 in-8°, Paris, 1863-1868; Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1874; Ritti, *Théorie physiologique des hallucinations*, in-8°, Paris, 1874; Dagonet, *Nouveau traité élémentaire et pratique des maladies mentales*, in-8°, Paris, 1876; Lindsay, *Cyclopædia of biblical literature*, v° *Demoniacs*, 3 in-8°, Édimbourg, 1877, t. I, p. 661-664; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, part. II, c. II, a. 2, th. LXIII, in-8°, Rome, 1878, p. 473-479; de Bonniot, *Le miracle et les sciences médicales*, in-12, Paris, 1879; Mazzella, *De Deo creante*, disp. II, a. 9, n. 469-474, 486-490, in-8°, Rome, 1880, p. 326-328, 337-441; Charcot, *Leçons sur les maladies du système nerveux, faites à la Salpêtrière, recueillies et publiées par le docteur Bourneville*, in-8°, Paris, 1880; Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*, in-8°, Paris, 1880; Richet, *Les démoniaques d'aujourd'hui et les démoniaques d'autrefois*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 janvier, 1er et 15 février 1880; Charcot et Richer, *Les démoniaques dans l'art*, in-8°, Paris, 1881; Bourneville et Regnard, *L'iconographie photographique de la Salpêtrière*, 3 in-4°, Paris, 1878-1882; Petit, *Une épidémie d'hystéro-démonopathie à Verzegnis*, dans la *Revue scientifique*, avril 1880; Axenfeld et Huchard, *Traité des névroses*, in-8°, Paris, 1883; Jaugey, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, in-4°, Paris, 1889, col. 778 sq., 2515-2541; Féré, *Les épilepsies et les épileptiques*, in-8°, Paris, 1890; Nevins, *Possession and allied themes being an inductive Study of Phenomena of our own Times*, in-8°, New-York, 1895; Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, part. III, c. IX-X, 3 in-8°, Paris, 1895, t. III, p. 175-233; Voisin, *L'épilepsie*, in-8°, Paris, 1897; Hélot, *Névroses et possessions diaboliques*, in-8°, Paris, 1898; Sollier, *Genèse et nature de l'hystérie*, 2 in-8°, Paris, 1897; Janet, *Névroses et idées fixes*, 2 in-8°, Paris, 1898; Maurice de Fleury, *Introduction à la médecine de l'esprit*, in-8°, Paris, 1898; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, tr. *De Deo creante et elevante*, sect. V, a. 2, n. 414, 9 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. III, p. 220; Picard, *La transcendance de Jésus-Christ*, l. IV, c. I, § 2, *Les anges et les démons*, 2 in-8°, Paris, 1905, t. II, p. 61 sq., 63-67; H. Laehr, *Die Dämonischen des N. T.*, Leipzig, 1894.

T. Ortolan.

DENIFLE Joseph, né à Imst, village de l'Oberinntal, en Tyrol, le 16 janvier 1844, fit ses premières études au gymnase de Brixen. En 1861, il prend l'habit dominicain au couvent de Gratz et change son nom de Joseph en celui de Heinrich, en mémoire de Henri Suso, un des grands mystiques de l'ordre. Il étudie la philosophie et la théologie dans l'ordre, à Gratz, d'abord, puis à Rome et à Saint-Maximin, près de Marseille. Ordonné en 1866, il continue ses études jusqu'en 1870. Vers cette époque, il devint professeur de philosophie au couvent de Gratz : il y demeura pendant dix ans. Pendant cette période, le P. Denifle s'adonna à la prédication à Gratz et dans d'autres grandes villes d'Autriche. Un premier livre fut le résultat de ces prédications : *Die katholische Kirche und das Ziel der Menscheit*, Gratz, 1872; 2e édit., in-8°, Gratz, 1906. En 1880, le P. Denifle est appelé à Rome auprès du général de l'ordre, en qualité de *socius*. Au cours de l'hiver 1882-1883, il se rend en Espagne pour y rechercher les manuscrits des œuvres de saint Thomas d'Aquin, en vue de la réédition que venait de décider Léon XIII. Il profite de ce voyage pour poursuivre ses travaux personnels. En 1883, à la recommandation du cardinal Hergenröther, il fut nommé sous-archiviste aux Archives secrètes du Vatican. A partir de ce moment l'histoire de la vie du P. Denifle se confond avec celle de son activité littéraire. Ses travaux lui procurèrent de nombreux séjours en France, en particulier à Paris où il séjourna plus de 40 fois. Les qualités de cœur du P. Denifle lui avaient assuré partout de précieuses amitiés. Durant sa vie les plus honorables distinctions lui étaient venues de nombreux corps savants des différents pays de l'Europe. Le P. Denifle fut un vigoureux polémiste, parfois même son ardent amour de la vérité lui fit dépasser la mesure dans ses critiques à ses contradicteurs. Il mourut le 10 juin 1905, à Munich, d'une attaque d'apoplexie et fut enterré dans la crypte de la basilique de Saint-Boniface.

Nous n'indiquerons ici que celles des œuvres du P. Denifle qui ont rapport à la théologie. Bien que ses recherches fussent surtout d'ordre historique, il n'en est guère pourtant où des questions théologiques de la plus haute importance n'aient été touchées. Au point de vue surtout des sources de l'histoire de la théologie médiévale, l'œuvre du P. Denifle s'impose par la richesse et la sûreté de ses renseignements. Nous grouperons les ouvrages se rapportant à un même sujet, sans entrer dans le détail des nombreuses polémiques se rapportant à ces divers ouvrages :

1° *Sources de la théologie mediévale; étude des institutions.* — Le centre des études théologiques au moyen âge étant l'université, d'où procèdent tout le mouvement théologique et la vie ecclésiastique, le

P. Denifle s'adonna d'une façon spéciale à l'étude de ces institutions. On a de lui : 1. *Die Universitäten des Mittelalters bis 1400,* t. I, *Die Entstehung der Universitäten,* in-8°, Berlin, 1885. Dans la pensée de l'auteur, l'ouvrage devait comprendre 4 volumes. Seul, le premier parut; dans les 3 autres, il devait traiter en particulier de l'université de Paris. — 2. Le plus important pour l'étude de la vie théologique est l'ouvrage publié en collaboration avec Émile Chatelain : *Chartularium universitatis Parisiensis sub auspiciis consilii generalis facultatum Parisiensium,* 4 in-8°, Paris, 1889, t. I (de 1200 à 1286); 1891, t. II (de 1286 à 1350); 1894, t. III (de 1350 à 1384); 1897, t. IV (de 1384 à 1452). Comme complément au cartulaire, les deux collaborateurs publièrent l'*Auctarium chartularii universitatis Parisiensis,* Paris, 1894, t. I; 1897, t. II. Ces deux volumes contiennent le *Liber procuratorum nationis Anglicanæ* (*Alemaniæ*), de 1333 à 1466. Le cartulaire présente aux érudits de la théologie médiévale deux classes de renseignements précieux : l'une regarde l'histoire de l'institution elle-même et de son développement; l'autre, surtout constituée par les notes très abondantes des éditeurs, renferme à peu près sur chaque personnage de cette période des données érudites très complètes. — 3. Intéresse aussi l'étude des sources de l'histoire de la théologie médiévale l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* revue fondée en 1885, en collaboration avec le P. Ehrle, S. J. Elle comprend 7 vol. Dans les 6 premiers, le P. Denifle a publié : *Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner « theologia » von Mitte des 12 Jahrhunderts,* 1885, t. I, p. 402-469, 584-624; *Die Sentenzen Hugos von St. Victor,* 1887, t. III, p. 634-640; *Ursprung der Historia des Nemo,* 1888, t. IV, p. 330-348. — 4. Concernant les théologiens du moyen âge, le P. Denifle avait réuni une quantité de documents précieux : *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13 und 14 Jahrhundert,* 1886, t. II, p. 365-248; *Quellen zur Gelehrtengeschichte des Karmelitenordens im 13 und 14 Jahrhundert,* 1880, t. V, p. 365-386; *Quellen zur Disputation Pablo's Christiani mit Mose Nachmani zu Barcelona,* 1263, dans *Historisches Jahrbuch,* 1887, p. 225-244.

2° *Études sur la théologie mystique au moyen âge.* — Le P. Denifle ne cessa jamais de s'occuper de ces études par lesquelles il avait débuté. 1. *Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel,* dans *Historisch-politische Blätter,* 1875, t. LXXV, p. 17 sq., 93 sq., 245 sq., 340 sq.; sur le même sujet, *Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberland,* dans *Zeitschrift für deutscher Alterthum und deutsche Litteratur,* 1880, t. XXIV; 1881, t. XXV. — 2. Une autre série très importante sur les mystiques dominicains : *a*) Henri Suso, *Die Schriften des sel. Heinrich Seuse,* t. I, *Deutsche Schriften,* 3 parties, in-8°, Munich, 1880; *b*) Jean Tauler, *Das Buch von geistlicher Armuth, bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi,* Munich, 1877; *c*) Maître Eckhart, *Aktenstücke zu Meister Eckharts Prozess,* dans *Zeitschrift für deutscher Alterthum,* 1885, t. XXIX, p. 259 sq.; *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre,* dans *Archiv,* 1886, t. II, p. 417-652; *Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckharts in Cues,* dans *Archiv,* t. II, p. 673 sq.; *Die Heimath Meister Eckharts,* dans *Archiv,* 1889, t. V, p. 349 sq.

Le P. Denifle fit aussi dans l'*Archiv,* 1888, t. IV, p. 263-311, 471-601, une étude importante : *Die Handschriften der Bibelcorrektorien des 13 Jahrhunderts.*

3° *Controverse théologique.* — Nous plaçons sous cette dénomination le dernier grand ouvrage du P. Denifle : *Luther und Luthertum in der erster Entwicklung quellenmässig dargestellt.* L'ouvrage comprend 3 parties formant le t. I : I^re^ partie, in-8°, Mayence, 1904; 2^e^ édit., 1904; II^e^ partie, 2^e^ édit., Weiss, 1905; III^e^ partie, 2^e^ édit., Weiss, 1906. Une traduction italienne de la 2^e^ édition allemande a été entreprise par M^gr^ Mercati, Rome, 1905. Ce n'est pas une biographie de Luther, mais plutôt une étude sur la déformation systématique de certaines idées théologiques dans la psychologie de Luther. La I^re^ partie est consacrée à la critique du célèbre ouvrage de Luther, *De votis monasticis judicium.* Le P. Denifle s'applique à bien caractériser la position de Luther par rapport à la théorie des vœux de religion, spécialement de la chasteté. A la doctrine de Luther, il oppose celle de saint Thomas d'Aquin sur la vie parfaite et les conseils évangéliques. Cette étude est des plus importantes pour bien comprendre les idées qui ont dominé toute la théologie protestante depuis Luther. Le P. Denifle lui-même a intitulé la II^e^ partie : *Beitrag zur Geschichte der Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter.* L'auteur y donne l'interprétation jusqu'à Luther du passage de saint Paul : *Justitia enim Dei in eo revelatur ex fide in fidem,* Rom., I, 17, et de la justification, en 66 grands extraits de l'Ambrosiaster et des autres commentateurs occidentaux de l'Épître aux Romains jusqu'à Luther. C'est un des plus beaux spécimens d'étude de théologie positive. La III^e^ partie est constituée par l'étude des conséquences de ses doctrines dans la psychologie de Luther. Ce dernier ouvrage souleva contre son auteur une polémique très vive de la part des protestants, surtout de Harnack et de Seeberg. Le P. Denifle leur répondit dans une brochure importante : *Luther in rationalisticher und christlicher Beleuchtung, Prinzipielle Auseinandersetzung mit A. Harnack und R. Seeberg,* Mayence, 1904; cf. aussi *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1904, p. 405 sq. Enfin le P. Weiss, O. P., a publié sur les notes du P. Denifle et comme complément de son ouvrage : *Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende,* in-8°, Mayence, 1906.

M^gr^ J. P. Kirsch, *Le R. P. Henri Suso Denifle, notice biographique et bibliographique* (extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, 1905, t. VI, p. 3 sq.); Herman Grauert, *P. Heinrich Denifle, O. Pr. Ein Wort zum Gedachtnis und zum Frieden. Ein Beitrag auch zum Luther-Streit,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1906; Dr. Martin Grabmann, *Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit,* in-8°, Mayence, 1905. Voir aussi les diverses études faites en de nombreux périodiques à l'époque de sa mort.

R. COULON.

DÉNISOV André et **Siméon,** frères, les plus féconds écrivains du raskol russe et les initiateurs de sa théologie scientifique. André, l'aîné des deux frères, naquit en 1664 à Povienetz, gouvernement d'Olonetz, et Siméon en 1682. Leur père, Denis Evstaphiev, descendait de la noble famille des princes Mychetsky. Dans son enfance, André assista aux épisodes de la terrible persécution que le gouvernement russe avait inaugurée contre les partisans du raskol. Ceux-ci, traqués comme des bêtes fauves, étaient obligés de se cacher dans des forêts impénétrables, toujours exposés au danger, si on les découvrait, de périr sur le bûcher, ou d'être envoyés en Sibérie. Dans leur farouche mysticisme et dans l'attente prochaine de l'Antéchrist, beaucoup de ces fanatiques se donnaient la mort. Ces circonstances influèrent sur l'âme du jeune André Dénisov, naturellement portée au mysticisme. Le diacre Ignace du monastère de Solovetz lui inspira sa haine contre la réforme liturgique du patriarche Nikon, et son enthousiasme ardent pour le raskol. En 1691, à l'insu de ses parents, il quitta la maison paternelle et se retira au monastère de Saroozero, fondé par Ignace. Le monastère se trouvait alors sous la direction de Daniel Vikouline, qui frappé par l'érudition et le zèle d'André Dénisov, l'engagea à fonder avec lui l'ermitage de Vyg sur le

fleuve du même nom, dans la Poméranie russe. Cet ermitage, connu sous le nom de *Vygovskaia pustyna,* devint célèbre dans l'histoire du raskol russe. André y acquit bientôt une si grande influence qu'en 1703 Daniel lui-même le pria de prendre sur lui le gouvernement de la nouvelle communauté. Pour défendre avec plus de succès le raskol sur le terrain théologique, il fréquenta incognito les cours de l'Académie ecclésiastique de Kiev, où enseignait alors Théophane Prokopovitch. L'ancienne littérature russe lui était très familière, et il s'en servait habilement pour défendre les croyances du raskol. Il avait des attaches même à la cour du tsar, et on assure qu'il était en relations avec la tsarine Sophie. Grâce à son influence, un ukase de Pierre le Grand, du 7 septembre 1705, sanctionna l'autonomie de l'ermitage de Vyg et reconnut officiellement la communauté qui y était établie. En 1697, il avait été rejoint à Vyg par son père et ses frères Siméon et Ivan. Il s'y adonnait aux pratiques les plus rudes de l'ascétisme et à l'étude. Il y fonda une école de peinture religieuse et une école de calligraphes, chargés de copier les œuvres polémistes des raskolniks, que le gouvernement défendait d'imprimer. Leur attachement au raskol était si grand que Siméon ne céda pas à quatre années de prison (1713-1716) subies à Novgorod et résista énergiquement à toutes les tentatives du métropolite de cette ville pour le gagner à l'Église officielle. André mourut au mois de février 1730, et la communauté de Vyg lui donna comme successeur Siméon. Ce dernier s'appliqua à parachever l'œuvre de son frère, à organiser intérieurement l'ermitage de Vyg, et à le défendre contre l'hostilité de l'Église orthodoxe. Sa mort eut lieu en 1741.

Le bibliographe du raskol russe, Paul Lioubopytny, mentionne 119 ouvrages de polémique théologique et liturgique et d'ascétisme, sortis de la plume d'André Dénisov. Le plus important sans contredit est intitulé : *Pomorskie Otviety* (*Réponses de la Poméranie*). Les raskolniks le considèrent comme le livre fondamental de leurs croyances. Le saint synode avait suggéré à André la composition de ce livre. En 1722, se présenta à Vyg le hiéromoine Néophyte, chargé par le saint synode de montrer aux raskolniks de ce monastère la fausseté de leurs doctrines. Néophyte rédigea un recueil de 106 questions touchant les points controversés entre l'Église orthodoxe et le raskol, et demanda aux moines de Vyg d'y répondre. André se mit à l'œuvre, avec l'aide de ses frères, et en quelques mois il composa les *Pomorskie Otviety,* l'apologie la plus complète et la plus savante du raskol sous le rapport théologique, archéologique et historique. A en croire les raskolniks, le succès fut complet. Néophyte ne fut pas capable de réfuter les arguments de ses adversaires. Il quitta Vyg à la dérobée, et ne se décida à répondre qu'après un silence de vingt ans. Son *Oblitchenie* (*Réfutation*) de l'ouvrage d'André Dénisov proposait la violence comme le seul moyen d'amener à résipiscence les adhérents du raskol. Les *Pomorskie Otviety* avaient réussi à changer la tactique de l'Église officielle, qui, battue sur le terrain doctrinal, cherchait sa revanche en prêchant la persécution. Il fallut attendre presque deux siècles pour que l'archimandrite Paul le Prussien († 27 avril 1895), converti du raskol à l'Église officielle, publiât ses *Remarques sur les Pomorskie Otviety : Zamietchaniia na knigu pomorskikh otvietov,* Moscou, 1891. L'ouvrage d'André Dénisov, qui circulait en Russie, a été publié en 1887 par les moines du monastère Manouïlevsky-Nikolsky en Roumanie.

On doit aussi à André un autre volume fameux dans l'histoire du raskol russe, *Diakonovy Otviety* (*Les réponses d'un diacre*), rédigées sur les instances des raskolniks de Nijny-Novgorod, qui avaient leur centre de propagande dans une skité sur les bords du fleuve Kerjenetz. Pitirim, archevêque de Novgorod (1719-1738), connu par sa cruauté contre les raskolniks, avait envoyé des missionnaires aux moines de Kerjenetz et ceux-ci s'adressèrent, pour leur répondre, à André Dénisov qui rédigea les *Diakonovy Otviety.* Cet ouvrage a été édité en 1907 comme supplément au *Staroobriadetz* de Nijny-Novgorod : *Otviety Aleksandra diakona na Kerjentzie podannyia Nijegorodskomu episkopu Pitirimu v 1819 godu.* L'éditeur l'attribue au diacre Alexandre, écrivain du raskol, mais il déclare lui-même que la question d'auteur n'est pas tranchée.

Les autres écrits d'André Dénisov sont des traités de polémique contre les orthodoxes, ou des monographies historiques concernant le raskol, ou des sermons et des exhortations ascétiques.

Siméon, d'après Lioubopytny, est l'auteur de 47 ouvrages d'apologie du raskol. Les plus importants sont le *Vinograd* ou *Vertograd* (*La vigne russe*) et l'*Histoire des pères et des martyrs du monastère de Solovetz.* On y trouve les biographies, ou plutôt les panégyriques des raskolniks qui payèrent de leur vie l'attachement à leurs croyances, ou qui, par leurs écrits et leur prédication, contribuèrent à répandre le raskol. Le *Vinograd* a été publié à Moscou en 1906 : *Vinograd rosiiskii ili opisanie postradavchikh v Rossii za drevnetzerkovnoe blagotchestie.* On l'appelle aussi *Vertograd,* p. XVI. Le second a été publié dans la même ville par B. Ousov : *Istoriia o ottziekh i stradaltziekh ije za blagotchestie i sviatyia tzerkovnyia zakony i predaniia v nastoiachtchaia vremena velikoduchno postradacha,* Moscou, 1907.

Tchistovitch, *Vygovskaia raskonitchelskaia pustyna v pervoi polovinie XVIII stolietiia,* dans les *Tchteniia* de la Société d'histoire et d'antiquités russes, Moscou, 1859, t. III, p. 161; Philippov, *Istoriia vygovskoi staroobriadtcheskoi pustyni,* Saint-Pétersbourg, 1862, p. 139-151; *Bibliotheka dliia Tchteniia,* 1864, t. XXXI, p. 1-32; N. Barsov, *Bratiia Andrei i Semen Denisovy; epizod iz istorii russkago raskola, Pravoslavnoe Obozrienie,* 1865, t. XVIII, p. 55-91, 232-247, 412-438, 514-528; E. Barsov, *Semen Denisov Vtorouchine, predvoditel russkago raskola XVIII vieka, Trudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev,* 1866, t. I, p. 174-230; t. II, p. 168-230, 285-304; t. III, p. 570-588; Id., *Andrei Denisov Vtorouchine, kak vygoretzkii propoviednik : materialy dlia istorii russkago raskola, ibid.,* 1867, t. I, p. 243-262; t. II, p. 81-95; Lioubopytny, *Istoritcheskii Slovar i katalog ili Biblioteka staroviertcheskoi tzerkvi,* Moscou, 1866, p. 37-51, 169-174; Nilsky, *Semeinaia jizn v russkom raskolie,* Saint-Pétersbourg, 1869, t. I, p. 29-30; *Ulojenie bratiev Denisovykh : materialy dliia istorii pomorskago raskola, Pamiatnaia knijka Olonetzkoi gubernii za 1868-1869 god,* 5e année, Pétrozavodsk, 1869, p. 85-119; *Istoritcheskii Viestnik,* 1885, t. XXII, n. 12, p. 715; *Bratskoe Slovo,* Moscou, 1886, t. I, p. 321; t. II, p. 777; *Pravoslavnaia bogoslovskaia Entziklopediia,* t. IV, col. 996-1001; *Russkii biographitcheskii Slovar,* litt. D, p. 514-528; *Bratia Denisovy,* dans *Izobornik narodnoi gazety,* Moscou, 1906, 1re année, n. 3-4, p. 11-13.

A. PALMIERI.

DÉNONCIATION. — I. Notion et espèces. II. Droit naturel. III. Droit positif.

I. NOTION ET ESPÈCES. — La dénonciation est la manifestation faite à un supérieur du crime ou de la faute de l'un de ses subordonnés. Faite à un supérieur *ut patri,* uniquement ou principalement dans l'intérêt du délinquant, c'est la dénonciation *évangélique,* l'une des formes de la correction fraternelle. Voir t. III, col. 1907. Faite au supérieur *ut judici,* dans l'intérêt soit du bien public soit du dénonciateur, c'est la dénonciation *judiciaire,* la seule dont il sera ici question.

II. DROIT NATUREL. — A quelles conditions la dénonciation sera-t-elle : 1° licite; 2° obligatoire?

1° *Licéité.* — Pour n'être pas coupable, la dénonciation doit être : 1. exacte : les faits doivent être manifestés tels qu'ils sont connus, donnés comme certains ou simplement comme probables lorsqu'ils sont tels; autrement, la dénonciation devient calomnieuse ou

téméraire; 2. motivée par des raisons suffisantes; autrement, elle serait médisance; 3. conforme, en ce qui regarde l'intention, aux règles de la charité.

2° *Obligation.* — Pour être obligatoire, la dénonciation doit être nécessaire pour arriver à une fin — bien à procurer ou mal à écarter — qu'on est tenu de chercher.

Ce principe s'applique évidemment à ceux qui par devoir d'état sont tenus de surveiller et de dénoncer les tentatives contraires au bien public; il s'applique aussi aux personnes qui n'y sont tenues qu'en vertu d'une obligation générale de charité ou de justice légale. Il vise surtout les cas d'agissements occultes, compromettant la paix de la société ou les droits des individus, comme sont, par exemple, les entreprises coupables menaçant la vie ou la fortune des particuliers, les complots contre la société ou le chef de l'État.

La dénonciation ainsi entendue ne peut être confondue avec l'odieuse pratique de la délation; elle en diffère à la fois par son but et son objet. La délation, en effet, ne cherche point le bien public et ne manifeste pas seulement ce qui peut le menacer; elle cherche avant tout à nuire à la personne dénoncée et manifeste indifféremment tout ce qui peut lui faire tort, fût-ce la chose la plus innocente et la plus légitime. Voir col. 244.

III. Droit positif. — 1° *Droit civil.* — Le droit romain distinguait la dénonciation de l'accusation. L'accusation forçait le juge à procéder contre l'accusé; mais l'accusateur était tenu de faire la preuve sous peine d'être poursuivi comme calomniateur. Le dénonciateur n'était pas tenu de prouver, mais le juge n'était point tenu de donner suite à sa dénonciation.

En France, le code pénal n'oblige plus les simples particuliers à dénoncer les crimes. La loi du 28 avril 1832 a abrogé les articles qui rendaient la dénonciation obligatoire, en particulier les art. 103-107, 136 du code pénal. Le législateur se borne à encourager la dénonciation de certaines fautes qui d'ordinaire ne peuvent se commettre par un seul homme. On encourage les coupables à dénoncer leurs complices par la promesse de ne point inquiéter ceux qui, avant toute exécution ou tentative de ces complots ou crimes et avant toutes poursuites commencées, auront fait des révélations à l'autorité administrative ou judiciaire. Code pénal, art. 108, 138 et 435. Ces dispositions suppriment le crime ou le délit de non-dénonciation, mais pour n'être plus une obligation légale, la dénonciation ne cesse pas d'être prescrite par le droit naturel dans les circonstances indiquées plus haut.

2° *Droit canon.* — La nécessité de sauvegarder dans le peuple chrétien la pureté de la foi a provoqué dans l'Église l'établissement d'une législation spéciale contre les hérétiques et les personnes suspectes d'hérésie. La règle est qu'il faut les dénoncer à l'inquisiteur ou à l'évêque. Un mois est concédé pour faire cette dénonciation. Si la personne est simplement suspecte d'hérésie, deux causes dispensent de ce devoir : la crainte fondée de quelque grave dommage; puis, d'après une opinion qui ne manque pas de probabilité, la parenté jusqu'au quatrième degré. Si l'hérésie est formelle, la raison de parenté ne suffit plus. On considère comme suspects d'hérésie ceux qui contractent mariage malgré la présence d'un empêchement dirimant ou qui donnent les sacrements sans avoir reçu l'ordination sacerdotale, ou qui s'obstinent à répéter des blasphèmes hérétiques, ou qui abusent, par des pratiques superstitieuses, de la sainte eucharistie ou des saintes huiles; ou qui ne veulent point dénoncer les hérétiques formels, ou qui font partie des sectes condamnées ou qui enfin sollicitent *ad turpia* des personnes qu'ils confessent.

Comme le remarque Lehmkuhl, *Theologia moralis,* n. 813, cette législation positive ne s'impose plus, dans les contrées où l'hérésie est impunément professée, avec la même rigueur qu'autrefois. La dénonciation resterait sans effet. Il demeure pourtant que, conformément au droit naturel, on doit dénoncer à l'autorité compétente l'hérétique qui répand en secret des erreurs et corrompt la foi des simples. S'il n'est pas possible de l'arrêter ou de l'empêcher, on pourra du moins mettre les fidèles en garde contre lui. Deux dispositions toutefois restent en pleine vigueur; elles concernent : 1. les chefs de certaines sociétés secrètes; 2. les confesseurs indignes qui sollicitent *ad turpia.*

1. *Chefs des sociétés secrètes.* — Pie IX, par la bulle *Apostolicæ sedis,* frappe d'excommunication non seulement *nomen dantes sectæ massonicæ aut carbonariæ aut aliis ejusdem generis,* mais encore *non denuntiantes occultos coryphæos et duces... donec non denuntiaverint.* Pie VII, const. *Ecclesiam,* § 10, et Léon XII, const. *Quo graviora,* § 13, obligeaient de dénoncer tous les membres des sociétés secrètes. L'excommunication aujourd'hui n'est encourue que si l'on omet de dénoncer les chefs occultes. Cette obligation subsiste relativement à ceux qui passent publiquement pour avoir un grade élevé dans ces sociétés et qui l'ont en effet, parce que la réalité ne répond pas toujours aux apparences, et si cela est, il est bon qu'on le sache. La dénonciation doit être faite à l'évêque ou à son délégué. L'excommunication est encourue quand, durant un laps de temps notable, on a négligé de dénoncer. Il suffit d'un mois pour constituer cette notable période et l'on doit compter à partir du jour où l'on connaît l'obligation de dénoncer. Cette obligation cesse toutefois, lorsque la dénonciation est complètement inutile ou si difficile qu'elle est moralement impossible. Si l'excommunication a été encourue, elle cesse ou du moins cesse d'être réservée quand la dénonciation est faite.

2. *Les confesseurs coupables de sollicitation ad turpia.* — Pie IV, par la lettre *Cum sicut nuper,* ordonnait aux inquisiteurs d'Espagne de poursuivre et de punir très rigoureusement les confesseurs coupables de ce crime. Grégoire XV, par la bulle *Universis* (10 août 1611), étendit à toute l'Église cette disposition qui d'abord n'obligeait que l'Espagne. Il ordonna d'instruire au saint tribunal les pénitents sollicités *ad turpia* de dénoncer aux inquisiteurs ou aux évêques tout prêtre séculier ou régulier *qui personas, quæcumque illæ sint, ad inhonesta sive inter se sive cum aliis quomodolibet perpetranda, in actu sacramentalis confessionis sive antea sive post, immediate, seu occasione vel prætextu confessionis etiam ipsa confessione non secuta, sive extra occasionem confessionis, in confessionario aut in loco quocumque ubi confessiones sacramentales audiuntur seu ad confessionem audiendam electo simulantes ibidem confessiones audire, sollicitare vel provocare tentaverint aut cum eis illicitos et inhonestos sermones sive tractatus habuerint.* Benoît XIV, const. *Sacramentum pœnitentiæ,* confirme et précise encore les décisions de Grégoire XV en réprouvant, par une même condamnation, toute sollicitation faite *sive verbis, sive signis, sive nutibus, sive tactu, sive per scripturam aut tunc aut postea legendam.* Deux décisions du Saint-Office, l'une du 11 février 1661, l'autre du 20 février 1867, sont relatives à ces matières : la première, rappelée et confirmée par Benoît XIV, précise surtout la notion juridique de sollicitation; la seconde, le devoir de la dénonciation. Voir le texte dans Ballerini, *Opus morale theologicum,* 2e édit., t. IV, p. 582-583. Pie IX a confirmé cette discipline en frappant d'une excommunication majeure non réservée *negligentes sive culpabiliter omittentes denuntiare infra mensem confessarios sive sacerdotes a quibus sollicitati fuerint ad turpia in quibuslibet casibus expressis a... Gregorio XV... et Benedicto XIV.*

Nous indiquerons ici ce qui concerne la dénonciation proprement dite. Pour les autres questions, voir Sol-

LICITATION. La dénonciation est obligatoire *sub gravi*, tous les textes le supposent ou l'affirment. On encourt l'excommunication, lorsqu'on omet sans motif, pendant l'espace d'un mois, la dénonciation que l'on sait obligatoire et imposée sous peine de censure. Le confesseur ne peut donner l'absolution qu'après dénonciation faite ou du moins sérieusement et sincèrement promise.

Sont tenus de dénoncer tous ceux qui connaissent avec certitude le fait de la sollicitation, à moins qu'ils ne l'aient appris sous le sceau du secret, sacramentel ou non. La dénonciation est obligatoire même si la faute est ancienne, réparée par la conversion du coupable, impossible à prouver juridiquement. L'obligation cesse d'exister quand le coupable est mort, ou même, selon une opinion probable, s'il est tout près de la mort, c'est-à-dire si malade ou si vieux qu'il ne pourra jamais plus confesser. Le confesseur qui a sollicité n'est pas tenu de se dénoncer, ni ceux qui forment avec lui une seule personne morale, c'est-à-dire ses parents et ses proches au premier degré. Nul, en effet, n'est tenu de se dénoncer lui-même. Le fait d'un inconvénient très grave, conséquence certaine, inévitable et extrinsèque de la dénonciation, excuse encore de ce devoir; si pourtant le silence gardé sur la sollicitation doit provoquer un scandale public, il ne sera permis de se taire que dans le cas d'un inconvénient analogue très grave et d'ordre public. La crainte fondée de voir divulguer le secret de la dénonciation dispenserait encore du devoir de révéler.

La dénonciation régulièrement doit se faire en personne et de vive voix, sous peine de nullité. S'il est matériellement ou moralement impossible de remplir ainsi ce devoir, on en est dispensé tant que dure l'impossibilité. Mais on doit tâcher d'en rendre possible l'accomplissement, en demandant, par exemple, à l'évêque de déléguer un clerc et de l'envoyer à l'effet de recueillir la dénonciation.

L'imputation calomnieuse du crime de sollicitation est un péché dont l'absolution est réservée au pape, mais non frappé de censure.

Salmanticenses, *Theologia moralis*, tr. XXIX, c. II; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 123; l. IV, n. 236-254; l. VI, n. 675-693; Scavini, *Theologia moralis universa*, 10e édit., t. IV, n. 181; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, Rome, 1760, art. *Denunciatio*; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, 7e édit., Rome, 1893, n. 2304-2307, 1701, 1354, 1794, 1772 et 442; Lehmkuhl, *Theol. moralis*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1887, t. I, n. 811-813; t. II, n. 952, 977, 987; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, 2e édit., Prato, t. IV, p. 417-418; t. V, p. 580-618; t. VII, p. 250-254; les théologiens moralistes et les canonistes dans les traités *de la foi, de la pénitence et des censures*.

V. OBLET.

1. DENS Pierre, théologien belge, naquit à Boom, près d'Anvers, le 12 novembre 1690. Il fit de brillantes humanités au collège des Pères de la congrégation de l'Oratoire, à Malines. Il vint ensuite à Louvain et y suivit les cours de philosophie, à la « pédagogie du Lys ». Au concours général de 1711, auquel cent-quatre concurrents avaient pris part, il sortit « second de la première ligne », ce qui, en langage officiel de l'époque, veut dire second de toute la série. Il entra alors au « Grand-Collège », pour y commencer l'étude des sciences sacrées. Ordonné prêtre en 1715, il était, deux ans plus tard, envoyé à l'abbaye bénédictine d'Afflighem, avec mission d'initier les religieux de cette maison aux connaissances théologiques. Il n'avait encore aucun grade académique; mais, le 5 octobre 1733, il fut proclamé licencié en théologie. Certains biographes se sont trompés en rapportant cette promotion à l'année 1720 : la date que nous indiquons ici ne saurait être mise en doute, attestée qu'elle est par le manuscrit 22183, fol. 2 v., de la Bibliothèque royale de Bruxelles. C'est alors que Dens fut transféré comme professeur au séminaire de Malines. Dans ce nouveau milieu, ainsi que dans le précédent, il s'acquitta de son devoir avec autant de succès que de dévouement et d'intelligence, s'appliquant surtout à réunir et à présenter en une forme concise et claire les principes de la morale et les résolutions particulières qui en découlent. En 1729, il échangea le professorat contre la charge de pléban de Saint-Rombaut, qu'il avait obtenue au concours et avec laquelle il cumula, à partir de 1735, les fonctions d'examinateur synodal et de président du grand séminaire. Il renonça, en 1737, à son ministère de pléban, pour accepter un canonicat de l'église métropolitaine; et, la même année, il fut nommé écolâtre de Malines. Le 4 juin 1751, il était appelé, comme chanoine gradué, à l'office de pénitencier, puis, en 1754, promu à la dignité d'archiprêtre. Il mourut âgé de près de quatre-vingt-cinq ans, le 15 février 1775, et il fut inhumé dans la chapelle du séminaire, qui avait été entièrement reconstruite sous sa direction. On y voit encore, sur sa pierre tombale, une brève épitaphe rappelant les nombreuses charges qu'il avait remplies successivement ou simultanément.

Pierre Dens était un prêtre d'une piété exemplaire, d'une bonhomie et d'une simplicité antiques, d'une grande affabilité, assidu et ardent au travail et cherchant à en répandre l'ardeur autour de lui. Sa gravité sans affectation ni morgue, sa science théologique et la droiture de son sens pratique en avaient fait le conseiller très écouté de beaucoup de ses confrères dans le sacerdoce et en particulier de beaucoup de curés. Austère pour lui-même, il se distinguait par les largesses de sa charité. Mais à l'aumône matérielle il aimait joindre celle, plus méritoire, qui s'adresse directement à l'âme et au cœur. Voilà pourquoi, imitateur du célèbre Gerson, il avait pris l'habitude de réunir chaque dimanche une multitude de pauvres, à qui il expliquait les éléments du catéchisme. C'est par le même principe qu'il s'intéressait spécialement au sort des jeunes filles de la classe populaire : pendant quarante ans, il fut le proviseur et le bienfaiteur généreux d'une école vouée à leur éducation. Ses habitudes de vie et de labeur tranquilles furent momentanément troublées par deux incidents désagréables. En 1758, le gouvernement des Pays-Bas s'avisa de proscrire son *Supplément à la théologie de Neesen*, parce que l'auteur y revendiquait pour les églises le droit d'asile, qui, depuis les attaques de Van Espen, était, prétendait-on, tombé en désuétude. Vers la même date, il fut l'objet d'attaques assez violentes de la part d'un franciscain, Jean Tomson, contre lequel il avait défendu et fait prévaloir une coutume alors reçue dans certaines paroisses et motivée par des nécessités administratives : en vertu de cet usage, les confesseurs, au temps de Pâques, devaient demander et inscrire les noms des pénitents qui s'adressaient à eux. Une autre polémique, avec Maugis, religieux de Saint-Augustin, paraît avoir été plus calme. Ici, il s'agissait surtout de savoir si une personne qui reste attachée au péché mortel peut cependant satisfaire à des obligations d'actes surnaturels; Dens le niait.

On doit à Pierre Dens, sans parler de publications moins importantes : 1° *Schemata practica ad usum confessariorum*, in-4°, Malines, 1742; 2° *Supplementa theologiæ L. Neesen, de virtute religionis, reliquisque virtutibus justitiæ annexis*, in-4°, Malines, 1758; c'est ce volume qui fut prohibé par le gouvernement; 3° *Collectio scriptorum quæ separatim in lucem edita sunt circa quæstionem theologicam an sacerdos vel beneficiarius, recitans horas canonicas in affectu peccati mortalis, satisfaciat præcepto seu obligationi recitandi horas canonicas*, in-4°, Louvain, 1765; les opuscules dont il s'agit sont au nombre de quatre; 4° *De sacramento pœnitentiæ*, in-4°, Malines, 1758; ce traité

fut ensuite, avec une annexe, réimprimée sous le titre : 5° *Supplementi theologiæ Neesen secunda pars, cum prosecutione pacifica animadversionum per Petrum Dens ad responsionem Em. Maugis,* in-4°, Louvain, 1764; une première édition, séparée, des *Animadversiones ad quæstionem quodlibeticam R. P. Maugis* avait paru antérieurement; 6° *Responsio ad dissertationem et apologiam J. Tomson; attexitur pastorum diœcesis de ea causa testimonium,* in-4°, Malines, 1759; 7° *Theologia ad usum seminariorum et sacræ theologiæ alumnorum,* 14 in-8°, Louvain, 1777. Ce dernier ouvrage est celui qui a surtout fondé la réputation de l'auteur. Il ne fut pourtant publié qu'après sa mort, et, à part les traités *De virtute religionis* et *De sacramento pœnitentiæ,* il n'est pas son œuvre exclusive : la *Theologia* est partiellement tributaire des prédécesseurs, des collègues et des élèves de Dens. Quoi qu'il en soit, elle est restée pendant près d'un siècle le résumé classique pour l'étude de la théologie, dans plusieurs séminaires de Belgique et d'autres pays. Elle a été souvent rééditée, notamment à Liége, en 1786; à Malines, en 1819, 1828 et 1845. L'édition donnée dans cette dernière ville de 1862 à 1864 est la 9e. Tout cela sans tenir compte de réimpressions partielles. Ce succès durable est dû aux mérites caractéristiques du recueil, qui sont principalement la solidité de la doctrine et la clarté de l'exposition. Le plan général est celui de la *Somme théologique* de saint Thomas; et partout l'on s'est attaché surtout aux questions pratiques, en passant beaucoup plus rapidement sur les parties spéculatives, telles que le *De Deo uno, De Deo trino,* etc. La théorie morale est antiprobabiliste. L'emploi constant du procédé par demandes et réponses et la façon nette et précise dont les unes et les autres sont formulées n'ont pas peu contribué à la diffusion de ce manuel pour l'enseignement élémentaire de la théologie.

A cette liste on a parfois ajouté une *Ratio historica de conciliis generalibus,* in-8°, Anvers, 1748. Mais le volume ainsi dénommé est en réalité l'œuvre d'un autre écrivain, à savoir de Théodore-Emmanuel Dens, comme en témoignent tous les exemplaires qui ont survécu.

Vita auctoris, en tête de diverses éditions, par exemple celle de Malines, 1862; la *Dédicace* de l'auteur au cardinal d'Alsace, en tête du *De virtute religionis;* l'*Approbatio* de Foppens pour les deux traités *De virtute religionis* et *De sacramento pœnitentiæ; Biographie nationale de Belgique,* Bruxelles, 1876, t. v; Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences en Belgique,* Bruxelles, 1837, t. i.

J. Forget.

2. DENS Théodore-Emmanuel, né à Anvers le 25 décembre 1708, suivit les cours de philosophie à l'université de Louvain et, en 1730, fut classé 30e sur 106 concurrents à la promotion de la faculté des arts. Il étudia ensuite la théologie et prit le grade de licencié, le 2 juin 1740. Cette même année, il fut nommé professeur de théologie au séminaire d'Anvers; il remplit cette charge jusqu'au 27 décembre 1754. Devenu alors curé d'Edeghem, petit village à une lieue environ d'Anvers, il administra cette paroisse jusqu'à sa mort, survenue le 24 février 1799. Il composa quelques ouvrages à l'usage de ses élèves, tandis qu'il était professeur à Anvers : 1° *Introductio ad scientiam theologicam,* in-8°, Anvers, 1748; 2° *Brevis concionandi methodus, sive rhetorica ecclesiastica,* in-8°, Anvers, 1748; 3° *Ratio historica potissimum de conciliis generalibus,* in-8°, Anvers, 1748.

Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique, t. vi, p. 286-287; *Biographie nationale,* Bruxelles, 1876, t. v, col. 601-602.

E. Mangenot.

1. DENYS (SAINT), pape, 259-268. Successeur de saint Sixte II, qui mourut martyr le 6 août 258, Denys, prêtre de Rome, fut élu pape le 22 juillet 259. Il siégea du temps de l'empereur Gallien, sous lequel l'Église fut en paix. Les textes ne sont pas d'accord sur la durée de son pontificat; mais il semble qu'il vécut jusqu'au 26 ou 27 décembre 268. Duchesne, *Liber pontificalis,* introduction, p. ccxlviii; Jaffé-Loewenfeld, *Regesta pont. rom.,* t. i, p. 22. Il est surtout connu pour ses relations épistolaires avec son homonyme, Denys, évêque d'Alexandrie, dans diverses affaires disciplinaires ou doctrinales et pour sa lettre consolatoire à l'Église de Césarée en Cappadoce. Son rôle est d'une véritable importance dans le développement du pouvoir pontifical romain, en raison d'un cas d'appel à l'Église de Rome au sujet d'une question de doctrine, en raison aussi de la générosité de l'Église de Rome envers les Églises étrangères, en raison enfin du développemen donné à l'Église de Rome elle-même.

1° *Querelle baptismale.* — Parmi les lettres de Denys, évêque d'Alexandrie, à l'Église de Rome, plusieurs étaient écrites sous Étienne et Sixte II (257-258) aux membres les plus en vue du presbyterium romain, entre autres à Philémon et Denys, pour les amener, dans la querelle baptismale, à des dispositions plus douces que celles du pape Étienne envers les Églises où l'on s'obstinait à ne pas reconnaître le baptême donné par les hérétiques. La quatrième de ses lettres est adressée au seul prêtre Denys, et Eusèbe, qui nous la signale, remarque que son correspondant l'appelle un homme λόγιος τε καὶ θαυμάσιος. *H. E.,* vii, 7, *P. G.,* t. xx, col. 652. Il est permis de croire qu'il inclina Sixte II et tout le clergé romain à la conciliation.

2° *Affaire du sabellianisme.* — Denys d'Alexandrie correspondit encore avec son homonyme, après son élévation au pontificat, sur la question sabellienne. Ayant écrit plusieurs lettres aux Églises de la Pentapole pour les détourner de cette doctrine cyrénaïque, qui venait de s'y répandre, il fut dénoncé par l'une d'elles, à son insu, au pape Denys, et accusé de six erreurs. Celui-ci jugea l'affaire importante, convoqua un synode en 262, voir S. Athanase, *De sententia Dionysii,* 13, *P. G.,* t. xxv, col. 464; *De synodis,* 43, *P. G.,* t. xxvi, col. 749, examina la lettre incriminée, et y découvrit des impropriétés doctrinales, notamment l'emploi du terme de *créature,* ποίημα, en parlant du Fils de Dieu, la conception d'une trinité en trois hypostases tellement distinctes qu'on pouvait y voir trois dieux, enfin une répugnance marquée pour le terme d'ὁμοούσιος, consubstantiel. Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* 2e édit., Paris, 1906, p. 486.

Puis, en son nom et au nom du concile, il écrivit à toutes les Églises d'Égypte une lettre circulaire où il condamnait, en gardant un juste milieu, tout à la fois l'unitarisme sabellien et le trithéisme subordinatien. Sans nommer personne, il réfutait, avec une grande logique, et ceux qui confondaient les trois personnes divines à cause de l'unité de substance appelant indistinctement le Père Fils ou le Fils Père, et ceux qui affirmaient que le Verbe était une créature, qu'il était devenu, qu'il y avait eu un espace de temps où le Père était avant le Fils. Il voulait que l'on conciliât l'unité ou la monarchie divine avec la trinité, que l'on reconnût en Dieu le Père tout-puissant, Jésus-Christ, son Fils, et le Saint-Esprit, et spécialement qu'on dît du Fils qu'il est l'auteur de toutes choses dans l'unité de substance avec le Père. Il insistait même, à en juger par les réponses de Denys d'Alexandrie, sur l'utilité d'employer le terme d'ὁμοούσιος pour désigner plus exactement les rapports du Fils avec le Père. S. Athanase, *De decretis Nicæn. synod.,* 26, *P. G.,* t. xxv, col. 464-465, citant l'*Epistola adversus sabellianos,* de saint Denys de Rome, *P. L.,* t. v, col. 116. Cf. Denzinger, *Enchiridion,* 10e édit., n. 48-51.

Par une lettre séparée, le pape invita Denys à s'ex-

pliquer. Celui-ci envoya une justification en quatre livres intitulés : *Réfutation* et *Apologie,* dont saint Athanase nous a conservé des extraits, et qui dut satisfaire l'orthodoxie romaine. Voir Feltoe, *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria,* Cambridge, 1904, p. 182-198.

En résumé, en toute cette affaire, Denys de Rome apparaît comme un homme de gouvernement et de doctrine : il prémunit à jamais les Alexandrins contre l'origénisme qui était à la base des théories de Denys, et les prépare de loin à la lutte contre l'arianisme lorsqu'il naîtra cinquante ans plus tard parmi eux.

3° *Lettre à l'Église de Césarée.* — Denys écrivit aussi à l'Église de Césarée en Cappadoce, affligée par l'invasion des Perses. Il lui envoya des secours en argent pour le rachat des fidèles, entraînés en captivité par les barbares. Sa lettre était précieusement conservée dans les archives de l'Église, au temps de saint Basile, qui dans sa correspondance avec le pape Damase la rappelle, en appelant son auteur Διονύσιον ἐκεῖνον, τὸν μακαρίτωτατον ἐπίσκοπον. *Epist.,* LXX, *P. G.,* t. XXXII, col. 436. Cet acte de charité, succédant aux rapports tendus qui avaient existé peu auparavant entre Firmilien, évêque de Césarée, et les prédécesseurs de Denys, était de nature à resserrer l'union des Églises orientales avec Rome. Cf. Salmon, *Infallibility of the Church,* p. 375.

On trouve encore le nom de Denys de Rome, comme destinataire de la circulaire adressée par les évêques à la suite du dernier concile d'Antioche contre Paul de Samosate : elle arriva peut-être à Rome après sa mort. Eusèbe, *H. E.,* VII, 30, *P. G.,* t. XX, col. 709; S. Jérôme, *De viris,* 71, *P. L.,* t. XXIII. Eusèbe, *H. E.,* VII, 9, *P. G.,* t. XX, col. 657, mentionne une autre lettre de Denys d'Alexandrie à Denys de Rome, sur Lucien, sans doute le prêtre d'Antioche, dont se réclamait Paul de Samosate; cette lettre ne nous est pas parvenue.

4° *Développement de l'Église de Rome.* — Le *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 157, d'après quelque document ou quelque tradition, rapporte que Denys fit une nouvelle délimitation des églises et cimetières, sans doute désorganisés après la persécution de Valérien. Cf. Duchesne, *ibid.,* introduction, p. C. Il signale aussi ses ordinations et ajoute seulement que ce pape fut enseveli au cimetière de Calixte.

Routh, *Reliquiæ sacræ,* 1846, t. III; Mansi, *Concil.,* t. I, col. 1011; Jaffé-Loewenfeld, t. I, p. 22; *Liber pontificalis,* édit. Duchesne, t. I, p. 157; Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur,* 1893, t. I, p. 659; Langen, *Geschichte der römischen Kirche,* Bonn, 1881, p. 353; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église,* Paris, 1906, t. I, p. 486; Ul. Chevalier, *Répertoire. Biobibliographie,* 2e édit., t. I, col. 1175. Voir l'article suivant.

A. CLERVAL.

2. DENYS D'ALEXANDRIE (SAINT) naquit dans la ville de ce nom probablement avant l'an 200, de parents païens. Amené au christianisme par de sérieuses études, il suivit les leçons d'Origène. En 231 ou 232, il succéda à Héraclas dans la direction de l'école catéchétique, et seize ans plus tard, sans cesser, semble-t-il, son enseignement à l'école, dans la chaire épiscopale. La suite de sa vie fut un enchaînement de combats et de souffrances. Il put se soustraire par la fuite à la persécution de Dèce (250-251), mais durant celle de de Valérien (257-260) il se vit reléguer d'abord à Céphro en Libye, puis en un endroit « encore plus rude et libyen », dit Eusèbe, au pays de Colluthion dans la Maréotide. De retour à Alexandrie en mars 262, il y trouva la guerre civile, la peste et la famine. Il mourut pendant le premier synode d'Antioche contre Paul de Samosate (264-265), où ses infirmités ne lui avaient pas permis de se rendre.

Le surnom de *Grand,* donné à saint Denys, vient d'Alexandrie, et peut-être lui fut-il attribué par ses contemporains. En tout cas, il est déjà employé par saint Pierre d'Alexandrie, dans un fragment conservé de sa *Mystagogie, P. G.,* t. XVIII. Ce titre a été consacré par Eusèbe, *H. E.,* l. VII, préface, *P. G.,* t. XX, col. 657. Bien qu'il fût l'homme d'action plus que de doctrine, saint Athanase le qualifie de καθολικῆς Ἐκκλησίας διδάσκαλος. *Epist. de sentent. Dionys.,* c. VI, *P. G.,* t. XXV, col. 487. Saint Basile l'appelle κανονικόν, attestant ainsi son autorité et l'orthodoxie de sa foi. *Epist.,* l. II, epist. CLXXXVIII, *P. G.,* t. XXXII, col. 664. Il intervint énergiquement et avec succès dans les questions qui s'agitaient alors dans l'Église, aussi décidé contre l'erreur que doux et prévenant pour les errants. Il ne publia guère que des écrits de circonstance, en vue d'un besoin pratique, dans un style alerte et vivant, non exempts d'obscurités dogmatiques, mais toujours animés du zèle le plus pur. Nous n'en possédons malheureusement que des fragments, la plupart sauvés par Eusèbe, recueillis trop incomplètement par Migne, *P. G.,* t. X, col. 1233-1344, 1576-1602. Cf. Pitra, *Analecta sacra,* t. III, p. 596-598; t. II, p. XXXVI-XXXVII; fragments syriaques et arméniens, t. IV, p. 169-182, 413-422; cf. Prol., p. XXIII-XXV. M. Feltoe a recueilli d'une façon plus complète les fragments des œuvres de saint Denys, Διονύσιου λείψανα. *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria,* Cambridge, 1904. Il les a groupés en six catégories : 1° les lettres, parmi lesquelles il faut noter les cinq épîtres baptismales; 2° Περὶ ἐπαγγελιῶν; 3° Περὶ φύσεως; 4° la controverse avec Denys de Rome; 5° les fragments exégétiques; 6° des fragments divers. Il a utilisé des fragments publiés par Holl, dans *Texte und Untersuchungen,* 1900, t. XX, et par Sickenberger, *ibid.,* 1902, t. XXII, fasc. 4, p. 62, 78-79, 82, 85, 86, 98. La liste des ouvrages de saint Denys a été donnée par saint Jérôme, *De viris,* 69, *P. L.,* t. XXIII, col. 677-681. Il faut signaler la lettre à saint Denys de Rome, Περὶ Λουκιανοῦ, l'ἐπιστολὴ διακονικὴ δι' Ἱππολύτου, l'épître τοῖς καθ' Αἴγυπτον περὶ μετανοίας, l'épître à Conon, l'épître ἐπισθεοτικη, la lettre à Origène, περὶ μαρτυρίου, etc. On ne connaît aussi que le titre du *Livre sur les tentations,* ὁ περὶ πειρασμῶν λόγος. Eusèbe, *op. cit.,* l. VII, c. XXVI, 2, *P. G.,* t. XX, col. 705. *Les livres sur la nature,* οἱ περὶ φύσεως λόγοι, Eusèbe, *loc. cit.,* et *Præp. ev.,* l. XIV, c. XXIII-XXVII, *P. G.,* t. XXI, col. 1272-1289, probablement antérieurs à l'épiscopat de Denys, étaient une solide réfutation du matérialisme épicurien. D'un commentaire sur les premiers chapitres de l'Ecclésiaste, I, 1-III, 11; Eusèbe, *H. E.,* l. VII, c. XXVI, 3, col. 705, qui semble de la même époque, une chaîne donne des fragments considérables, certainement authentiques dans l'ensemble. Les *Deux livres sur les promesses,* περὶ ἐπαγγελιῶν δύο συγγράμματα, Eusèbe, *op. cit.,* l. VII, c. XXIV-XXV, col. 692-704, écrits vers 253-257, étaient dirigés contre Népos, un évêque de la région d'Arsinoë, et sa *Réfutation des allégoristes.* Voir NÉPOS. Dans le l. Ier, Denys combattait les rêveries millénaristes de Népos; il traitait, dans le l. IIe, de l'autorité de l'Apocalypse, composée par « un saint, inspiré de Dieu », nommé Jean, non toutefois par saint Jean l'évangéliste. Voir t. I, col. 1469. L'adhésion de plusieurs évêques de Libye à l'hérésie de Sabellius fut l'occasion du concile d'Alexandrie de 261 et de la lettre à Ammonius et Euphranor; mais pendant qu'il ne songeait qu'à fuir l'écueil du modalisme, Denys faillit tomber sur celui du subordinatianisme; pour exprimer avec toute la netteté possible la distinction personnelle du Père et du Fils, il emploie des termes et des comparaisons qui impliquent une distinction substantielle. Accusé de six erreurs auprès du pape saint Denys, invité par le concile romain de 262 à se justifier, il répondit d'abord par une lettre, S. Athanase, *Epist. de sentent. Dionysii,* 4, *P. G.,* t. XXV, col. 485, et ensuite plus explicitement par une *Réfuta-*

tion et Apologie, Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία en 4 livres, S. Athanase, *op. cit.,* 13, col. 500; Eusèbe, *op. cit.,* l. VII, c. XXIV, 1, col. 704; *De synodis Arimini in Italia et Seleuciæ in Isauria celebratis,* 43, *P. G.,* t. XXVI, col. 769, qui contenait des déclarations absolument orthodoxes au sujet de la Trinité. Saint Basile a connu la dénonciation de saint Denys d'Alexandrie à saint Denys de Rome. Il mentionne l'apologie de l'évêque accusé et rend justice à sa foi au sujet de la trinité. Il précise exactement l'erreur de Denys, mais il l'explique et partage l'opinion indulgente de saint Denys de Rome et de saint Athanase. *De Spiritu Sancto,* 72, *P. G.,* t. XXXII, col. 201; *Epist.,* IX, *ibid.,* col. 269. Il a donc connu toute l'affaire et l'a jugée en théologien compétent. Denys écrivit une série de lettres relatives au schisme novatien et à la question des *lapsi.* Il exhortait Novatien et ses adhérents à se soumettre au pape légitime et recommandait à l'égard des tombés toute l'indulgence possible; particulièrement belle est la lettre à l'antipape lui-même. Eusèbe, *op. cit.,* l. VI, c. XLV, col. 634. Dans le différend sur la validité du baptême des hérétiques, Denys travailla surtout à porter les uns et les autres à la paix. Eusèbe, *op. cit.,* l. VII, c. IV-IX, col. 641-657. L'an 264 ou 265, le vieil évêque écrivit à l'Église d'Antioche contre la doctrine de Paul de Samosate. *Ibid.,* c. XXVII, 2, col. 705. La lettre à l'hérétique lui-même qu'on trouve dans Mansi, *Concil.,* t. I, col. 1039-1088, est une supercherie de plus des apollinaristes. Eusèbe a extrait des lettres pascales de saint Denys quelques données historiques, *H. E.,* l. VII, c. XX-XXII, col. 681-692; la lettre à Domitius et Didyme pour la Pâque de 251 contenait un canon pascal de huit années et décidait que la fête devait toujours se célébrer après l'équinoxe du printemps. *Ibid.*Une des lettres à Basilide, évêque de la Pentapole, Eusèbe, l. VII, c. XXXI, 3, col. 705, doit sa conservation intégrale à cette circonstance qu'elle a été mise par les Grecs au nombre des Épîtres canoniques. Routh, *Relig. sacræ,* 2e édit., t. III, p. 219-250; Pitra, *Juris eccl. Græc. hist. et monum.,* t. I, p. 541-545, cf. p. 548 sq.

La plupart des traités de saint Denys ont été écrits sous forme de lettres. Eusèbe, *H. E.,* l. VII, c. XXVI, *P. G.,* t. XX, col. 704-705. Le Περὶ σαββάτου, comme le Περὶ γυμνασίου, le Περὶ φύσεως et le Περὶ πειρασμῶν, dédié à Euphranos, étaient des lettres.

Saint Denys a sur l'inspiration de l'Écriture les mêmes idées qu'Origène. Il attribue formellement l'Épître aux Hébreux à saint Paul, et sur ce point, il va plus loin qu'Origène. Cf. Eusèbe, l. VI, c. XXV, col. 584 (pour Origène), et l. VI, c. XLI, col. 605, où saint Denys cite Heb., X, 34, avec cette introduction : Παῦλος ἐμαρτύρησε. Il est aussi témoin de la foi de l'Église au sujet de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie : τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα. Eusèbe, l. VII, c. IX, col. 656. Il nous apprend aussi qu'à Alexandrie la sainte eucharistie était conservée pour les malades : βραχύ τῆς εὐχαριστίας ἐπέδωκεν τῷ παιδαρίῳ. Eusèbe, l. VI, c. XLIV, col. 632.

Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. Godet et Verschaffel, t. I, p. 283-288; Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien,* in-8°, Fribourg, 1867; Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur,* t. I, p. 409-427; Fœrster, *De doctrina et sententiis Dionysii Magni Alexandrini,* Berlin, 1865; Roch, *Dionysius der Grosse über die Natur,* Leipzig, 1882; *Dictionary of christian Biography,* art. *Dionysios of Alexandria;* Benson, *Cyprian,* 1897, passim; Feltoe, *The Letters and other remains of Dionysios of Alexandria,* Cambridge, 1904; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., t. I, col. 82-86; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* 2e édit., t. I, col. 1168-1169.

C. VERSCHAFFEL.

3. DENYS DE CORINTHE (SAINT) était évêque de cette ville au temps du pape saint Soter (vers 166-174). Voir SOTER. Il avait une telle réputation que les Églises les plus lointaines aimaient à le consulter. Eusèbe connaissait de lui sept épîtres « catholiques », c'est-à-dire adressées à des communautés diverses, et une lettre particulière. De la VIIe épître catholique, lettre de remerciement et réponse à la communauté de Rome, l'historien de l'Église nous a laissé de précieux extraits. *H. E.,* l. IV, c. XXIII, 10-12, *P. G.,* t. XX, col. 383. Il y célèbre la charité de l'Église de Rome envers celle de Corinthe, col. 387. L'épître aux Éphésiens était dirigée contre le gnosticisme de Marcion. *Ibid.,* l. IV, c. XXIII, 4, *ibid.,* col. 381.

Routh, *Reliquiæ sacræ,* 2e édit., t. I, p. 175-201; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. Godet et Verschaffel, t. I, p. 242. Cf. Ul. Chevalier, *Répertoire. Biobibliographie,* 2e édit., t. I, col. 1174.

C. VERSCHAFFEL.

4. DENYS d'Andrinople, métropolitain de cette ville, mérite une mention dans ce dictionnaire pour le recueil d'homélies qu'il publia à Venise, en 1777, sous la surveillance de Spyridion Papadopoulos. En voici le titre : Ὁμιλίαι διάφοροι φιλοπονηθεῖσαι, οὕτως ὡς ὁρῶνται ἐνῶδε κείμεναι, σύντομοι αἱ πλείους, καὶ εὐσύνοπτοι, χάριν τῶν ἁπλουστέρων, in-4°, Venise, 1777. Elles sont divisées matériellement en deux parties, la première consacrée aux principales fêtes, la seconde au propre du temps; mais la division n'est qu'apparente. Ici comme là, ce sont de simples exhortations aux vertus chrétiennes, rédigées sobrement et prononcées par Denys au cours de ses visites pastorales. C. Sathas, qui les signale dans sa Νεοελληνικὴ φιλολογία, p. 610, assure qu'elles ont été imprimées en 1775 et en 1778; ces deux dates, comme tant d'autres fournies par ce peu scrupuleux écrivain, sont absolument fausses.

L. PETIT.

5. DENYS IV DE CONSTANTINOPLE, patriarche, auteur d'une célèbre profession de foi contre les erreurs calvinistes : c'est à ce titre qu'il figure ici, à l'exclusion des autres patriarches de même nom. Originaire de Constantinople, Denys *Mouslim* ou le *gouverneur* était simple employé du patriarcat œcuménique et étranger même à la cléricature, quand la faveur de Denys III, son protecteur, l'éleva sans transition aucune à la métropole de Larissa (9 août 1662), que Denys III venait précisément de quitter pour le trône patriarcal. A la chute de Parthénius IV, le nouveau métropolitain devint patriarche lui-même au mois d'octobre 1671. Renversé le 14 août 1673, il réussit à remonter sur la chaire de Photius le 24 octobre 1676; il s'y maintint jusqu'au 2 août 1679. Trois fois encore il revint et trois fois il dut se retirer devant l'opposition de la clique phanariote : 31 août 1683-10 mars 1683, 7 avril 1686-17 octobre 1687, fin 1693 pour un court pontificat de sept mois. Retiré en Valachie, il mourut à Bucarest le 23 septembre 1696 et fut inhumé au monastère de Radoulvoda. — C'est au mois de janvier 1672, lors de son premier patriarcat, que Denys, d'accord avec les patriarches démissionnaires et les membres du synode, donna sa fameuse réponse sur les erreurs calvinistes. Elle traite, après un court préambule, du nombre des sacrements et de leur nature, en particulier de la sainte eucharistie et de la présence réelle, du baptême des enfants, du sacerdoce et de sa nécessité, du mariage et du célibat des prêtres, de l'Église orthodoxe orientale, du culte des saints et de la vénération des images, du jeûne, et, pour finir, des Livres saints et de leur nombre. Éditée pour la première fois par le bénédictin Michel Foucqueret à la suite du synode de Jérusalem, in-8°, Paris, 1676 et 1678, cette déclaration dogmatique fut insérée par Hardouin, avec quelques amendements dans la traduction latine, au t. XI de sa collection des conciles, p. 273 sq., d'où elle passa dans le Supplément de Mansi, *Conciliorum collectio,* t. XXXIV *b,* col. 1777-1790 t. XXXVII, col. 453-464. On la trouve encore dans le

recueil de Kimmel-Weissenborn, *Appendix librorum symbolicorum Ecclesiæ orientalis,* Iéna, 1850, p. 214-227; dans la *Vérité ecclésiastique* de Constantinople, 1881, t. I, p. 88-91, et dans I. E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, t. I, supplément, Athènes, 1893, p. 139-146.

L. Petit.

6. DENYS DE GÊNES, TASSORELLI, nous dit lui-même qu'il naquit le 18 mai 1636 et qu'il entra au noviciat des capucins le 18 mai 1651. Il consacra le temps que lui laissaient libre les divers devoirs de la vie religieuse et les fonctions de supérieur de plusieurs couvents à recueillir les éléments de la *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum,* in-4°, Gênes, 1680; in-fol., *ibid.,* 1691. Cet ouvrage fut réédité et continué par Bernard de Bologne, in-fol., Venise, 1747. Le P. Denys mourut à Gênes en 1695, laissant dans ses manuscrits la traduction de plusieurs ouvrages du P. Yves de Paris.

Augustinus Oldoinus, S. J., *Athenæum Ligusticum,* Pérouse, 1680, p. 153; Denys de Gênes et Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptor. capuccinorum; Giornale dei letterati,* 1692, p. 171.

P. Édouard d'Alençon.

7. DENYS L'ARÉOPAGITE (LE PSEUDO-). — I. Écrits aréopagitiques ou *Corpus dionysiacum.* II. Auteur. III. Synthèse théologique. IV. Influence.

I. Écrits aréopagitiques, ou *Corpus Dionysiacum.* — Denys l'Aréopagite est ce membre de l'Aréopage que saint Paul convertit, Act., XIV, 34, et choisit pour le premier évêque d'Athènes. Eusèbe, *H. E.,* IV, 23, 4, *P. G.,* t. XX, col. 568. A cela près, il n'y a sur lui qu'erreurs ou simples conjectures. — Il nous est resté, sous le nom de saint Denys l'Aréopagite, un groupe de livres et de lettres, où le caractère tout à fait à part du style et du ton, aussi bien que l'harmonie constante des grandes vues philosophiques et théologiques, dénotent, au moins dans l'ensemble, l'unité de la composition avec le génie de l'auteur. Groupe original, sorte de sphinx aux énigmes incessantes non encore totalement déchiffrées, et qui ne laisse pas d'être au centre de la mystique chrétienne, ou plutôt d'en être le centre incontesté. On y aperçoit au premier rang quatre livres assez étendus, tous dédiés par l'auteur, sans que la dédicace actuelle soit de sa main, à Timothée, « son collègue dans le sacerdoce, τῷ συμπρεσβυτέρῳ. » Ils sont intitulés : 1° *De la hiérarchie céleste, P. G.,* t. III, col. 119-369; 2° *De la hiérarchie ecclésiastique, ibid.,* col. 370-584; 3° *Des noms divins, ibid.,* col. 585-996; 4° *Théologie mystique, ibid.,* col. 997-1048. Indépendamment de ces quatre livres, notre auteur, à prendre ses assertions au pied de la lettre, aurait écrit ou projeté d'écrire sept autres ouvrages : les *Esquisses théologiques,* Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις, les *Hymnes divines,* la *Théologie symbolique,* le traité *De l'âme humaine,* Περὶ ψυχῆς, celui *Des choses intelligibles et des choses sensibles,* Περὶ νοητῶν καὶ αἰσθητῶν, celui *De la hiérarchie de l'Ancien Testament,* celui enfin *Du juste jugement de Dieu,* Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτηρίου. De telle sorte qu'en somme l'écrivain aurait conçu, sinon peut-être entièrement exécuté, le plan d'une vaste et vivante synthèse théologique. Hipler, *Dionysius der Areopagite,* Ratisbonne, 1861, p. 75 sq.; *Kirchenlexikon,* 2e édit., t. III, col. 1793. Mais, outre que les données de notre auteur sur ses productions littéraires sont en général obscures, contradictoires, point à leurs places naturelles, sa sincérité même ne saurait inspirer une confiance absolue; il n'est, dans l'histoire de la littérature grecque, ni le premier ni le seul qui se soit permis des vanteries et des supercheries. En tout cas, de ces sept derniers ouvrages on n'a pas encore découvert la moindre trace. On ne trouve dans la version syriaque de Sergius de Resaina († 536), que les livres et les lettres qui nous sont parvenus en grec. C'est là tout ce qu'ont également connu l'admirateur enthousiaste des écrits aréopagitiques, saint Maxime le Confesseur († 662), et le bibliothécaire Anastase, au IXe siècle. Il appert donc aujourd'hui que les titres de ces sept derniers ouvrages sont de pures fictions, et que les ouvrages n'ont jamais paru. Avec le *Corpus dionysiacum* que nous possédons, nous en avons l'auteur tout entier. Stiglmayr, S. J., *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1891, p. 257 sq.; H. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1895, t. LXXXVII, p. 362-371; *Römische Quartalschrift,* 1898, t. XII, p. 364-367.

Le *Corpus dionysiacum* comprend aussi dix lettres, la plupart très courtes, *P. G.,* t. III, col. 1065-1120; autant d'opuscules mystiques, qui se rattachent étroitement, idées et style, aux quatre livres ci-dessus, et dont les destinataires appartiennent ou sont censés appartenir aux divers degrés de la hiérarchie sacrée. Ces dix lettres sont écrites, les quatre premières au « thérapeute » ou moine Caius, la cinquième au « liturge » ou diacre Dorothée, la sixième au prêtre Sosipater, la septième à l'évêque ou « hiérarque » Polycarpe, la huitième au moine Démophile, la neuvième à l' « hiérarque » Titus, la dixième à « Jean le théologien, pendant son exil à Patmos. » Trois autres lettres, dont le texte original grec est perdu, sont apocryphes, c'est-à-dire de provenance étrangère : la lettre au philosophe Apollophane, dont il ne nous est resté que le texte latin, *P. G.,* t. III, col. 1119-1122; Harnack, *Geschichte der altchristl. Litteratur,* t. I *b,* p. 781; la lettre à Timothée, sur la mort de saint Pierre et de saint Paul, publiée par l'abbé Martin dans les versions syriaque, arménienne et latine, *Analecta sacra* du cardinal Pitra, t. IV, p. 241-254, 261-276; la lettre en arménien à Titus, touchant l'assomption de la sainte Vierge. Vetter, *Theol. Quartalschrift,* 1887, t. LXIX, p. 133-138. M. Kugener a édité, traduit et annoté *Un traité astronomique et météorologique syriaque attribué à Denys l'Aréopagite,* dans les *Actes du XVIe congrès des orientalistes,* Paris, 1907, t. II. Ce traité, conservé dans le manuscrit de Londres, additionnel 7192, qui est probablement du VIIe siècle, contient une partie d'un mélange de philosophie et de cosmologie, constitué par Aristote. La traduction syriaque a vraisemblablement été faite à Édesse au VIe siècle.

II. Auteur. — Quand, pour la première fois, le *Corpus dionysiacum* fut produit, vers 532, à Constantinople même, dans un colloque des catholiques et des sévériens ou monophysites modérés, Hypatius d'Éphèse, le porte-parole des catholiques, récusa comme apocryphes les prétendus ouvrages du sénateur athénien. Mansi, *Concil.,* t. VII, col. 821. Mais ces ouvrages répondaient aux besoins et aux préoccupations des esprits; ils se répandirent sans peine, obtinrent vite une popularité prodigieuse, et gardèrent le nom de l'illustre chrétien auquel ils avaient été d'abord attribués. Personne avant le XVIe siècle, sauf peut-être Photius, Stiglmayr, S. J., *Hist. Jahrbuch,* 1898, t. XIX, p. 91-94, ne s'est avisé d'en dénier la paternité à saint Denys l'Aréopagite. L'auteur, en prenant ce nom, *Epist.,* VII, 3, *P. G.,* t. III, col. 1081, ne s'était-il pas donné lui-même pour le célèbre disciple de saint Paul, *De nominibus div.,* II, 11; III, 2, *P. G.,* t. III, col. 681-682; pour le témoin oculaire tant de l'éclipse survenue à la mort du Sauveur, *Epist.,* VII, 2, *P. G.,* t. III, col. 1081, que de la mort de la sainte Vierge, τοῦ ζωαρχίκου καὶ θεοδόχου σωματος, *De nominibus div.,* III, 2, *P. G.,* t. III, col. 682; pour un compagnon et un ami des apôtres et de leurs disciples immédiats? *Epist.,* I-V, X. Partout, sans hésiter, on reconnut dans l'Aréopagite l'auteur du *Corpus dionysiacum,* et dans ce *Corpus dionysiacum* l'une des plus anciennes productions de l'âge apostolique.

Mais, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, la critique d'un Laurent Valla, d'un Érasme, d'un Sirmond, d'un Tillemont, d'un Le Nourry et de bien d'autres dissipera cette longue illusion, en faisant revivre la protestation d'Hypatius. Ce n'est pas qu'il n'y ait eu jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle, en France et ailleurs, des tentatives, non pas toutes inspirées par le vrai intérêt de la science, pour étayer l'opinion traditionnelle et rendre à l'Aréopagite ses prétendus droits. L'abbé Darboy, en tête de sa traduction des *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite,* Paris, 1845; l'abbé Freppel, *Cours d'éloquence sacrée,* 1860-1861, 5^e^ leçon; Kanakis, *Dionysius der Areopagite,* Leipzig, 1881; Baltenweck, *Revue catholique d'Alsace,* nouvelle série, 1883, t. II, p. 487-501, 593-604, 658-667, 705-726; Moriceau, *Vie de saint Denys l'Aréopagite,* Laval, 1883; Schneider, *Areopagitica,* Ratisbonne, 1884; Vidieu, *Saint Denys l'Aréopagite,* Paris, 1889; John Parker, *Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine?* 1897, s'y sont employés tour à tour avec des talents inégaux et un égal insuccès. La supposition est visible; livres et lettres ne peuvent dater du I^er^ siècle de l'ère chrétienne; on y mentionne des faits, des usages postérieurs à cette époque; on y rencontre à chaque pas des idées et des formes de langage dont l'Aréopagite ne pouvait avoir le moindre soupçon. La question de l'authenticité du *Corpus dionysiacum* est bien définitivement tranchée dans le sens de la négative. De Smedt, S. J., *Revue des questions historiques,* avril 1896, p. 610; H. Koch, *Hist. Jahrb.,* 1898, t. XII, p. 361 sq.

Est-ce à dire que notre auteur a voulu prendre un masque et abuser de la crédulité publique? M. Hipler, *op. cit.,* ne l'a pas pensé; et jaloux de sauvegarder l'entière sincérité d'un docteur justement fameux, sans remarquer assez peut-être la différence des temps en matière de propriété littéraire, ni l'équivalence foncière du pseudonyme d'autrefois et de l'anonyme d'à présent, il a rallié nombre de partisans à son opinion. Entre autres, Ed. Bœhmer, *Damaris,* 1864, p. 99 sq.; Nirschl, *Patrologie,* t. II, p. 134 sq.; Alzog, *Patrologie,* trad. franç., 1877, p. 595; Draeseke, *Gesch. patristische Untersuchungen,* 1889, p. 25 sq.; Jahn, *Dionysiaca,* 1889; Asmus, *Zeitschrift für wissenchaftl. Theologie,* 1890, p. 361 sq., etc. Ils conviennent tous, nuances de détails à part, que notre auteur, qui vivait, d'après eux, vers la fin du IV^e^ siècle, ne cherchait pas à se faire passer pour un contemporain des hommes et des faits apostoliques; qu'il s'appelait véritablement Denys, et que la dénomination d'Aréopagite était pour lui un surnom, analogue à ceux que les membres de l'*École du palais* et Charlemagne lui-même puiseront dans la littérature sacrée ou profane; qu'on peut identifier ce Denys, soit avec l'abbé Denys de Rhincoclure en Égypte, Sozomène, *H. E.,* VI, 31, *P. G.,* t. LXVII, col. 1389; Ed. Bœhmer, *loc. cit.;* Nolte, *Theol. Quartalschrift,* 1868, p. 449 sq., soit avec l'évêque d'Alexandrie, Denys le Grand, Skworzow, *Patrologische Untersuch.,* 1875, p. 98 sq.; qu'en tout cas, les noms propres du *Corpus dionysiacum* désignent, sous des noms de guerre ou de cloître, des personnages de l'Église d'Égypte, pendant la seconde moitié du IV^e^ siècle, par exemple, saint Athanase en exil, Pierre, patriarche d'Alexandrie, Timothée, son frère et futur successeur, etc.; qu'enfin, si l'opinion s'est égarée, la faute en est toute aux interpolations, altérations, mutilations, qui, dans le V^e^ ou VI^e^ siècle, ont défiguré le texte primitif. Cette thèse ingénieuse n'a pourtant pas prévalu. Funk, *Lit. Rundschau,* 1883, col. 711 sq.; *Theol. Quartalschrift,* 1890, t. LXXII, p. 310 sq.; 1891, t. LXXIII, p. 495; 1894, t. LXXVI, p. 172 sq., l'a combattue avec une grande vigueur, tandis que M. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* 3^e^ édit., t. II, p. 423, note 3, à demi gagné, mais non convaincu, demandait, pour prononcer, un supplément d'informations. La thèse de M. Hipler a reçu enfin le coup de grâce des travaux parallèles du P. Stiglmayr, *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften...,* Feldkirch, 1895, dans *Byzantinische Zeitschrift,* 1898, t. VII, p. 91-110; 1899, t. VIII, p. 263-301, et de M. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1895, t. LXXVII, p. 371-420; 1896, t. LXXVIII, p. 676-679; *Römische Quartalschrift,* 1898, t. XII, p. 361 sq.; *Theol. Quartalschrift,* 1904, t. LXXXVI, p. 378-379. Les deux savants critiques ont relevé pas à pas tout ce qu'il y a, dans l'exégèse et l'argumentation de M. Hipler, d'arbitraire, de conjectural, de paradoxal, et mis ainsi en pleine lumière le caractère pseudépigraphique du *Corpus dionysiacum.* Le R. P. de Smedt, *loc. cit.,* 1^er^ avril 1896, p. 612, admet sans réserve leur commune conclusion. M. Hipler et M. Draeseke ont eux-mêmes rendu les armes. Selon l'exemple des néo-platoniciens, qui, pour leurs hymnes théurgiques, empruntaient le nom d'Orphée, l'auteur des écrits aréopagitiques a essayé de se donner comme contemporain des apôtres et de s'abriter sous le nom de l'une des plus glorieuses conquêtes du christianisme naissant. On a bien le droit de l'appeler le pseudo-Denys, le pseudo-Aréopagite.

M. Hipler, pour le besoin de sa cause, avait reculé jusque vers la fin du IV^e^ siècle la date du *Corpus dionysiacum.* Mais les critères tant externes qu'internes la ramènent entre les dernières années du V^e^ siècle et le commencement du VI^e^. Les premières citations qu'on en trouve, sont faites par le monophysite Sévère, patriarche d'Antioche, dans un concile de Tyr qui ne peut être postérieur à l'an 513, et par André, archevêque de Césarée en Cappadoce, dans son *Commentaire sur l'Apocalypse, P. G.,* t. CVI, col. 215-458, écrit probablement de 515 à 520. Diekamp, *Histor. Jahrbuch,* 1897, t. XVIII, p. 1-36, 602 sq. Sévère d'Antioche cite, d'ailleurs, les *Noms divins* dans son traité contre Julien d'Halicarnasse, ainsi que Pierre de Callinique († 591) dans son traité contre Damien. P. Martin, *Les Aréopagitiques,* dans *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 631-633. D'autre part, il est maintenant hors de conteste que le pseudo-Denys se rattache étroitement à Proclus, le dernier chef de l'école néo-platonicienne, 411-485; qu'entre tous les néo-platoniciens, Proclus est son maître et son guide; que souvent il le copie mot à mot, et qu'il nous a conservé notamment, *De nominibus div.,* IV, 18-34, un extrait du livre de Proclus *Sur l'existence du mal,* dont il ne nous reste qu'une traduction latine de basse époque. Stiglmayr, S. J., *Hist. Jahrb.,* 1895, p. 253 sq.; H. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1895, t. LXXVII, p. 414; *Römische Quartalschrift,* 1898, t. XII, p. 368 sq.; *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* Mayence, 1900. Le pseudo-Denys connaît en outre la coutume, introduite vers 476 à Antioche par le patriarche monophysite Pierre le Foulon, de chanter le *Credo* à la messe, et l'*Henoticon* de l'empereur Zénon en 482. Le désir de paix et de concorde qui anime le *Corpus dionysiacum* et qui semble trahir un partisan modéré du formulaire impérial, l'attention de notre auteur à ne point se servir de termes qui puissent choquer ou les monophysites ou les catholiques, et à garder au contraire la neutralité dans sa christologie, tout paraît rapprocher son œuvre de la fin du V^e^ siècle.

Il est très probable qu'elle a paru en Syrie, non point en Égypte; la Syrie était alors la Terre promise des supercheries littéraires. Malgré toutes les recherches et tous les essais d'identification, le véritable nom du pseudo-Denys est encore ignoré; peut-être qu'un manuscrit syriaque nous le livrera quelque jour. Il est à croire que notre auteur, né dans le paganisme, *De hier. eccl.,* IX, 3, et élevé dans l'école néo-platonicienne, entra dans le cloître, et de moine devint évêque. On le peut conclure de la très haute idée qu'il se fait des préroga-

tives de l'épiscopat et de la fermeté qu'il déploie, tout épris qu'il est de la sainteté de la vie monastique, pour réprimer les prétentions des moines à l'encontre du clergé séculier.

III. Synthèse théologique. — Les écrits du *Corpus dionysiacum* correspondaient à une tentative très active et très importante, au Ve et au VIe siècle, dans l'état de la société; ils avaient pour objet cette conciliation, cet amalgame des dogmes chrétiens et des idées néo-platoniciennes qui formaient le problème intellectuel du temps. Non pas que la synthèse théologique du pseudo-Denys allât à reproduire les doctrines néo-platoniciennes et à les infuser dans le christianisme; elle allait à christianiser, à baptiser, autant du moins qu'il se pouvait, l'idéalisme et le mysticisme néo-platoniciens. L'auteur, *Epist.*, VII, 2, nous explique son dessein, qui est de ruiner les entreprises du néo-platonisme alexandrin contre la foi chrétienne, en les mettant face à face et en s'efforçant de faire ressortir, avec leurs points de contact, la supériorité du christianisme.

Le style du pseudo-Denys — style extraordinaire, au jugement de Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. Ier, a. 2 — n'est ni simple ni clair; la prolixité, l'enflure, l'affectation le déparent, et de propos délibéré il voile la pensée plus qu'il ne l'illumine. Aux anciens termes usuels d'évêque, de prêtre, de diacre, de moine, l'écrivain substitue les dénominations d'hiérarque, de ἱερεύς, de liturge et de thérapeute; on dirait qu'il a la fureur des néologismes, la fureur aussi des longues phrases touffues et ambitieuses. Sans doute, la faute en est pour une part au caractère des questions abstruses que l'auteur étudie, pour une part à sa trempe d'esprit personnelle. Mais la faute en est plus encore à l'influence de l'école néo-platonicienne, et très spécialement à l'influence de Proclus, dont le pseudo-Denys se plaît à reproduire, non pas toujours avec art ni d'une façon heureuse, les expressions et les tours particuliers. H. Koch, *Röm. Quartalschrift,* 1898, t. XII, p. 367-378; *Theol. Quartalschrift,* 1904, t. LXXXVI, p. 379 sq. Bien qu'au fond notre auteur n'enseigne pas le panthéisme, et qu'il en sape au contraire la base par l'affirmation très nette du dogme de la création, son langage ne laisse pas d'avoir, comme celui de maints mystiques du moyen âge, un relent émanatiste, qui, dans la bouche d'un théologien de nos jours, ne serait pas supporté. H. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1904, p. 399. Notre auteur parle même plus d'une fois la langue des mystères, qui aussi bien est devenue dans le néo-platonisme la langue de la philosophie. H. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1895, t. LXXVII, p. 418 sq.

Avec la terminologie néo-platonicienne, le pseudo-Denys emprunte du néo-platonisme toutes les idées qui peuvent s'accommoder, selon lui, à la foi de l'Église. L'allégorisme à outrance des commentaires de Porphyre et de Proclus sur Homère et sur Platon revit dans l'exégèse du pseudo-Denys. C'est sur les traces de Proclus qu'il marche dans l'étude de la question du mal. En ce qui est de l'activité, de la providence, de la justice divine, il se fait également l'écho du néo-platonisme, sans aucune note proprement, spécifiquement chrétienne. H. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1904, t. LXXXVI, p. 394. De même, la théorie des trois degrés, des trois étapes de la prière est en réalité de provenance néo-platonicienne et dérive bien moins d'Origène ou de saint Cyprien que de Proclus. H. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1905, t. LXXXVI, p. 592-596. L'angélologie du pseudo-Denys a pareillement une teinte néo-platonicienne, avec cette idée entre autres que la parole de Dieu n'arrive aux hommes que par l'entremise des anges et après avoir traversé successivement tous les chœurs angéliques, du premier au dernier. La mystique dionysienne, enfin, bien qu'elle soit assise sur l'Écriture sainte, ne laisse pas de ressentir l'influence du néo-platonisme. L'idée toujours présente de l'unité absolue, principe et fin des choses, du multiple qui en sort et y retourne; la théorie des trois voies, purgative, illuminative, unitive, déjà en germe dans Platon, et remaniée tour à tour par Philon, Plotin, Jamblique et Proclus; la doctrine de l'extase qui procure aux âmes parfaites dès ce monde la vision intuitive, mais non compréhensive, de la divinité; l'élaboration particulière de la théorie de la déification humaine; tous ces traits attestent un retour complaisant du pseudo-Denys sur son éducation première et répandent sur sa théologie mystique une nuance de néo-platonisme épuré. H. Koch, *Theol. Quartalschrift,* 1898, t. LXXX, p. 397-420; 1904, t. LXXXVI, p. 395 sq.

Le pseudo-Denys ne sacrifie pourtant pas aux théories transcendentales du néo-platonisme alexandrin les articles précis de la foi chrétienne; il ne s'aventure pas hors du terrain de la tradition que sa vaste lecture lui a rendu familier; et, théodicée ou christologie, son orthodoxie au fond n'a pas subi d'accroc. Les traces de panthéisme qu'on a relevées dans ses œuvres, ne sont que des trompe-l'œil, et les textes mêmes protestent contre les injustes accusations d'apollinarisme, de monophysisme, de monothélisme. Bern. de Rubeis, *Diss. de fide auctoris operum quæ vulgo Areopagitica dicuntur, P. G.,* t. IV, col. 1025-1079. Mais il faut regretter que le pseudo-Denys, sous l'influence d'une opinion d'Origène qui n'était pas encore rangée définitivement parmi les hérésies, ait maintenu la notion subjective et donatiste de l'Église et des sacrements; que, partant, il fasse dépendre la validité et l'efficacité, soit de l'absolution, *Epist.,* VIII, *P. G.,* t. III, col. 1092, soit de l'excommunication, *De hier. eccl.,* VII, *P. G.,* t. III, col. 564, des dispositions intimes du prêtre ou de l'évêque qui les prononcent. Stiglmayr, S. J., *Zeitschrift für kath. Theologie,* 1898, t. XXII, p. 246-303; H. Koch, *Histor. Jahrb.,* 1900, t. XXI, p. 74-77.

L'étroite union de l'homme avec Dieu, la déification de l'homme, est le pivot de la théologie du pseudo-Denys. De cette idée-mère, en effet, découle naturellement sa conception des deux hiérarchies, qui lui vaudront dans le moyen âge le surnom de *doctor hierarchicus,* la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique, celle-ci modelée sur celle-là, et destinées toutes les deux à nous acheminer à la θείωσις, à l'ἕνωσις. La loi de la gradation règne partout, dans le monde des esprits comme dans celui des corps, dans le ciel comme dans l'Église. Le premier, notre auteur a distribué les anges en 9 chœurs, 3×3, subordonnés entre eux et qui se transmettent les uns aux autres, par une gradation descendante, les flots de la lumière divine, dont le chœur le plus élevé a été tout d'abord inondé. Classification qui, sans être un objet de foi, ne laisse pas de faire autorité dans la théologie. Stiglmayr, S. J., *Zeitschrift für kath. Theologie,* 1898, p. 180-187; *Compte-rendu du Congrès scientifique des cath. à Fribourg, Suisse,* 1898, sect. I, p. 403-414. Voir t. I, col. 1209-1210; J. Turmel, *Histoire de l'angélologie,* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* 1899, t. IV, p. 218-222. Comme les neuf chœurs des anges sont divisés en trois hiérarchies de trois ordres chacune, ainsi il y a, dans la hiérarchie humaine de l'Église, trois degrés successifs, les diacres, les prêtres et les évêques,; le pseudo-Denys y rattache même les moines, *Epist.,* VIII, 4, *P. G.,* t. III, col. 1093, bien que ce soit leur fait d'obéir, non de commander, et qu'ils ne tiennent de leur profession qu'un caractère purement *hiérurgique. De hier. eccl.,* VI, *P. G.,* t. III, col. 533. Aux diacres la mission de veiller à ce que les choses saintes ne soient pas profanées; aux prêtres le droit d'absoudre les pécheurs et le soin d'admettre les fidèles à la réception des divers sacrements; la confirmation des chrétiens et l'ordination des prêtres, la

consécration de l'huile employée dans plusieurs sacrements ou cérémonies, et la célébration de l'eucharistie sont réservées à l'évêque. C'est par les sacrements que notre déification commence et se consomme; le baptême en est le gage et le prélude, l'eucharistie l'achève. Notre auteur décrit en détail les rites de la messe. *De hier. eccl.*, II, *P. G.*, t. III, col. 394 sq. Outre les catéchumènes et les énergumènes, les pénitents, pendant toute la durée de leur pénitence, ne sauraient assister au sacrifice, *De hier. eccl.*, III, *P. G.*, t. III, col. 452, et notre auteur forme le vœu « que les pécheurs notoires en soient pareillement exclus. » *P. G.*, t. III, col. 432. La pénitence publique, vers la fin du Ve siècle, continuait d'être en vigueur dans la Syrie; mais le pseudo-Denys, qui nous l'atteste, ne nous parle que d'une seule catégorie de pénitents. H. Koch, *Hist. Jahrb.*, 1900, t. XXI, p. 58-78. De l'extrême-onction le pseudo-Denys ne nous dit rien et mentionne seulement la cérémonie religieuse de l'onction du corps des défunts. *De hier. eccl.*, VII, *P. G.*, t. III, col. 556-565.

IV. Influence. — La haute valeur doctrinale du *Corpus dionysiacum* et le nimbe apostolique, dont s'est entouré le front de l'auteur, expliquent la fortune de l'œuvre; la diffusion en a été rapide, la renommée universelle, l'action sur la théologie spéculative et mystique, en Orient comme en Occident, considérable et durable. L'Église d'Orient y voit une sorte de somme théologique qu'interprètent tour à tour ses meilleurs écrivains. Chez les Grecs, après les gloses aujourd'hui perdues de Jean de Scythopolis au VIe siècle, et celles de saint Maxime le Confesseur au VIIe, *P. G.*, t. XCI, col. 1031-1060, on trouve, empreints du même respect et du même enthousiasme, les commentaires de Georges Hiéromnemon, d'André de Crète, du savant Michel Psellus, de Georges Pachymère. Au VIIIe siècle, saint Théodore Studite célébrera dans ses vers, *P. G.*, t. XCIX, col. 1797, la théologie profonde du *Corpus dionysiacum;* et l'Église grecque, dans le XIe siècle, aura fait siennes nombre d'idées du pseudo-Denys. H. Koch, *Hist. Jahrb.*, 1900, t. XXI, p. 58 sq. Dans l'Église syriaque, Isaac de Ninive, dès le commencement du VIe siècle, avait traduit le *Corpus dionysiacum;* et maints théologiens du même siècle ou du siècle suivant, Phocas d'Édesse entre autres et Jean de Dara, s'en sont faits les interprètes. C'est la version syriaque officielle qui, selon toute apparence, a été le thème d'une version arabe, munie de l'approbation ecclésiastique, comme aussi de deux versions arméniennes, l'une du VIIIe siècle, l'autre du XVIIe.

En Occident, depuis que le pape saint Grégoire le Grand eut cité avec honneur le *Corpus dionysiacum* et que le pape Martin Ier l'eut allégué dans le synode du Latran de 649, la réputation et l'autorité du pseudo-Denys allèrent croissant. Les *Areopagitica* furent envoyés d'abord à Pépin le Bref par le pape saint Paul Ier; et lorsqu'en 827 l'empereur d'Orient, Michel le Bègue, en adressa un second exemplaire à Louis le Débonnaire, le précieux manuscrit fut déposé et gardé dans l'abbaye de Saint-Denis. Il était en grec, et, fort peu de gens pouvant le comprendre, l'abbé Hilduin, celui-là même qui soutint l'identité du disciple de saint Paul, du premier évêque de Paris et du père de la mystique chrétienne, s'empressa d'en donner une version latine. Mais, cette version paraissant fautive, Charles le Chauve engagea Jean Scot Érigène à retraduire le texte original, et ce fut là probablement l'ouvrage qui popularisa le plus dans la Gaule le renom du savoir de Jean Scot. Aussi bien, les difficultés de la langue et de la métaphysique du pseudo-Denys provoqueront successivement en Occident de nouvelles traductions latines, qui n'éclipseront pourtant pas le prestige et le crédit de la version du docte irlandais. Jean Sarazin au XIIe siècle, Thomas de Verceil au XIIIe, Ambroise Traversari et Marsile Ficin au XVe, Lefèvre d'Étaples, Clauserus et Perionius au XVIe, Lansselius et Corderius au XVIIe, rivaliseront entre eux d'efforts pour faciliter la lecture et l'intelligence des *Areopagitica*. Le moyen âge fait de l'œuvre du pseudo-Denys une des bases de sa théologie scolastique et mystique; les théologiens d'alors élèvent le pseudo-Denys au-dessus de tous les saints Pères et ne reconnaissent au-dessus de lui que les écrivains canoniques. Albert le Grand, le docteur universel, et saint Thomas d'Aquin après lui, écriront des commentaires, celui-là sur la *Hiérarchie céleste,* celui-ci sur les *Noms divins,* et ne se lasseront pas d'en appeler à l'autorité du pseudo-Denys, qu'ils tiennent pour irréfragable; on a compté que la *Hiérarchie céleste* est alléguée cent quarante-trois fois par saint Thomas d'Aquin, et les autres écrits aréopagitiques à l'avenant. *P. G.*, t. III, col. 90-95. Tandis que Hugues de Saint-Victor expliquera le livre de la *Hiérarchie céleste,* saint Bonaventure imitera celui de la *Hiérarchie ecclésiastique.* Le pseudo-Denys servira de guide aux métaphysiciens dans leurs spéculations sur l'être et les attributs de Dieu, sur les causes exemplaires de la création, sur les hiérarchies angéliques, et de lumière aux mystiques dans les obscures questions de la contemplation et de l'extase. Aux ascètes il indiquera comment l'âme peut s'unir à Dieu par la voie purgative et illuminative; les exégètes et les liturgistes apprendront de lui à chercher, sous l'écorce des textes scripturaires et des rites sacrés, un sens plus profond; l'art chrétien du moyen âge enfin portera sa trace. Nous n'avons pas encore de la propagation et de l'action de l'aréopagitisme dans l'Église une histoire définitive. Avec la Renaissance et la Réforme, la vogue du *Corpus dionysiacum* s'affaiblit ou même s'éteint.

I. Éditions. — L'édition princeps des œuvres complètes, Florence, 1516, et les éditions postérieures de Bâle, 1539, de Paris, 1562 et 1644, de B. Cordier, S. J., Anvers, 1634, de Venise, 1755-1756, de Migne, Paris, 1857, *P. G.*, t. III-IV, n'ont à peu près rien fait pour la critique textuelle. On n'a consulté qu'un petit nombre de manuscrits grecs, et l'on n'a tenu aucun compte des vieilles versions orientales, demeurées inédites.

Les œuvres complètes ont été traduites en français par l'abbé Darboy, Paris, 1845, et par l'abbé Dulac, Paris, 1865. Elles l'ont été aussi en allemand par Engelhardt, 2 in-8°, Soulzbach, 1823, et en anglais par Parker, Oxford, 1897. Le traité *De hierarchia ecclesiastica* a été traduit en allemand par Storf, dans *Bibliothek der Kirchenväter,* Kempten, 1877.

II. Travaux. — Hipler, *Dionysius der Areopagita,* Ratisbonne, 1861; Id., *De theologia librorum qui sub Dionysii Areopagitæ nomine feruntur,* 4 progr. du Lyceum Hosianum, Braunsberg, 1871, 1874, 1878, 1885; Stiglmayr, S. J., *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christl. Litt. bis zum Lateran Konzil 649,* in-8°, Feldkirch, 1895; Id., *Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius,* dans *Zeitschrift für die katholische Theologie,* 1899, t. XXIII, p. 1-21; R. Foss, *Über den Abt Hilduin von St. Denis und Dionysius Areop.* (Progr.), in-fol., Berlin, 1886; Alzog, *Patrologie,* trad. franç., Paris, 1877, p. 593-606; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiæ,* Inspruck, 1890, t. I, p. 635-654; O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita,* in-8°, Iéna, 1894; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* Mayence, 1900; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* nouv. trad. franç., Paris, 1905, t. III, p. 11-20; Hurter, *Nomenclator,* 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 455-459; cf. U. Chevalier, *Répertoire. Biobibliographie,* 2e édit., t. I, col. 1169-1172.

P. Godet.

8. DENYS LE CHARTREUX. — I. Vie. II. Œuvres. III. Appréciation. IV. Nouvelle édition de ses œuvres.

I. Vie. — Denys, appelé le *docteur extatique,* naquit en 1402, à Ryckel, dans le Limbourg belge, de l'honorable famille de Leeuvis ou Van Leeuven. Il fit ses premières études à l'école de Saint-Trond et, à l'âge de treize ans, il passa, comme il nous l'apprend, à celle de Zwolle, qui était alors, sous la direction de Jean Cèle, la plus célèbre et la plus fréquentée des Pays-Bas. Denys aurait voulu quitter le monde sans prendre

ses grades dans une université. Il se présenta d'abord à la chartreuse de Zelhem, près de Diest, en Brabant, mais il ne fut pas accepté, n'ayant pas encore atteint l'âge de 20 ans exigé par la règle. Il s'adressa ensuite au prieur de la chartreuse de Ruremonde, qui lui conseilla d'aller se perfectionner dans la philosophie et la théologie à l'université de Cologne et puis de revenir embrasser la vie du cloître. Le jeune postulant acquiesça et, après avoir été reçu maître ès arts, il retourna à Ruremonde et y fut admis parmi les enfants de saint Bruno. Il avait vingt et un ans. — Sa vie monastique se résume en ces trois occupations : oraison, lecture, composition de livres ou traités. Il passait presque la moitié de chaque jour à prier, à méditer et à contempler. Le reste de son temps était employé à peu près entièrement à l'étude. Il dormait peu, jeûnait beaucoup et sortait rarement de sa cellule, s'abstenant même de prendre part aux récréations de ses confrères. En 1434, il composa son premier ouvrage, le commentaire sur les Psaumes; son dernier livre date de 1469 : c'est un recueil de méditations qu'il dédia à ses confrères comme son testament et sa recommandation suprême. Ainsi Denys vécut presque toujours enfermé dans sa cellule. Il exerça quelque temps l'office de procureur de son couvent et celui de recteur de la nouvelle chartreuse de Bois-le-Duc. Le cardinal Nicolas de Cusa, grand admirateur de ses talents, voulut l'avoir près de lui dans sa légation en Allemagne (1451-1452) pour travailler à la réforme du clergé et des monastères. Un grand nombre de prélats ecclésiastiques le consultaient dans leurs doutes. Les princes et les princesses, le clergé séculier, les religieux et beaucoup de chrétiens de toutes les conditions lui demandaient des conseils et des règles de conduite. Il était aussi en grande estime à la cour romaine. On rapporte qu'Eugène IV, après avoir lu un de ses ouvrages, s'écria : *Lætetur mater Ecclesia, quæ talem habet filium!* Le successeur d'Eugène, Nicolas V, agréa l'hommage du traité *Contra Alcoranum,* que Denys avait composé à la demande du cardinal Nicolas de Cusa. Après avoir reçu une révélation céleste, le vénérable solitaire adressa une lettre à tous les princes de la chrétienté pour les engager à réformer les mœurs de leurs peuples et à s'unir dans une nouvelle croisade contre les Sarrasins, qui menaçaient l'Europe entière. Denys mourut le 12 mars 1471, à l'âge de 69 ans. Après sa mort, son visage devint d'une beauté remarquable, et un parfum céleste se répandit dans sa cellule. La voix du peuple ne tarda pas à proclamer sa sainteté. Sa tombe devint de suite le centre d'un petit pèlerinage. Dans la contrée, beaucoup de fidèles assuraient avoir reçu de Dieu, par son intercession, des faveurs miraculeuses. Cette espèce de culte persista dans les Pays-Bas, malgré les troubles et les bouleversements des Gueux. Le 12 mars 1608, 137e anniversaire de la mort de Denys, on retrouva dans le cimetière de la chartreuse ses ossements fort bien conservés. Le crâne exhalait une odeur suave et les deux doigts de la main droite, qui, pendant 35 ans, avaient tenu la plume si pieuse et si féconde de l'écrivain, conservaient encore leurs chairs et leurs téguments. Mgr Henri Cuijck, évêque de Ruremonde, fit en cette occasion la reconnaissance officielle des restes du serviteur de Dieu, et ordonna de les placer dans l'église du monastère, derrière le maître-autel. Une année auparavant, le même prélat, pour témoigner sa dévotion envers Denys le Chartreux, avait fait restaurer à ses frais et consacré, sous le vocable de saint Denys l'Aréopagite, la petite chapelle de la sainte Vierge, où le vénérable religieux avait coutume de célébrer les divins mystères. Plein de zèle pour la glorification de son illustre diocésain, il commença le procès canonique des miracles qu'on lui attribuait; mais sa mort et la publication des décrets d'Urbain VIII arrêtèrent le cours de cette procédure. Néanmoins, la réputation de sainteté dont jouissait Denys le Chartreux ne cessa pas avec cette suspension. Soit en Belgique, soit ailleurs, dans l'ordre des chartreux et au dehors, il a continué d'être l'objet d'une religieuse vénération. Des personnages très respectables, parmi lesquels on compte saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, Benoît XIII, le jésuite Jean Bolland, l'évêque Du Saussay et Arnold Raissius, n'ont pas hésité à lui décerner le titre de *saint* ou de *bienheureux* ou simplement de *vénérable.* On a des motifs de croire que bientôt le saint-siège permettra le culte public de ce grand théologien, admirable par sa vaste érudition et par l'héroïcité de ses vertus.

II. Œuvres. — Les œuvres de Denys forment une véritable encyclopédie ecclésiastique.

1° *Exégétiques.* — Il a écrit des commentaires sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, selon le sens littéral et spirituel, soit allégorique soit tropologique. Les sept Psaumes dits de la pénitence ont été l'objet d'une explication particulière. Dans un abrégé de toute la Bible, Denys a réuni les faits et les sentences les plus remarquables de nos Livres saints. Au jugement de dom Calmet, l'opuscule intitulé : *Monopanton, id est unum ex omnibus Epistolis B. Pauli ad materias certas contractum opusculum,* « tout petit qu'il est, l'emporte beaucoup sur tout ce qu'a fait Rikel (*sic*), tant à cause de son utilité, que parce qu'il est d'une composition toute singulière. C'est un recueil des plus beaux passages de l'apôtre saint Paul rangés sous certains titres qu'il s'est choisis pour son dessein; en sorte que comme les Épîtres du docteur des nations sont un des plus précieux monuments des Livres sacrés, on peut dire aussi que cette collection est d'un prix infini. » *Dictionnaire de la Bible,* 1783, t. IV, p. 356. Ce *Monopanton* est, en substance, le *Codex Paulinus* ou le système théologique de saint Paul. Il a été publié séparément plusieurs fois, Anvers, s. d. et 1591; Cologne, 1531, etc. La partie exégétique des œuvres de Denys se complète par ces trois autres ouvrages : le récit de la passion selon les quatre évangélistes, le *Sonus epulantis* ou méthode pour psalmodier dévotement, et une explication de certains passages difficiles du livre de Job intitulée : *De causa diversitatis eventuum humanorum.* Voir *Denys le Chartreux* dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux pour ce qui concerne le reste des travaux scripturaires de cet écrivain.

2° *Philosophiques.* — Denys a composé un abrégé de philosophie, in-fol., Cologne, 1532, dans *Opera minora,* t. I. Il a fait une explication littérale et un commentaire mystique de l'ouvrage de Boèce intitulé : *De consolatione philosophiæ,* Cologne, 1540, dans *Opera minora,* t. III. L'opuscule *De venustate mundi et pulchritudine Dei,* dans *Opera minora,* t. II, est un vrai et beau traité d'esthétique. Le Dr Zœckler, de Greifswald, en 1881, fit paraître à Gotha, dans la revue *Studien und Kritiken,* une étude sur cet opuscule et sur toutes les œuvres de Denys. Plusieurs autres écrits philosophiques de Denys sont perdus.

3° *Théologiques.* — Comme théologien, il a fait un grand et savant commentaire des *quatre livres des Sentences,* 4 in-fol., Cologne, 1535; Venise, 1584. Par cet ouvrage, il a pris rang parmi les plus grands scolastiques du moyen âge et les meilleurs interprètes de Pierre Lombard. « Rien de plus simple et de plus savant à la fois. Sur chaque question Denys reproduit le texte du Maître, et donne quelques éclaircissements. Puis il indique les divers problèmes qu'il a soulevés, et alors commence l'exposé concis de ce qui a été dit avant lui sur ce sujet; le tout se termine par sa propre décision, qu'il justifie avec autant de solidité que de modestie. C'est merveille, dit le P. Cassani, dont nous

empruntons le jugement, de lui voir reproduire fidèlement en quelques lignes, comme dans une belle miniature, les opinions de tant de docteurs, sans jamais les dénaturer, ni omettre rien d'essentiel; et son travail est une véritable bibliothèque théologique doublement utile, parce qu'elle met sous les yeux du lecteur, en quelques pages, sans fatigue et sans recherches, tout ce qu'il a intérêt à trouver sur un sujet donné, et qu'elle peut suppléer à l'absence d'un certain nombre d'auteurs aujourd'hui rares et difficiles à rencontrer. » Mougel, *Denys le Chartreux,* Montreuil-sur-Mer, 1896, p. 30-31. « Nous n'hésitons pas, dit Werner, à placer le commentaire de Denys sur les Sentences, à côté de l'œuvre de Capréolus, comme le plus important travail de cette moitié du XV^e^ siècle, et comme le complément essentiel de celui de Capréolus. Pendant que ce dernier nous offre un aperçu critique de toutes les doctrines scolastiques postérieures à saint Thomas, Denys nous fait voir la scolastique spéculative du XIII^e^ siècle dans ses représentants les plus considérables. Nous ne connaissons pas d'autre ouvrage qui donne, pour toutes les questions théologiques, des informations aussi approfondies sur les idées et les opinions des docteurs de cette époque. Les citations nombreuses et fidèles qu'on y trouve permettraient à elles seules de reconstituer, dans ses grandes lignes, la doctrine théologique de chacun d'eux. On voit par là quelle est la valeur de cet ouvrage pour l'histoire du dogme au XIII^e^ siècle; valeur d'autant plus appréciable que les œuvres de plusieurs de ces auteurs se rencontrent plus difficilement. En rapprochant sur chaque question particulière les manières de voir si variées des plus illustres maîtres de cette période, il nous donne sur la vie intellectuelle du temps, des lumières comme on n'en trouve nulle part ailleurs dans les travaux modernes sur la scolastique du moyen âge. Il en résulte pour ce commentaire une valeur propre, indépendante du jugement qu'on peut porter sur les idées personnelles de Denys. » *Die Scholastik des späteren Mittelalters,* Vienne, 1887, t. IV, p. 261.

Après avoir ainsi condensé dans son commentaire sur les Sentences la doctrine des interprètes les plus autorisés, Denys voulut mettre à la portée du plus grand nombre possible d'étudiants un autre ouvrage classique, dont la valeur est inestimable. Il composa donc un abrégé de la Somme de saint Thomas en réunissant toutes les conclusions du docteur angélique, rapportées presque intégralement et classées selon l'ordre du texte original. C'est la moelle, dit-il, des œuvres de saint Thomas. Ce compendium a paru sous le titre: *Summa fidei orthodoxæ,* 2 in-4°, Cologne, 1535-1536; 2 in-8°, Paris, 1548; Anvers, 1569; Venise, 1572 et 1585. Au sujet de cet ouvrage dom Robert Montagnani, chartreux italien, a fait paraître dans le *Divus Thomas,* Plaisance (Italie), 1899, t. VI, p. 542-549, une étude intitulée : *Doctor angelicus et doctor ecstaticus seu Manuale thomistarum.*

Dans les *Opera minora,* Cologne, 1532, t. I, on trouve *Elementatio theologica,* qui est aussi un abrégé de théologie, divisé en 159 articles. On n'a pas encore retrouvé un résumé de la Somme de Guillaume d'Auxerre, qui a pour titre : *Exhelcosis ex Summa G. Antisiodorensis.* En 1532, les chartreux de Cologne réunirent en un seul volume, qui parut l'année suivante, in-8°, les deux livres de la Somme de Denys *sur les vices et les vertus,* le traité *des passions de l'âme* et le livre *du bonheur de l'âme.* Plusieurs autres traités de théologie remarquables furent insérés dans les deux premiers tomes des *Opera minora,* Cologne, 1532. On peut signaler dans le 1^er^ ceux qui traitent *de la nature de Dieu, des dons du Saint-Esprit, de la munificence divine et de ses bienfaits, de la distance entre la perfection divine et la perfection humaine, de la connaissance mutuelle des saints dans le ciel* et un livre *des louanges de Dieu* en strophes. Cf. Mougel, *op. cit.,* p. 32, note 3. Dans le t. II, on trouve l'opuscule *De lumine christianæ theoriæ,* que Zœckler, critique protestant, considérait comme « le plus important et le plus systématique des écrits dogmatiques du savant chartreux. » Le même tome comprend aussi l'étude théologique *de la dépendance des créatures à l'égard de Dieu,* et un autre livre *des louanges de Dieu,* écrit dans cette prose homophonique commune à plusieurs autres ouvrages du moyen âge, notamment à l'*Imitation.* Cf. Mougel, *ibid.* Mais la valeur de ces deux tomes est rehaussée par les deux grands traités que Denys a écrits sur la sainte Vierge, et qu'il a intitulés : *De laudibus gloriosæ Virginis Mariæ* et *De præconio et dignitate beatissimæ Virginis Mariæ.* Chaque traité est divisé en quatre livres. Le pieux écrivain y a condensé tout ce qu'il y a de plus scientifique dans la théologie mariale, et, en même temps, il a épanché toute l'affection de son cœur enflammé d'amour pour la plus noble des pures créatures. Il y soutient l'immaculée conception, l. I, a. 13. Le premier traité, *De laudibus,* a été traduit en flamand par l'abbé Leijnen, Hasselt, 1852; Bois-le-Duc, 1867. Relativement à l'immaculée conception, il faut noter ce texte du dialogue *De perfectione caritatis,* a. 49: *Ave Maria... originale peccatum nunquam contraxisti, quemadmodum et peccatum actuale nullum commisisti.*

Un autre sujet où Denys a excellé, c'est l'étude de la divine personne de Jésus-Christ et de ses adorables mystères. Il avait pour principe que « la gloire et la sagesse du chrétien consistent dans le souvenir permanent de Jésus-Christ et de ses mystères. » *De meditatione,* a. 10. Or, tous ses ouvrages sont remplis de méditations, d'affections, d'enseignements et de commentaires sur ce sublime sujet. L'explication des quatre Évangiles et de tous les livres du Nouveau Testament, si souvent réimprimée au XVI^e^ siècle, ne suffisait pas au pieux interprète. Il commenta de nouveau la passion, et son travail fut inséré dans le t. II de ses *Sermons.* Il a écrit aussi un livre intitulé : *Laudes sive Horæ passionis amarissimæ Jesu Christi* et l'*Inflammatorium divini amoris,* qui se trouvent dans les *Opera minora,* t. II. L'*Inflammatorium* fut imprimé séparément, in-16, Cologne, 1605, et fait aussi partie d'un recueil d'opuscules de Denys traduits en italien par l'abbé Jean-Antoine Cazzulo, in-8°, Milan, 1563.

Le saint sacrifice de l'autel complète l'œuvre de Notre-Seigneur : Denys n'a pas manqué de s'en occuper particulièrement dans plusieurs de ses ouvrages. Le *Dialogus de celebratione et sacramento altaris* est un livre solidement pieux que, selon dom Thierry Loher, premier éditeur des œuvres complètes de Denys, tout prêtre désireux de célébrer avec ferveur devrait connaître, approfondir et avoir souvent dans les mains. On le trouve dans le t. I des *Opera minora,* qui renferme aussi l'*Explication de la messe,* le traité *De sacra communione frequentanda* et six sermons sur l'eucharistie.

La théologie polémique a été aussi l'objet de plusieurs études de Denys. Ainsi, le *De fide catholica dialogion,* in-8°, Cologne, 1534; Venise, 1568, traite en huit livres des principales questions sur la révélation, Dieu, Jésus-Christ, la sainte Vierge, les anges bons et mauvais, le jugement général, l'Antéchrist, etc. Il composa aussi cinq livres *Contra Alcoranum et sectam Mahometicam,* in-8°, Cologne, 1533, et l'on regrette la perte de son traité *Contra artes magicas et errores Waldensium.* Dans les *Opera minora,* Cologne, 1532, et dans les *Opuscula insigniora,* Cologne, 1559, on a inséré les deux livres *contre la simonie* surtout dans la réception des novices, les traités *Contra ambitionis pestem* et *Contra vitia superstitionum,* et la lettre adressée à une veuve *Adversus avaritiam.*

Les circonstances particulières où se trouva Denys surtout comme conseiller du cardinal-légat, et la confiance qu'on avait dans sa sagesse et sa piété lui fournirent l'occasion d'écrire des traités sur presque tous les états qui composent la société tant ecclésiastique que séculière. Son ouvrage sur *la réforme de l'Église* est perdu, mais son zèle pour le salut des âmes se manifeste dans toutes les occasions où il peut engager ses lecteurs à prier et à faire pénitence pour le bien de la sainte Église. Cf. *De meditatione*, a. 14; ses *Révélations* et son *Epistola ad principes catholicos* pour les exhorter à une croisade contre les musulmans. Il a écrit deux livres, qui traitent de l'autorité, de l'office, de la puissance et de la juridiction du souverain pontife; dans un autre livre, il s'occupe spécialement de la question qui, à son époque, c'est-à-dire peu de temps après les conciles de Constance et de Bâle, passionnait tous les esprits. C'est le traité *De auctoritate generalium conciliorum*, que l'on trouve avec les deux livres ci-dessus énoncés dans le t. I des *Opera minora*. La doctrine que Denys expose dans ce traité a été diversement jugée. Les gersoniens prétendent qu'il fut partisan de l'opinion opposée au privilège de l'infaillibilité. Saint Alphonse enseigne que Denys ne s'est pas exprimé d'une manière bien tranchée, car dans l'art. 48 il dit qu'un pape, *intolerabiliter vitiosus*, est soumis à l'autorité du concile, et ensuite il se contredit en affirmant que le pape, en tant que suprême pasteur de l'Église, ne peut être jugé ni déposé par un concile général, parce que, *ut talis*, il est le supérieur, le prélat et le juge de l'Église. Cf. *Dissertat. de infallib. papæ et de auctorit. pontificis*, dans la *Theologia moralis*, in-fol., Bologne, 1763, t. I, p. 37, 2e col., n. 135. Selon Zœckler, Denys « entre les deux pouvoirs en litige cherche une sorte d'accommodement, et sauvegarde autant que faire se peut les prérogatives du pape. » Cf. Mougel, *op. cit.*, p. 33, note 2. On peut noter le sermon de Denys sur saint Hilaire de Poitiers, dans lequel, par défaut de critique historique et sans distinguer entre le pape agissant comme homme privé et le pape définissant une doctrine *ex cathedra*, il admet la chute du pape Libère et cite sans la contredire l'opinion de Gerson. Cf. *Sermones de sanctis*, in-fol., Cologne, 1542, fol. 87.

Denys a écrit aussi un livre *De officio legati*, qui n'a pas été retrouvé, ni dans la collection des manuscrits du cardinal Nicolas de Cusa conservée à Cues près de Trèves, ni ailleurs. Le traité *De vita et regimine præsulum* a paru à Cologne, en 1532 et 1559, dans les *Opera minora*, t. I, et dans les *Opuscula insigniora*. Un autre traité *De regimine prælatorum* a été publié, in-16, en 1620, à Aschaffenbourg. Le *De officio, vita et regimine archidiaconorum*, avec le *De statu et vita sacerdotum, canonicorum, clericorum aliorumque Ecclesiæ ministrorum* font partie des recueils déjà cités, *Opera minora* et *Opuscula insigniora*. Bien plus, la doctrine exposée dans le livre *De statu et vita sacerdotum*, etc., fut jugée tellement opportune et utile que l'on n'hésita pas à l'imprimer dès le commencement du XVIe siècle. Cf. Panzer, *Annales typog.*, t. VI, p. 439; t. VIII, p. 212. On en connaît quatre éditions sans date, une dizaine avec dates certaines et trois traductions, une anglaise, une française et une italienne. Dans l'art. 22 de cet ouvrage, Denys déclare qu'il avait déjà écrit un traité *contra la pluralité des bénéfices, qui modo a multis habetur*, et sur cette même matière il a composé un *Dialogue entre le patron et le chanoine*, qui a eu plusieurs éditions dans le texte original et une traduction française par le chartreux dom Jean de Billy.

Les différents traités de Denys sur l'état religieux, sur l'ordre des chartreux, sur le gouvernement civil, sur l'état des princes, sur la vie militaire, sur la condition des gens mariés, des vierges, des veuves, des marchands et des écoliers ont été également imprimés à plusieurs reprises et traduits en diverses langues. Cf. Mougel, *op. cit.*, p. 79-84. Son commentaire sur la règle du tiers-ordre de saint François a paru à Cologne, en 1534, à Naples, en 1619, et a eu deux traductions françaises, in-18, Paris, 1620, 1868.

4° *Sermons.* — Les sermons de Denys sont un véritable trésor de science ecclésiastique. Le prêtre y trouvera toujours des instructions solides et pieuses, qu'il peut adapter soit au ministère paroissial, soit aux prédications dans les maisons religieuses. Ils contiennent des thèmes à développer selon les circonstances et des sermons à peu de chose près achevés. La partie *De tempore* est plus étendue que la partie *De sanctis*, et Denys reconnaît lui-même qu'elle est surabondante, *in magnam*, dit-il, *nimis molem excrevit*! *Serm. de sanctis*, præf. Il donne d'abord l'exposition de l'Épître du dimanche, suivie d'un sermon sur l'Épître, ensuite celle de l'Évangile, deux ou trois sermons sur l'Évangile *ad plebem*, et trois ou quatre autres *ad religiosos*. Ce grand répertoire de matériaux pour la chaire a été imprimé trois fois à Cologne, 1533, 1537 et 1542, en 2 in-fol., et plusieurs fois à Paris. Un choix de ces sermons traduits en italien se trouve dans un recueil de sermons des Pères de l'Église publié à Florence dans les dernières années du XVIe siècle.

5° *Œuvres ascétiques.* — Mais Denys le Chartreux est surtout estimé comme écrivain ascétique et docteur de théologie mystique. La vie intérieure, même dans ses états extraordinaires, n'a pas de secrets pour lui. Sa vaste et profonde connaissance de la scolastique et de ses meilleurs interprètes lui a fourni le moyen d'aborder les questions les plus difficiles, et de les résoudre avec autorité. Sa haute vertu et son expérience lui permirent d'aplanir les voies de la sainteté, et de manifester dans un langage exact comment l'homme doit se disposer à l'union éternelle avec Dieu. Son enseignement termine la période de l'ascétisme scolastique greffé sur l'ascétisme des saints Pères. Les grands maîtres qui sont venus après lui n'ont pas hésité à louer ses œuvres et à les proposer à leurs disciples comme des sources pures et limpides de la piété chrétienne. Saint Ignace, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, Louis de Grenade, Alvarez de Paz, le cardinal Brancati de Lauræa, le cardinal Manning et beaucoup d'autres auteurs témoignent hautement de leur estime pour le pieux solitaire. Ses écrits spirituels les plus importants et les plus connus sont les suivants. Un commentaire sur tous les livres et les lettres que les anciens attribuaient à saint Denys l'Aréopagite a eu deux éditions, in-fol., Cologne, 1536, 1556. Selon le P. Cordier, jésuite, cette interprétation est en même temps très savante et très pieuse. Cf. Migne, *P. G.*, trad. latine seule, t. II, col. 87-95. Denys a simplifié le style des douze livres et des vingt-quatre conférences de Cassien : *Translatio*, dit-il dans le catalogue de ses écrits rédigé en 1466, *librorum Cassiani ad stilum facillimum*. Il n'a donc pas traduit ces ouvrages, comme on l'a dit par méprise, mais il les a rendus plus abordables à la plupart des lecteurs. Son travail est remarquable par les corrections nécessaires qu'il a faites à ce qui est dit sur le mensonge, dans la conférence XVIIe, c. VIII sq., et surtout à ce qui est avancé sur le libre arbitre de l'homme, la nécessité de la grâce et sa concession gratuite, dans la XIIIe conférence. Denys eut l'habileté de corriger le texte de ces conférences en modifiant leurs expressions, de sorte qu'elles contiennent une doctrine irréprochable. Cet heureux arrangement a été adopté par tous les éditeurs et traducteurs des œuvres de Cassien. *P. L.*, t. XLIX. Les chartreux de Cologne, en 1540, réunirent en un seul volume, qu'ils intitulèrent : *Operum minorum tomus*

tertius, in-fol., le commentaire de Denys sur les livres de Boèce, l'édition simplifiée des œuvres de Cassien et l'explication de l'*Échelle du paradis* de saint Jean Climaque. Dom Ceillier dit que l'imprimeur bâlois, Henri Petri, en 1559, réimprima in-fol. le travail de Denys sur Cassien.

Dans le catalogue des œuvres de Denys, rédigé en 1466 par lui-même et conservé à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, C. 564, on trouve la mention *impressus est* après son *Speculum conversionis peccatorum, dyalogus.* Quoi qu'il en soit de la valeur de cette mention, il est certain que cet opuscule de Denys a été en vogue au XV^e^ siècle et depuis. L'édition d'Alost remonte à 1473. C'est la plus ancienne production typographique belge connue. Cf. Grässe, *Trésor de livres rares,* t. II, p. 399. Un autre opuscule, intitulé : *Speculum amatorum mundi,* a paru sans mention de date, de lieu ni d'imprimeur, et on l'a souvent réimprimé. Ces deux traités intitulés *Miroirs,* réunis à plusieurs autres opuscules de Denys concernant la vie intérieure, eurent un grand succès pendant le XVI^e^ siècle et la première moitié du siècle suivant. Plusieurs fois, on les joignit aux quatre livres de l'*Imitation* et à quelque autre ouvrage spirituel avec la mention *ad christiani hominis vitam perfecte absoluteque formandam.*

Les opuscules de Denys embrassent les trois voies de la perfection, comme on peut le comprendre par leurs titres : 1° *De arcta via salutis et contemptu mundi;* 2° *Speculum amatorum mundi;* 3° *Liber de gravitate et enormitate peccati;* 4° *Liber de conversione peccatoris;* 5° *Liber de fonte lucis et semitis vitæ;* 6° *Liber devotum præcordiale prænotatus;* 7° *Dialogus patroni ad canonicum;* 8° *Ad mundi contemptum exhortatio elegiaca.* Le plus complet et le plus solide de ces traités est le livre *De fonte lucis et semitis vitæ.* C'est un vrai manuel de vie intérieure, dont chaque article contient la substance d'un traité. La première édition porte ce titre : *Dionysii a Rykel Carthusiani de perfecto mundi contemptu ut pius ita utilissimus heptalogus,* in-8°, Cologne, 1530; elle a été souvent reproduite. Une édition de Cologne, in-12, 1577, comprend les opuscules marqués ci-dessus par les n. 1, 2, 6 et les deux livres intitulés *De doctrina et regulis vitæ christianæ.* Le recueil des sept opuscules a été traduit en français, en flamand et trois fois en italien.

En 1534, les chartreux de Cologne firent paraître un recueil d'opuscules de Denys traitant de la théologie affective et mystique, sous ce titre : *Opuscula aliquot quæ ad theoriam mysticam egregie instituunt,* in-8°, Cologne, réimprimé à Montreuil-sur-Mer, in-12, 1894. Au nombre de ces opuscules il y a le traité magistral, *De contemplatione,* divisé en trois livres, dans lesquels l'auteur examine toutes les questions philosophiques et théologiques dont la connaissance est nécessaire pour la théorie et la pratique de la contemplation. Le l. II de ce traité rapporte, en onze articles, la doctrine des plus grands docteurs mystiques sur la contemplation et ses espèces. Le l. III s'occupe spécialement de la contemplation *per abnegationem,* c'est-à-dire la plus élevée et la plus parfaite, qui est, selon Denys, « l'acte » du don de sagesse accordé au plus haut degré. Un bon juge, le R. P. Meynard, des frères-prêcheurs, traitant des « principes formels élicitifs de la contemplation extraordinaire », dit que « Denys le Chartreux affirme cette doctrine dans tous ses écrits avec une lucidité, une précision et une persistance qui éclairent et édifient en même temps. On peut, en effet, considérer ce grand docteur mystique comme l'apôtre du don de sagesse. » *Traité de la vie intérieure,* Paris, 1885, t. II, p. 76-77. Ce même recueil d'opuscules renferme de savantes et fort pieuses méditations sur Dieu, Jésus-Christ, la sainte Vierge, les anges et les saints, qui peuvent aussi servir de thèmes aux prédicateurs.

Denys a composé un autre grand traité *De oratione,* où il expose la doctrine et la pratique de l'oraison en tant que demande, louange, action de grâces et méditation. Cet ouvrage se trouve dans *Opera minora,* Cologne, 1532, t. II, conjointement avec les traités : *De remediis tentationum; De gaudio spirituali et de pace interna.* Les éditeurs de ce grand recueil de livres spirituels de Denys lui attribuèrent le traité *De via purgativa liber unus,* qu'ils insérèrent comme complément de la doctrine de l'auteur. Ce fut une méprise. Cet opuscule, qui commence par ces mots : *Volens purgari de peccatis,* etc., est du chartreux dom Henri Eger, de Kalkar († 1408), et Denys le Chartreux le cite dans l'art. 33 de son livre *De laude vitæ solitariæ* où il l'appelle : *Exercitium carthusianum.* Ailleurs, cet opuscule porte des titres différents. Voir EGER. Mais Denys a composé un *Exercitium de via purgativa,* qui fut imprimé à Anvers par Gérard Leen, in-16, décembre 1492. Cf. Lambinet, *Origine de l'imprimerie,* t. II, p. 285. Un exemplaire de cette édition est conservé à la bibliothèque de l'université de Cambridge, et le texte en a été publié de nouveau, in-18, Cologne, 1532. En 1620, le chartreux dom Théodore Petreius publia à Aschaffenbourg un traité de Denys intitulé : *De discretione spirituum,* qui avait échappé aux éditeurs de Cologne. Ainsi, la collection des œuvres ascétiques et mystiques de Denys fut opportunément complétée, et elle forme une véritable bibliothèque spirituelle capable de satisfaire à toutes les exigences de la direction de tous les états de la vie chrétienne. Le R. P. Meynard, *op. cit.,* t. I, p. 11, fait cet éloge de la doctrine de Denys : « Nous citerons aussi, dit-il, le plus souvent possible Denys le Chartreux, considéré à juste titre comme un des meilleurs interprètes de la doctrine de saint Thomas dans presque toutes les questions de la vie intérieure; à chaque instant, ce grand contemplatif fait des emprunts au docteur angélique, et ne s'avance jamais dans la voie suave de la théologie mystique sans s'être appuyé sur le fondement solide de la scolastique. »

Nous mentionnerons en terminant le traité *De quatuor hominis novissimis,* avec l'appendice *De particulari judicio,* qui s'y trouve annexé dans un assez grand nombre d'éditions. Ce traité, qualifié d'excellent (*optimus*), de très utile pour se bien préparer à la mort, par le P. Possevin, S. J., *Apparatus sacer,* Cologne, 1608, t. I, p. 476-479, et ailleurs, v° *Mors,* est également cité par les rédacteurs du *Directoire des exercices de saint Ignace* (lequel fut approuvé en 1549, par la congrégation générale de la Compagnie de Jésus), comme pouvant être lu avec fruit au cours de la première semaine. Réimprimé près de 40 fois, traduit plusieurs fois en diverses langues : italien, français, espagnol, allemand, flamand, il n'a pas cessé d'être en usage, même après le grand nombre de traités similaires publiés depuis la mort de Denys. Le cardinal Pecci, archevêque de Pérouse, devenu plus tard Léon XIII, en lisait chaque jour quelques pages; il en savait par cœur les sentences les plus pieuses et les plus efficaces, qu'il aimait à citer à l'occasion; il en conseillait la lecture et en a fait l'éloge dans une de ses poésies latines. Son secrétaire d'alors, M^gr^ Foschi, a relevé ces détails dans la préface d'une réimpression de l'ancienne traduction italienne du P. Plantedio, S. J., et il ajoute que le Saint-Père encouragea et bénit cette nouvelle édition, assurant que la lecture de ce traité de Denys le Chartreux produirait un grand bien dans les âmes. La *Civiltà cattolica,* en annonçant cette nouvelle édition, Pérouse, 1886, n'hésita pas à dire que c'était là « un livre d'or ».

Cependant il est juste d'ajouter que ce traité *De quatuor novissimis* n'a pas été sans soulever quelques critiques dont on retrouve l'écho plus ou moins infidèle dans quelques bibliographies.

Dans le l. IV, en effet, a. 47, l'auteur rapporte, en l'abrégeant, la vision du moine cistercien d'Eynsham, écrite par Adam, sous-prieur de ce monastère et chapelain de saint Hugues, le célèbre évêque chartreux de Lincoln. Cf. *Analecta bollandiana,* t. XXII, p. 225, *Visio monachi de Eynsham.* Or, d'après cette vision, il y aurait en purgatoire des âmes incertaines de leur salut final, torturées d'une manière spéciale par ce doute cruel sur leur destinée définitive, sans savoir positivement si elles sont sauvées ou damnées.

Possevin, dont nous avons rapporté plus haut les paroles élogieuses, pense que ce passage aurait été interpolé dans le traité de Denys; Feller, dans son *Dictionnaire historique,* est du même avis; Bellarmin, *De scriptoribus ecclesiasticis,* dit de ce traité : *Caute legendus circa statum animarum in purgatorio degentium;* d'autres enfin le combattent ouvertement. Deux traductions espagnoles furent interdites aux sujets de Sa Majesté catholique, ce qui n'empêcha pas l'inquisiteur, don Antoine de Sotomayor (1647), malgré sa sévérité habituelle dans la censure des ouvrages, de déclarer que le texte original de Denys est *solide pius et catholicus.* Le P. Thomas Sani, dominicain, dans la traduction italienne du même traité, Pérouse, 1579, supprima toutes les révélations privées, « non point, dit-il dans la préface, qu'elles soient erronées ou en opposition avec la saine doctrine, ni pour censurer Denys si savant et si pieux, mais parce que je n'ai pas jugé qu'elles pussent servir à l'édification des lecteurs vulgaires, pour lesquels j'ai entrepris cette traduction. » Sans être aussi radical dans ses éliminations, le P. François Plantedio, S. J., avait néanmoins éliminé de sa traduction italienne, Venise, 1578, celles de ces révélations qui pouvaient soulever des difficultés. Certains auteurs déclarent que le traité *De quatuor novissimis* de Denys a été mis à l'Index, *nisi repurgetur* (a. 47). H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1883, t. I, p. 523. Il figure, en effet, dans l'Index de Sixte-Quint; mais cet Index n'a jamais été promulgué, et beaucoup d'ouvrages qui y sont inscrits n'ont pas été maintenus dans les Index suivants. C'est le cas de cet opuscule.

En somme, on peut reconnaître que sur la foi d'un « éminent » religieux (probablement Adam mentionné plus haut), et de « Pierre abbé de Cluny » (personnage difficile à identifier, car Pierre le Vénérable était mort à la date du miracle d'Eynsham), Denys s'est fait, peut-être trop facilement, le rapporteur confiant d'une vision qui joua un grand rôle au moyen âge, et tendait à établir et à accréditer dans les milieux où elle trouvait créance, non point sans doute qu'en général les âmes du purgatoire sont incertaines de leur salut, mais que, par une permission exceptionnelle de Dieu, par un mode de peine extraordinaire, quelques âmes souffrantes se trouveraient hors d'état de discerner si elles sont sauvées ou damnées. Dans son commentaire sur Job, x, 2 : *Dicam Deo, noli me condemnare,* Denys exprime d'ailleurs la même idée en termes qui ne sauraient être plus corrects. Il établit d'abord la doctrine générale de l'Église : *Hoc videtur animabus in purgatorio non convenire,* QUUM SINT CERTÆ DE GLORIA; puis sous forme d'opinion, il rapporte le sentiment des auteurs qui croient pouvoir admettre des exceptions à cette règle : *quædam tamen* (UT DICITUR) *sunt incertæ de hoc, quia sic pœnæ addictæ sunt, ut nesciant an finaliter sint salvandæ an condemnandæ, quæ utique optant non condemnari, idque precantur secundum quod oratio est interpres desiderii.* Cf. *Opera,* Montreuil-sur-Mer, 1897, t. IV, p. 460.

Réduite à cette proportion, la vision du moine d'Eynsham rapportée par Denys ne tombe pas réellement sous la condamnation de l'Église; et elle diffère totalement de la 38e proposition condamnée de Luther. Aussi on ne s'explique pas comment certains auteurs, comme Durant, ont pu prêter à notre docteur le même enseignement qu'à l'hérésiarque de Wittemberg.

Nous voyons une révélation analogue de sainte Brigitte défendue par le cardinal de Torquemada en plein concile de Bâle; elle ne fut point un obstacle à l'approbation des œuvres de la sainte. Labbe et Cossart, *Concil. collect. suppl.,* Lucques, 1750, col. 948. On peut voir également des révélations du même genre dans la Vie de sainte Lydwine et dans celle de la sœur Marguerite du Saint-Sacrement, excusées et justifiées, la première par une note explicative du P. Papebrock, *Acta sanct.,* t. XI aprilis, p. 267, et la deuxième par le P. Amelotte, docteur en Sorbonne, qui s'est fait l'historien de la pieuse carmélite. *Vie de Sœur Marguerite du Saint-Sacrement,* l. VII, c. IV, n. 10.

Le théologien Sylvius lui-même, *Suppl.,* q. C, a. 4, ad 8um, en examinant techniquement la question et faisant une allusion à la révélation de sainte Brigitte, ne paraît pas rejeter toute possibilité d'une permission extraordinaire de Dieu, et d'une dérogation exceptionnelle à la loi commune telle que nous l'avons indiquée plus haut.

La vision célèbre, dont Denys s'est fait l'écho, doit donc être expressément distinguée, comme elle l'est dans Suarez, des propositions hérétiques et impies de Luther et de Baius, *In III part. S. Thomæ,* disp. XLVII, sect. III; elle n'a rien qui contredise la doctrine orthodoxe, *non recedit a sensu orthodoxo,* selon l'expression employée en pleine Congrégation des Rites où notre écrivain eut l'occasion d'être nommément défendu et comme justifié, dans la cause de la B. Marguerite-Marie. Les postulateurs, expressément mis en demeure d'éclaircir une difficulté soulevée au cours du procès sur cette question spéciale, posèrent nettement, dans leur réponse, ce principe important : *Non est articulus fidei, animas, quotquot purgatorio igne expiantur, certas esse de propria beatitudine aliquando adipiscenda;* puis, après avoir cité Denys le Chartreux et les paroles de son traité *De quatuor novissimis : Qui taliter torquebantur, communiter erant incerti an finaliter salvarentur,* ils concluent en ces termes leur discussion : *Igitur, theologicis rationibus atque revelationibus probatur animas purgatas, generaliter loquendo, de futura nanciscenda æterna salute esse certas, sed tamen in nonnullis purgatorii animabus possibilem esse, atque adeo dari hanc pœnam, ut de propria beatitudine existant incertæ. Qui igitur hæc docet non recedit a sensu orthodoxo. Analecta juris pontificii,* t. IX, p. 158-159.

III. APPRÉCIATION. — L'œuvre théologique de Denys le Chartreux est, comme on le voit, très considérable. C'est un des derniers et non des moindres représentants de la période proprement scolastique. Deux qualités ne lui ont jamais été contestées : une connaissance parfaite de tous les systèmes et de toutes les questions agitées dans les écoles jusqu'à lui, et une piété profonde préoccupée de transformer la spéculation aride en science affective, et de faire de la théologie une préparation à la contemplation. Par ce côté, il se rattache à l'école mystique des victorins Hugues et Richard, de saint Bonaventure et de Gerson. Dans son enseignement, il montre un esprit très ouvert et résolument indépendant : *Frequenter, pro serenatione conscientiæ, est salubre diversorum doctorum doctrinas agnoscere, nec opinioni unius incaute aut pertinaciter inhærere, sicut interdum his accidit qui pauca aut unum dumtaxat doctorem legerunt. In IV Sent., proœm.,* t. XIX, p. 37. En métaphysique, il suit généralement saint Thomas,

qui est sans conteste son docteur préféré. Toutefois, sur un certain nombre de points, il n'hésite pas à s'en séparer avec une liberté qui étonnera plus d'un lecteur. A l'Aréopagite il emprunte ses idées mystiques et son langage hyperbolique. On ne peut nier qu'il ne soit, par sa tendance d'esprit native, un intuitif plutôt qu'un dialecticien, bien que son éducation intellectuelle ait été presque exclusivement scolastique. En morale, son enseignement participe plus de la tendance ascétique qui vise à la perfection, que de la tendance casuistique qui cherche à déterminer les limites en deçà desquelles le salut n'est plus possible. De là une propension générale à la sévérité : sévérité de principes, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXVI, q. III, sévérité aussi dans maintes applications, notamment dans les Sermons. Enfin, pour porter sur son œuvre un jugement équitable, il ne faut pas oublier que certaines théories lui furent en quelque sorte imposées, et par les idées courantes de son temps (autorité exagérée attribuée aux conciles), et par l'imperfection de ses connaissances historiques. Il acceptait de bonne foi, et sans les vérifier, les assertions d'auteurs qui sont loin de mériter toute créance, Pierre Comestor, Jacques de Voragine et les légendaires du moyen âge ; et ces erreurs historiques ne sont pas sans avoir exercé quelque influence sur son enseignement théologique.

IV. Nouvelle édition de ses œuvres. — Depuis deux siècles, les hommes d'étude désiraient voir une nouvelle édition des œuvres complètes de Denys le Chartreux qui fût uniforme dans son exécution et répondit au goût moderne. Il y eut un moment où les chartreux des Pays-Bas furent sur le point de satisfaire à ce vœu, en confiant au fameux Foppens, imprimeur à Bruxelles, l'entreprise, qui devait surpasser toutes les publications faites précédemment. Alors, la chartreuse de Ruremonde possédait encore quelques-unes des œuvres de Denys qui étaient restées inconnues aux chartreux de Cologne et aux éditeurs suivants. Des circonstances particulières ne permirent pas de réaliser le projet, et les événements politiques de la fin du XVIIIe siècle obligèrent l'ordre des chartreux à y renoncer complètement. Le retour à la théologie scolastique qui, de nos jours, a heureusement remis en honneur les doctrines de saint Thomas et de son école, fit renaître le désir d'une réimpression des œuvres de Denys, qui est le dernier, mais non pas le moins célèbre des représentants de l'enseignement scolastique. Le R. P. dom Michel Baglin, général des chartreux, se rendit parfaitement compte des grands services qu'une nouvelle édition pouvait rendre à ce mouvement intellectuel, et, sans se préoccuper de la difficulté des temps, soumit le projet au saint-siège afin d'attirer la bénédiction du pape sur l'entreprise. Léon XIII, par un bref du 1er avril 1896, approuva l'idée et accepta la dédicace de la nouvelle édition. Le monde studieux applaudit chaleureusement, et les revues les plus autorisées firent l'éloge de Denys et de son ordre qui, en quelque sorte, le remettait en la place d'honneur et de gloire, à laquelle il avait tant de droits. Aujourd'hui (1908) 35 vol. in-4°, à 2 colonnes, ont déjà paru par les soins de l'imprimerie de la Chartreuse de Notre-Dame-des-Prés, à Montreuil-sur-Mer, maintenant transférée à Tournai, en Belgique. Les t. I-XIV contiennent les commentaires sur toute l'Écriture. Les t. XV et XVI comprennent l'explication des œuvres attribuées à saint Denys l'Aréopagite. La *Summa fidei orthodoxæ*, c'est-à-dire l'abrégé de la Somme de saint Thomas, et le *Dialogion de fide* remplissent les t. XVII et XVIII. Les t. XIX-XXV renferment le commentaire sur les Sentences; les t. XXVI-XXVIII, les travaux de Denys sur Boèce, Cassien et saint Jean Climaque; les t. XXIX-XXXII, ses Sermons; les t. XXXIII-XXXV, les *Opera minora*. La publication entière formera environ 45 volumes et sera, selon le vœu de Léon XIII, une œuvre digne de l'auteur et des matières dont il traite : *quæ auctoris rerumque dignitati respondeat!* Bref au général des chartreux du 1er avril 1896.

D. Dionysii Carthusiani, doctoris ecstatici, vita simul et operum ejus fidissimus catalogus, in-8°, Cologne, 1532. Cette vie composée par le chartreux dom Thierry Loher, vicaire de la maison de Cologne et principal promoteur de la publication des œuvres de Denys, avait déjà paru, Cologne, 1530; Paris, 1531, jointe aux commentaires de Denys sur les Épîtres de saint Paul. Elle a été plusieurs fois réimprimée avec quelques-unes des œuvres de Denys. On la trouve aussi dans les bollandistes, au 12 mars, et dans les *Ephemerides ordinis cartusiensis* de dom Léon Le Vasseur, au même jour. Les nouveaux éditeurs l'ont publiée en tête du t. I ; une édition, in-18, a paru en 1904, à Tournai (imprimerie de Notre-Dame-des-Prés). Fisen, *Flores Ecclesiæ Leodiensis; Il Dottor estatico, ovvero la Vita del venerabile Dionigio Richel, monaco cartusiano* (œuvre posthume du chartreux dom Daniel Campanini, † 1727), in-16, Venise, 1736; *Admirable Vida, singulares virtudes, y prodigiosa sabiduria del extatico varon Padre B. Dionysio Rickel, llamado vulgarmente el cartusiano... por el Padre Joseph Cassani,* in-8°, Madrid, 1738. Le chartreux italien, dom Pierre Bandini († 1797), sous le pseudonyme de P. Dinbani, fit paraître une *Vita del Beato Dionisio da Richel, monaco cartusiano,* in-4°, Sienne, 1782; H. Welters, *Denys le Chartreux, sa vie et ses œuvres,* in-8°, Ruremonde, 1882; *Kirchenlexikon,* Fribourg-en-Brisgau, 1884, v° *Dionysius;* dom A. Mougel, *Denys le Chartreux, 1402-1471. Sa vie, son rôle. Une nouvelle édition de ses ouvrages,* in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1896; il en a paru une édition allemande augmentée, Mülheim-sur-la-Ruhr, 1898; Albers, S. J., *Dionysius de Kartuizer en zijne werken,* Utrecht, 1897; *Un eminente scolastico troppo dimenticato. Nell' occasione d'una ristampa delle opere complete di Dionisio Certosino, riflessioni di D. Roberto Montagnani, dello stesso ordine,* in-8°, Montreuil-sur-Mer, 1898; Dr Krogh Tonning, *Der letzte Scholastiker,* Fribourg-en-Brisgau, 1904.

On peut aussi consulter : dom Pierre Dorland, *Chronicon cartusiense,* in-8°, Cologne, 1608, l. VII, c. VI-XXIV, p. 392-435, ainsi que les notes de l'éditeur, dom Théodore Petreius, in-8°, Cologne, 1608, p. 150-160; *Bibliotheca cartusiana,* du même dom Théodore Petreius, in-8°, Cologne, 1609, p. 49-85; Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis;* Thomas Bzovius, *De signis Ecclesiæ,* l. XXII, c. XXIV, signo 51; Aubert Le Mire, André Sweert, Foppens et tous les grands bibliographes des écrivains belges; le P. Théophile Raynaud, *Stylita mysticus;* Morozzo, *Theatrum chronologicum S. ord. cartusien.,* Turin, 1681; Dupin, Lelong, le P. de Tracy dans la *Vie de saint Bruno;* Hurter, *Nomenclator,* 1899, t. IV, col. 755, 1356; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* Louvain, 1900, p. 370; Keiser, *Dionys des Kartäusers Leben und pädagogische Schriften,* dans la *Bibliotek der katholischen Pädagogik,* Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. XV; les chartreux Nicolas Molin, Charles le Couteulx et Benoît Tromby dans leurs travaux sur l'histoire générale de l'ordre; les grands recueils de *Vies des saints* de Baillet, Petits Bollandistes, etc., ainsi que les ouvrages spéciaux sur les saints du diocèse de Liége, par Daris, Mgr de Ram, le P. Nimal, etc.

S. Autore.

9. DENYS LE PETIT. Denys, à qui son humilité fit prendre le surnom de *Petit,* naquit en Scythie (la Petite-Scythie ou la Dobrodja moderne), mais vint jeune à Rome, vers l'an 500, et y vécut dans le cloître jusque vers 540. Le document capital sur Denys se trouve dans les lignes émues consacrées à sa mémoire par son ami Cassiodore. *Institut.,* l. I, 23, *P. L.,* t. LXX, col. 1137. Il servit les lettres chrétiennes par ses traductions, par ses collections canoniques et par l'introduction de l'ère *dionysienne.* Denys marque parmi les savants qui, à la suite d'un Jérôme et d'un Rufin, ouvrirent aux lecteurs latins les trésors de la science grecque. La plupart de ses traductions se trouvent *P. L.,* t. LXVII. Mais ses travaux canoniques ont davantage illustré son nom. Dès les premières années du VIe siècle, il publia en latin une collection de canons synodaux de l'Orient comme de l'Occident. De la première rédaction de ce travail il ne reste que la préface, mais nous possédons une seconde édition datant probablement aussi de la première décade du VIe siècle.

Le recueil s'ouvre par les canons des apôtres et se clôt par ceux du concile de Chalcédoine (451). Sous le pape saint Symmaque († 514), Denys rassembla les décrétales pontificales, dont il n'existait pas encore de recueil spécial; il en donnait trente-huit, allant de saint Sirice († 398) à saint Anastase II († 498). Les deux collections, qui obtinrent aussitôt dans l'Église romaine une grande autorité, formèrent plus tard un seul corps sous le titre de *Dionysiana (collectio)*, *P. L.*, t. LXVII, col. 139-316. Cf. Maassen, *Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanon. Rechts*, t. I, p. 132-136; Ad. Tardif, *Histoire des sources du droit canonique*, p. 110-114. Denys entreprit enfin, à la demande du pape Hormisdas (514-523), une édition gréco-latine des canons synodaux de l'Église grecque; il n'en reste de même que la préface. Dans la chronologie, Denys a attaché à son nom une gloire immortelle comme fondateur de l'ère chrétienne. Par ses deux lettres *De ratione paschæ*, *P. L.*, t. LXVII, col. 19-28, 483-494, son *Cyclus decemnovennalis*, col. 493-498, et ses *Argumenta paschalia*, col. 497-508, il insistait sur l'adoption du cycle pascal alexandrin de dix-neuf ans, et continuait les tables pascales de saint Cyrille pour une durée de quatre-vingt-quinze ans à partir de l'an 525; c'est dans ce travail que, rompant avec l'ère de Dioclétien ou *des martyrs* (29 août 284), il compte pour la première fois les années à partir de la naissance de Jésus-Christ. A tort, il est vrai, il fixait l'avènement du Sauveur l'an 754 de Rome, tandis que des calculs plus exacts le placent quelques années plus tôt, probablement sur la fin de l'an 749. Dom Amelli, sans preuves bien décisives, attribue à Denys la paternité d'une série de pièces latines du temps des querelles eutychiennes, exhumées par lui d'un manuscrit de Novare. *Spicilegium Casinense*, 1893, t. I, p. 4-189. Cf. le même, *S. Leone Magno e l'Oriente*, Mont-Cassin, 1890.

Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, t. III, p. 165-167; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., t. I, col. 495-498. Cf. U. Chevalier, *Répertoire. Biobibliographie*, 2e édit., t. I, col. 1176-1177.

C. Verschaffel.

1. DENYSE Jean, philosophe français du XVIIIe siècle, professeur au collège de Montaigne; il a laissé les ouvrages suivants : *La vérité de la religion chrétienne démontrée par ordre géométrique*, in-12, Paris, 1717; *La nature expliquée par le raisonnement et par l'expérience*, in-12, Paris, 1719.

Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 481; Hurter, *Nomenclator*, 1903, t. II, col. 1049.

B. Heurtebize.

2. DENYSE Nicolas, dont les contemporains écrivaient le nom : De Niisse, naquit à Beuzeville, près de Coutances. Il était chanoine et vicaire de Godefroid Herbert, évêque de ce diocèse (1478-1510), quand il quitta son bénéfice pour entrer chez les mineurs de l'observance au couvent de Valognes. Prédicateur célèbre et religieux exemplaire, il mérita de remplir les premières charges dans son ordre, c'est ainsi que nous le trouvons vicaire de la province de France. Il mourut à Rouen le 18 mai 1509, et une inscription fut placée à sa mémoire dans la salle capitulaire de son couvent. Voici les ouvrages que nous avons de lui : *In IV libros Sententiarum opus resolutio theologorum inscriptum, cunctis in theologia proficere volentibus maxime necessarium*, in-8°, réédité à Venise en 1568 et à Rouen en 1574; *Summa quæ Gemma prædicantium dicitur, opus sane pretiosum, cunctis tum concionatoribus tum parochis perutile ac necessarium*, in-4°, Rouen, s. d.; in-8°, Paris, 1522; Brescia, 1585. Après la mort de l'auteur, le P. Marin de Voysins publia le *Speculum mortalium* ou *Opus super quatuor novissima*, in-8°, Paris, 1509, 1518; Lyon, 1519. Il est plus difficile de se retrouver dans les éditions de ses sermons, que l'on rencontre séparés ou réunis : de son vivant parurent les *Sermones... de Christo ejusque gerula Matre, simulque sanctorum et sanctarum tam proprii quam communes, ... suppositis etiam quibusdam de adventu Domini...*, in-8°, Rouen, 1507. Il mourut avant la fin de l'impression des *Sermones de adventu duplice et de quadragesima, necnon de dominicis intermediis, de passione et resurrectione Domini usque ad II dominicam post Pascha*, in-8°, Rouen, 1508. On trouve encore *Sermones quadragesimales*, in-8°, 1510; *Sermones 12 de S. Francisco*, Paris, 1510; *Sermones sanctorum et Evangeliorum communium*, in-8°, Paris, s. d.; *Sermones æstivi et hyemales de tempore, hyemales adventuales et per singulas ferias*, édités séparément à Paris et Rouen, 1510, réunis en 1 in-fol., Strasbourg, 1510.

Wadding, Sbaralea, Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca script. ord. minorum;* Richard et Giraud, *Dizionario universale delle scienze ecclesiastiche*, Naples, 1845.

P. Édouard d'Alençon.

DENZINGER Henri-Joseph-Dominique, théologien allemand, né le 10 octobre 1819 à Lüttich, où son père était professeur, vint à Wurzbourg, patrie de son père, en 1831, y fit ses études au gymnase, fut reçu docteur en philosophie, entra au séminaire en 1838, alla à Rome en 1841 au Collège germanique, y fut ordonné prêtre le 8 septembre 1844 et y prit le doctorat en théologie en 1845. Au mois d'octobre de cette année, il devint chapelain à Hassfurt, mais en 1848 il revint à Wurzbourg comme professeur d'exégèse du Nouveau Testament. Le 25 janvier 1854, il passa à la chaire de dogmatique qu'il occupa jusqu'à sa mort, le 19 juin 1883. A cause de son état maladif pendant plus de 20 ans, Denzinger n'a pu travailler autant qu'il aurait voulu. Il a cependant exercé en Allemagne une réelle influence dans le domaine de la théologie positive. En 1840, il avait publié contre Gfrörer une dissertation *De Philonis philosophia et schola Judæorum Alexandrina*, Wurzbourg. Ses premiers écrits furent polémiques : *Kritik der Vorlesungen der Profes. Thiersch über Katholizismus und Protestantismus*, Wurzbourg, 1847, 1848; *Über die Echtheit des bisherigen Texts der Ignatianischen Briefe*, *ibid.*, 1847, contre Cureton; Denzinger en a fait une traduction latine : *Disquisitio critica de textus recepti Epistolarum S. Ignatii integritate*, dans *P. G.*, Paris, 1857, t. V, col. 601-623; *Die speculative Theologie Günthers*, Wurzbourg, 1853; *Über die unbefleckte Empfängniss*, *ibid.*, 1855. Ses autres ouvrages ont plus d'étendue et d'importance : *Enchiridion symbolorum et definitionum quæ de rebus fidei et morum a conciliis œcumenicis et summis pontificibus emanarunt*, in-12, Wurzbourg, 1854; les 7e, 8e et 9e édit. augmentées ont été publiées par J. Stahl; la 10e, plus complète encore et entièrement remaniée, a été préparée par le P. Bannwart, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1908; *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, 2 in-8°, Wurzbourg, 1856, 1857; *Ritus orientalium, coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, 2 in-8°, Wurzbourg, 1863, 1864. Cet ouvrage, qui contenait la traduction latine de quelques textes inédits, valut à son auteur le titre de consulteur de la Propagande *pro rebus Orientalium*. En 1870, Denzinger publia un écrit de circonstance : *Kepha, über die päpstliche Unfehlbarkeit*, en faveur de l'infaillibilité pontificale. Il a encore édité : *S. Brunonis episcopi Herbipolensis opera*, *P. L.*, t. CXLII, col. 9-568; Is. Habert, *Theologiæ Græcorum Patrum vindicatæ circa materiam gratiæ libri tres*, in-8°, Wurzbourg, 1853; De Rubeis, *De peccato originali*, *ibid.*, 1857; Prud. Maran, *Divinitas Domini nostri Jesu Christi*, *ibid.*, 1859.

F. Hettinger, *Dreifaches Lehramt, Gedächtnissrede an*

H. J. D. Denzinger, Fribourg-en-Brisgau, 1883; *Der Katholik,* 1883, t. II, p. 428-444, 523-538, 638-649; *Kirchenlexikon,* t. III, col. 1516-1517; *Allgemeine Deutsche Biographie,* t. XLVII, p. 664-666; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 1178; *Kirchliches Handlexikon,* Munich, 1907, t. I, col. 1073.

E. MANGENOT.

DÉPOSITION ET DÉGRADATION DES CLERCS. — I. Nature et effets. II. Fautes qui les entraînent. III. Des personnes à qui appartient le droit de déposer.

I. NATURE ET EFFETS. — *1. DÉPOSITION ET DÉGRADATION DU Ier AU XIIe SIÈCLE.* — Comme toute société bien organisée, l'Église possède une hiérarchie. Dans l'espèce, la hiérarchie catholique se compose du pape et des évêques, des prêtres, des diacres et des sous-diacres qui forment les ordres majeurs, et des lecteurs, des exorcistes, des acolytes, et des portiers qui constituent les ordres mineurs. Tous sont au service des fidèles, et tous, en raison même de leurs fonctions et de leur dignité, sont tenus de pratiquer la vertu à un degré plus éminent que le reste des chrétiens. Les fautes graves qu'ils commettent causent nécessairement du scandale. Et il faut que l'Église, sous peine de se diminuer elle-même, ait le moyen d'enrayer un mal aussi considérable. Elle obtient ce résultat en frappant les membres coupables de peines proportionnées à leurs fautes. Et de ces peines la plus terrible est la dégradation ou déposition.

Dans l'antiquité chrétienne et jusqu'au XIIe siècle, ces deux termes sont synonymes. A vrai dire, les mots même n'apparaissent pas avant le IIIe siècle. C'est saint Cyprien, par exemple, qui emploie, le premier à notre connaissance, dans une de ses lettres, *Epist.,* LXV, n. 3, *P. L.,* t. IV, col. 391, l'expression *deponere* pour désigner la destitution d'un diacre. Le concile de Carthage de 398 parle de dégradation, *ab officio degradari,* can. 48, dans Hardouin, *Concilia,* t. I, col. 982, et Gratien, *Decretum,* dist. XCI, c. 4. Mais, bien avant cette époque comme après, on trouve une infinité de textes qui marquent la dégradation ou la déposition en termes dont le sens ne saurait être douteux. Nous en citerons quelques-uns des plus significatifs : μετάγεσθαι ἐκ τῆς λειτουργίας, dit saint Clément de Rome, *I Cor.,* 44, Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 156; κατατίθεσθαι, S. Hippolyte, *Philosophumena,* l. IX, c. III, *P. G.,* t. XVI, col. 1; καθαιρεῖσθαι, *Canons apost.,* 3, 6, 7, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 40 sq.; παντελῶς καθαιρεῖσθαι τῆς λειτουργίας, concile d'Antioche de 341, can. 5, dans Hardouin, *Concilia,* t. I, col. 595; καθαιρεῖσθαι τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριον εἶναι τοῦ κανόνος, concile de Nicée, can. 17, Hardouin, t. I, col. 331; καθαιρεῖσθαι τοῦ βατμοῦ, S. Basile, *Epist. canon. ad Amphiloch.,* can. 32, *P. G.,* t. XXXII, col. 728; καθαιρεῖσθαι καὶ παντὸς ἐκκλησιαστικοῦ βατμοῦ ὑπάρχειν ἀλλοτρίον, concile d'Éphèse contre Nestorius, dans Hardouin, t. I, col. 1433; ἀπογυμνοῦσθαι τῆς ἱερατικῆς ἀξίας, concile *in Trullo,* can. 21, Hardouin, t. III, col. 1669; *a clericatus officio removeri,* Innocent Ier, *Epist.,* XXXIX, *ad episcop. Apuliæ, P. L.,* t. XX, col. 606; *ab ordine cleri amoveri,* concile d'Arles, de 314, can. 13, Hardouin, t. I, col. 265; *omni ecclesiasticæ dignitatis privilegio nudari,* Sirice à Himère, c. XI, *P. L.,* t. LVI, col. 558-559; *ordine et honore privari,* Innocent Ier, *Epist.,* III, *ad episcop. in synod. Tolet.,* c. IV, *P. L.,* t. XX, col. 491; *ab honore deponi,* concile d'Agde de 506, can. 49, Hardouin, t. II, col. 1003; *gradu proprio penitus carere,* concile de Rome, de 503, Hardouin, t. II, col. 985; *a sacerdotii ordine dejici,* S. Grégoire le Grand, *Epist.,* l. V, epist. VII, *P. L.,* t. LXXVII, col. 728, etc. Cf. Kober, *Die Deposition und Degradation,* p. 3-5.

De toutes ces formules il résulte que la dégradation ou la déposition est une peine ecclésiastique qui ôte aux clercs toutes les prérogatives d'ordre ou de juridiction dont ils jouissaient. Ce dépouillement est si entier et si radical que leurs droits aux bénéfices et les honneurs attachés à leurs dignités leur sont ravis. Ils cessent de faire partie du clergé et sont désormais rangés parmi les laïques. Toutefois leur abaissement laisse entier le caractère spirituel qu'ils ont reçu dans l'ordination. Ce sont tous ces effets de la dégradation ou déposition qu'il nous faut expliquer.

Et d'abord, les clercs déposés ou dégradés sont dépouillés de toutes leurs prérogatives d'ordre et de juridiction. L'affaire des évêques espagnols, Basilide et Martial, vers le milieu du IIIe siècle, en fait foi. Ils avaient été, pour des fautes graves qu'on leur reprochait, déposés régulièrement; mais soutenus par quelques-uns de leurs collègues, ils en appelèrent au pape Étienne qui, trompé par de faux rapports, les rétablit sur leur siège. Cette décision choqua l'Église espagnole qui délégua plusieurs de ses membres auprès de saint Cyprien, le priant d'examiner l'affaire à nouveau. Dans un concile tenu à Carthage en 254, l'épiscopat africain jugea que les inculpés étaient vraiment coupables et qu'en conséquence ils étaient déchus de tous leurs droits : *nec Ecclesiæ Christi posse præesse nec Deo sacrificia offerre debere.* S. Cyprien, *Epist.,* LXVIII, *P. L.,* t. III, col. 400. A propos de Mélèce on trouve dans Socrate, *H. E.,* l. I, c. IX, *P. G.,* t. LXVIII, col. 80, une décision analogue du concile de Nicée. Le pape Nicolas Ier, frappant les archevêques Thietgaud de Trèves et Gunther de Cologne, qui s'étaient gravement compromis dans la question du divorce du roi Lothaire, déclare pareillement, qu'ils sont *ab officio sacerdotali excommunicati atque a regimine episcopatus alienati.* Il ne fait guère d'ailleurs que répéter la sentence du concile de Latran de 863 qui avait décidé que les coupables devaient *ab omni sacerdotii officiio permanere penitus alienos... omni episcopali exutos regimine consistere.* Hardouin, *Concilia,* t. V, col. 573.

Les prêtres déposés subissaient la même humiliation. Toutefois comme ils n'ont pas, en vertu de leur ordination, de juridiction proprement dite, ils étaient seulement privés de leur pouvoir d'ordre. Le concile d'Ancyre de 314, ayant à juger certains prêtres qui, pendant la persécution, avaient sacrifié aux idoles, leur interdit « d'offrir le sacrifice, de prêcher, d'exercer aucune fonction sacerdotale. » Can. 1, Hardouin, *Concilia,* t. I, col. 271. Saint Basile donne une décision semblable à propos d'un prêtre dont la faute lui paraissait comporter des circonstances atténuantes. Il conservera son siège, mais sera privé de toutes ses fonctions, ce qu'il explique ainsi : « Il ne pourra ni publiquement ni en particulier donner la bénédiction, ni administrer aux autres le corps du Christ, ni remplir aucune fonction liturgique, μήτε τι ἄλλο λειτουργείτω. » *Epist. ad Amphilochium,* can. 27, *P. G.,* t. XXXII, col. 724; Hardouin, *Concilia,* t. III, col. 1669 sq. Dans certains documents, par exemple, dans le canon 2e du concile de Tours de 461, la seule peine formellement infligée au prêtre coupable regarde la messe, *sacrificium Deo offerre non præsumat.* Hardouin, *Concilia,* t. II, col. 794. Mais si cet office est particulièrement désigné, c'est parce qu'il forme la principale fonction sacerdotale; en réalité l'interdiction s'étendait à toutes les autres. Lorsqu'on avait l'intention de limiter l'interdit, on avait soin de le dire en termes exprès. Cf. concile de Néocésarée, de 314, can. 9, Hardouin, *Concilia,* t. I, col. 283.

Au-dessous des évêques et des prêtres, la peine de la déposition pouvait être appliquée aux diacres et aux clercs inférieurs. Les diacres perdaient le droit de servir à l'autel et les clercs inférieurs devaient cesser absolument leurs fonctions. Concile d'Ancyre de 314, can. 2, Hardouin, *Concilia,* t. I, col. 271; S. Basile,

Epist. ad Amphiloch., can. 69, *P. G.*, t. XXXII, col. 801.

Certains honneurs extérieurs étaient attachés à la cléricature. La déposition en entraînait nécessairement la perte. On sait par exemple que l'évêque, les prêtres et les autres clercs occupaient une place réservée dans le sanctuaire; ils étaient séparés du gros des fidèles par des *cancelli*. Une fois déposés, les clercs ne siégeaient plus, sauf exception, avec leurs collègues. Saint Basile signale précisément une exception de ce genre, quand il maintient, comme nous l'avons vu, à un prêtre déposé le droit de siéger encore dans le sanctuaire : καθέδρας μὲν μετέχειν. *Epist. ad Amphiloch.*, can. 27, col. 724. Et cette exception confirme la règle. Cf. Kober, *Die Deposition und Degradation*, p. 9-16.

La perte des revenus ou bénéfices était une autre conséquence de la déposition. A l'origine les biens ecclésiastiques étaient en commun et les clercs vivaient de l'autel. Ils en avaient le droit, dit saint Paul. I Cor., IX, 13. Les papes Simplicius (468-483) et Gélase (492-496) décidèrent que sur les quatre parts dont se composaient les revenus de l'église et les oblations des fidèles, l'une (la première) serait réservée à l'évêque et la quatrième distribuée aux autres membres du clergé *pro singulorum meritis*, dit Simplicius, *Epist.*, III, *ad Florentium*, Hardouin, *Concilia*, t. II, col. 804; *pro officiorum suorum sedulitate*, écrit Gélase. *Epist. ad clerum, ordinem et plebem Brundisii, ibid.*, t. II, col. 930. Mais les clercs déposés n'avaient plus de titre à alléguer pour vivre de l'autel. Aussi les privait-on de la part des oblations à laquelle ils avaient eu droit jusque-là. Une lettre de saint Cyprien, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, t. IV, col. 302, qui a trait aux sous-diacres Philomène et Fortunat et à l'acolyte Favorinus, témoigne de cet usage. On prive les clercs de la distribution mensuelle des oblations avant même que leur cause soit jugée, *non quasi a ministerio ecclesiastico privati esse videantur, sed ut integris omnibus ad nostram præsentiam differantur*. Cette mesure préventive montre bien que, si les clercs étaient reconnus coupables, et déposés, ils perdaient du même coup leur droit aux oblations. La déposition de Paul de Samosate, évêque d'Antioche, eut pareillement pour effet son expulsion de la maison épiscopale. Le concile qui l'excommunia en 269 lui avait donné un successeur. Mais Paul refusait de quitter sa demeure. Cette maison était, pourtant, bien d'église; elle revenait de droit au titulaire légitime. L'affaire fut portée au tribunal de l'empereur Aurélien, qui décida en faveur de l'évêque en communion avec le saint-siège, c'est-à-dire de l'évêque nouveau. Paul de Samosate dut déguerpir. Le concile d'Orléans de 538, ayant à juger des clercs insoumis, demande qu'ils soient rayés de la liste des clercs « canoniques » et qu'ils ne reçoivent plus *ex rebus ecclesiasticis cum canonicis stipendia aut munera ulla*. Can. 11, Hardouin, *Concilia*, t. II, col. 1425; édit. des *Monumenta Germaniæ historica*, p. 77.

Les clercs déposés étaient donc réduits à gagner désormais leur vie par le travail, par un métier ou par le commerce. Toutefois, exceptionnellement, en cas de maladie, de vieillesse, par humanité ou par crainte de scandale, l'Église continuait de les sustenter. L'évêque Domnus d'Antioche ayant été déposé, son successeur Maxime demanda généreusement aux Pères du concile de Chalcédoine d'avoir pitié de lui et de lui accorder quelques subsides : *Deprecor magnificentissimos et gloriosissimos judices et sanctam hanc et universalem synodum ut* HUMANITATEM EXERCERE *in Dominum qui fuit Antiochiæ episcopus, dignemini et statuere* EI CERTOS SUMPTUS DE ECCLESIA, *quæ sub me est.* Hardouin, *Concilia*, t. II, col. 543. C'est aussi par un sentiment d'humanité que le pape Grégoire le Grand accorde à l'évêque de Lipari, Agathon, qu'il avait déposé, une petite rente, tirée des biens de l'église : *nam nimis est impium*, ajoute-t-il, *SI ALIMONIORUM NECESSITATI post vindictam subjaceat. Epist.*, l. III, epist. LV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 650. Cf. l. V, epist. LII, col. 781. Grégoire VII prenait la même mesure à l'égard d'un clerc homicide qu'il avait mis hors des cadres du clergé. « Il faut pourvoir à ses besoins, dit-il, s'il montre des dignes fruits de pénitence; la religion doit veiller à ce qu'il ne manque pas de ressources, » *ne stipendiis ecclesiasticis careat*. Hardouin, *Concilia*, t. VI, col. 1223. Ces mesures d'indulgence étaient fréquentes sans doute, mais elles n'en étaient pas moins exceptionnelles. En principe, les évêques, les prêtres, les simples clercs déposés, n'avaient plus aucune part à la distribution des oblations et des biens ecclésiastiques.

Leurs droits étaient dévolus à leurs successeurs. A peine, en effet, un évêque était déposé que ses collègues se chargeaient de remplir le siège vacant. Le concile de Sardique, de 343, réglementa cet usage; il décida, can. 4, que lorsqu'un synode provincial aurait dépossédé un évêque, on ne devrait pas procéder à l'élection de son successeur avant que l'évêque de Rome eût approuvé la décision synodale. Hardouin, *Concilia*, t. I, col. 639. Saint Athanase en appelle à ce canon, lorsque ses ennemis, non contents de l'expulser, mirent Grégoire le Cappadocien à sa place sur le siège d'Alexandrie. Hefele, *Conciliengeschichte*, t. I, p. 495-497; trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 694-697. Et lorsqu'en 853 le synode de Soissons eût donné Hincmar pour successeur à l'archevêque Ebbon, sur le siège de Reims, la question se posa de savoir si l'élection était canoniquement valide, parce qu'elle avait été faite malgré l'appel à Rome qu'Ebbon avait interjeté : *Interea ordinatur episcopus in cathedra viventis, quamvis ne unquam* POST APPELLATIONEM ROMANI PONTIFICIS *hoc fiat sacri canones evidenter vetare noscuntur. Libellus proclamationis Rothadii ad Nicolaum papam*, dans Hardouin, *Concilia*, t. V, col. 582. Mais il est clair que cet appel était simplement suspensif. En fait, quand Rome avait parlé, l'évêque déposé était légitimement remplacé.

Et il avait perdu son siège sans espoir de retour. Il devenait même radicalement incapable d'obtenir une autre fonction ou un autre bénéfice ecclésiastique. Le bruit se répandit en Afrique qu'un évêque déposé avait été rétabli sur son siège par le pape Corneille. Ce fut un scandale. On s'adressa à saint Cyprien qui communiquait facilement avec Rome pour savoir ce qu'il en était. L'évêque de Carthage put répondre que la rumeur qui agitait les esprits n'avait aucun fondement et que Trophime, privé des honneurs du sacerdoce, était tout simplement admis à la communion laïque. *Sic admissus est Trophimus* UT LAICUS COMMUNICET, NON, *secundum quod ad te malignorum litteræ pertulerunt,* QUASI LOCUM SACERDOTIS USURPET. *Epist.*, LII, *ad Antonianum, P. L.*, t. III, col. 778. L'émotion publique ne s'expliquerait pas si, d'après les canons ou la coutume, la déposition n'avait pas été irrévocable. Aussi c'est en vain que les évêques Basilide et Martial qui avaient été frappés de cette peine pour des crimes avérés espéraient pouvoir reprendre leurs fonctions, *frustra tales episcopatum sibi usurpare conantur;* la sentence qui les atteignait les privait pour jamais *ab ordinatione cleri atque sacerdotali honore*. C'est encore saint Cyprien qui le déclare. *Epist.*, LXVIII, n. 6, *P. L.*, t. III, col. 1031. Il qualifie de « fureur » et de « démence » la tentative que faisait un autre évêque déposé pour reprendre son siège et exercer les fonctions sacerdotales. *Epist.*, LXIV, *ad Epictetum et plebem Assuritanorum de Fortunatio quondam eorum episcopo*. Le pape Sirice écrit pareillement à Himère que les évêques coupables qui ont été frappés par le siège apostolique ne peuvent

songer à célébrer dorénavant les saints mystères : *nec unquam posse veneranda attrectare mysteria. Ad Himerium,* c. VII, *P. L.,* t. XIII, col. 114. La déposition de Contumeliosus, évêque de Riez, en 533, amena le pape Jean II et saint Césaire d'Arles à faire une déclaration semblable. De tels misérables méritent, disent-ils, qu'on leur applique la sévérité des canons et qu'on leur ferme tout espoir de rentrer dans leur dignité : *Ideo justum est, ut cum eis secundum omnium canonum statuta redeundi ad honorem aditus clauditur,* etc. Voir le document : *Ecce manifestissime constat,* dans Hardouin, *Concilia,* t. II, col. 1156. « Ce serait énerver la vigueur de la discipline, dit saint Grégoire le Grand, que de laisser les coupables nourrir l'espoir de remonter plus tard à leur rang. » *Si lapsis ad suum ordinem revertendi licentia concedatur, vigor canonicæ procul dubio frangitur disciplinæ, dum per reversionis spem pravæ actionis desideria quisque concipere non formidat. Epist.,* l. V, epist. IV, *P. L.,* t. LXXVII, col. 725. Cf. S. Augustin, *Epist.,* CLXXXV, n. 45, *P. L.,* t. XXXIII, col. 812. Voir d'autres textes non moins concluants dans Kober, *Die Deposition und Degradation,* p. 29-33.

La sévérité de cette discipline était justifiée par l'intérêt des âmes. Mais cet intérêt pouvait quelquefois justifier l'indulgence. L'Église alors se relâchait de ses rigueurs. Dans les crises de schisme ou d'hérésie il y avait souvent avantage à réintégrer dans leurs fonctions les évêques ou les prêtres déchus. Les ouailles qui s'étaient à leur suite séparées de l'Église, rentraient aussi à leur suite au bercail. En voyant des populations entières assises à l'ombre de la mort, *populorum strages jacent,* la sagesse demandait qu'on ouvrît les bras à qui pouvait les sauver, *detrahendum est aliquid severitati.* C'est ce que recommande saint Augustin, à propos des donatistes. *Epist.,* CLXXXV, n. 45, *P. L.,* t. XXXIII, col. 812. Le pape Corneille avait déjà pris les mêmes mesures de miséricorde vis-à-vis des évêques et des prêtres compromis dans le schisme novatien, et la raison qu'il en donne est toujours l'intérêt de l'unité : *Credimus aulem fore, quinnimo pro certo jam confidimus, cæteros quoque qui in hoc errore sunt constituti, in Ecclesiam brevi reversuros, cum auctores suos viderint nobiscum agere. Epist.,* XLVI, *ad Cyprianum, P. L.,* t. III, col. 720. Pour plus de détails, cf. Kober, *Die Deposition und Degradation,* p. 35-38. Mais il demeure bien entendu que cet adoucissement de la discipline est commandé par les circonstances, et que l'avantage cessant, la sévérité, c'est-à-dire la règle, reprend ses droits. *Ergo quod necessitas pro remedio invenit, cessante necessitate, debet utique cessare pariter quod urgebat.* S. Innocent Ier, *Epist.,* XVII, *ad episcop. Macedoniæ,* c. V, *P. L.,* t. XX, col. 532.

Le clerc déposé cessait donc régulièrement de faire partie du clergé. Trois signes extérieurs marquaient cette séparation.

Et d'abord, il était rayé de la liste des clercs. On sait que chaque église tenait un registre des membres de la hiérarchie : les Grecs l'appelaient κανών, concile de Nicée, can. 16, 17, 19, Hardouin, *Concilia,* t. I, col. 329; ἅγιος κανών, concile d'Antioche, en 341, can. 1, *ibid.,* col. 593; κατάλογος ἱερατικός, κατάλογος τῶν κληρικῶν, *Canons apost.,* can. 51, 15, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 141, 68; *matricula,* concile d'Agde, can. 2, Hardouin, t. II, col. 998; *tabula clericorum,* S. Augustin, *Serm.,* CCCLVI, *De diversis, P. L.,* t. XXXIX, col. 1560, etc. De là le nom de *canonici,* que portaient généralement les clercs dans l'antiquité. Mais, en vertu de la déposition, le prêtre ou le diacre devenait ἀλλότριος τοῦ κανόνος. Concile de Nicée, can. 17. *Delebo eum de tabula clericorum,* écrit saint Augustin. *Serm.,* CCCLVI, *De diversis,* col. 1580. Cf. Kober, *op. cit.,* p. 39-40.

Du même coup, il cessait de participer à la κοινωνία ἐκκλησιαστική, à la *communio ecclesiastica,* à la *communio clericalis,* comme parlent le concile d'Éphèse, Hardouin, *Concilia,* t. I, col. 1499; le pape Gélase, *Epist. ad episcop. Dardaniæ,* dans Hardouin, t. II, col. 911; Nicolas Ier, *Epist. ad episcop. synodi Suessionensis., ibid.,* t. V, col. 639. D'ordinaire, les évêques et les prêtres qui voyageaient emportaient avec eux des lettres de communion, *litteræ commendatitiæ,* cf. Kober, *op. cit.,* p. 61-64, en vertu desquelles ils siégeaient dans le *presbyterium* avec leurs collègues et à leur rang partout où ils se présentaient. Une fois déposés, ces avantages leur étaient nécessairement retirés. On les considérait comme « excommuniés ». Concile de Nicée, can. 16, dans Hardouin, t. I, col. 329. Ce mot fut quelquefois employé pour signifier simplement la privation de la *communio clericalis.* C'est le sens par exemple de la lettre de saint Cyprien : *A communione nostra arceatur. Epist.,* XXVIII, *ad presbyteros et diaconos, P. L.,* t. IV, col. 301. Sur tout cela, cf. Kober, *op. cit.,* p. 41-48.

Au concile de Gaza de 541, après avoir rejeté de leur sein le patriarche Paul d'Alexandrie, les évêques, ses collègues, lui ôtèrent le pallium. Liberatus, *Breviarium,* c. XXIII, dans Galland, *Bibliotheca,* t. XII, p. 158. C'était, en effet, la règle que les évêques déposés fussent dépouillés des insignes de leur dignité. Cf. le IVe concile de Tolède, de 633, can. 28, dans Hardouin, t. III, col. 586. En fait, lorsque saint Léger d'Autun fut, sur de faux soupçons ou plutôt par suite d'abominables calomnies, précipité de son siège, au synode de 685, ses juges exprimèrent symboliquement leur sentence de condamnation en lui arrachant sa tunique. Hardouin, t. III, col. 1757. Dans la déposition d'Ignace de Constantinople, même cérémonial; on lui enleva son étole et tous ses ornements pontificaux. Nicétas, *Vita Ignatii,* dans Hardouin, t. V, col. 967. On s'est étonné que le pape Innocent II, placé en présence de son adversaire l'antipape Pierre de Léon, lui ait violemment ôté des mains « le bâton pastoral, » l'ait dépouillé du « pallium et de l'anneau pontifical. » *Chronique de Morigny,* dans Hardouin, t. VI *b,* col. 1214. La violence mise à part, le procédé était canonique. La même discipline s'appliquait aux membres les plus élevés de la hiérarchie aussi bien qu'aux moindres. Au concile de Nimes de 886, on dégrada deux évêques indignes, « en déchirant leurs vêtements épiscopaux, en brisant leurs crosses sur leurs têtes et en leur arrachant des doigts leurs anneaux. » Hardouin, t. VI, col. 398. Inutile de multiplier les exemples. Le concile de Limoges de 1031 formule ainsi la règle à suivre dans le cas de déposition d'un prêtre : *Quando episcopus presbyterum deposuerit, sic agat : jubeat eum prius indui omnibus sacerdotalibus indumentis, deinde manu sua auferat ei manipulum, deinde casulam, deinde mediam stolam de collo reflectat ei inter scapulas sub latere dextro; et depositus est a presbyteratu in diaconatum.* Hardouin, t. VI, col. 884; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* l. III, c. II, 19, Anvers, 1736, t. II, p. 888. Ce procédé de dégradation semble avoir été emprunté à la dégradation militaire. Et on s'en étonnera d'autant moins que les papes avaient coutume de considérer le clergé comme une véritable « milice », *militia sacra,* dit Sirice à Himère, c. X, *P. L.,* t. XIII, col. 1143; *militia clericalis,* reprend Gélase. *Epist.,* III, *ad episcop. per Picenum; Epist.,* V, *ad episcop. Lucaniæ,* dans Hardouin, t. II, col. 892, 898, etc. Cf. Kober, *op. cit.,* p. 53-54. Ainsi dépouillé de ses insignes, le clerc ne pouvait plus évidemment prétendre à l'honneur de faire partie du clergé.

Quel était donc son sort et quels rapports pouvait-il encore conserver avec la communauté chrétienne? Les sentences de déposition, telles qu'elles nous sont parvenues dans les documents, portent ordinairement :

ut laicus communicet, S. Cyprien, *Epist.,* LXVIII, n. 6, *P. L.,* t. III, col. 1030; *inter laicos communionem accipiat,* S. Grégoire le Grand, *Epist.,* l. V, epist. III, VII, *P. L.,* t. LXXVII, col. 724, 729; *laica tantum tribuatur ei communio,* S. Innocent Ier, *Epist.,* XVII, *ad episcop. Macedon.,* c. IV, *P. L.,* t. XX, col. 531 ; *laicam tantummodo communionem accipiat,* concile d'Agde, can. 50, dans Hardouin, t. II, col. 1003; *laicæ (sit) communione contentus,* IIIe concile d'Orléans de 538, can. 2, 19, dans Hardouin, t. II, col. 1423; ὡς λαϊκὸς κοινωνείτω, ὡς λαϊκὸς δεχθήτω, *Canons apostol.,* 15, 62, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 68, 160; cf. concile de Sardique, can. 19, dans Hardouin, t. I, col. 651, etc. Cf. Kober, *op. cit.,* p. 56. Bellarmin a pensé que cette communion, à la manière des laïques, signifiait la communion sous une seule espèce. *De eucharistia,* l. IV, c. XXIV. Mais à l'origine, les fidèles communiaient habituellement sous les deux espèces. Il faut donc prendre à la lettre les expressions : *inter laicos communionem accipiat.* Saint Basile ne laisse place sur ce point à aucun doute, quand il dit : εἰς τὸν τῶν λαϊκῶν ἀπωσθεὶς τόπον τῆς κοινωνίας οὐκ εἰρχθήσεται. *Epist. ad Amphilochium,* can. 3, *P. G.,* t. XXXII, col. 672. Pour comprendre ce langage il suffit de se rappeler que les clercs recevaient la communion dans le sanctuaire et les laïques en dehors des *cancelli : eo videlicet ordine ut sacerdos et levitæ* ANTE ALTARE *communicent,* IN CHORO *clerus,* EXTRA CHORUM *populus,* comme parle le concile de Tolède de 833, can. 18, dans Hardouin, *Concilia,* t. III, col. 584. Cf. concile de Laodicée, can. 19, *ibid.,* t. I, col. 785; concile *in Trullo,* can. 69, *ibid.,* t. III, col. 1688; concile de Braga, en 561, can. 13, *ibid.,* col. 351. Parfois sans doute, l'excommunication accompagnait la déposition et alors la communion même laïque était interdite au coupable. C'est le cas de cet Évariste dont parle saint Cyprien dans son *Epist.,* XLIX, *P. L.,* t. IV, col. 342, et dont il dit : *De episcopo jam nec laicum remansisse.* Mais la simple dégradation faisait seulement descendre l'évêque ou le prêtre au rang des laïques : même déposé, il pouvait participer aux biens spirituels de l'Église, assister à la messe, faire ses oblations et recevoir les sacrements.

Toutefois, si grande était la dignité sacerdotale, et si graves, par conséquent, pouvaient être les fautes des évêques et des prêtres, qu'une simple déposition ne paraissait pas toujours être une punition suffisante. Les coupables étaient alors frustrés même de la communion laïque et mis au rang des pénitents publics. On sait quelle était la rigueur de cette exomologèse. Tertullien l'a décrite dans son *De pœnitentia,* c. IX, *P. L.,* t. I, col. 1243. Saint Cyprien, dans sa lettre LIX à l'évêque Fidus, témoigne qu'un prêtre déposé, du nom de Victor, y fut assujetti. La *pœnitentia plena,* le *legitimum et plenum tempus satisfactionis,* dont il parle, ne saurait être autre chose que la pénitence publique. *P. L.,* t. IV, col. 359. Cf. Kober, *op. cit.,* p. 66. Eusèbe en fournit un autre exemple, quand il raconte que le pape Corneille, touché du repentir de l'un des évêques consécrateurs de Novatien, repentir marqué par l'exomologèse qu'il avait faite de sa faute, ἐξομολογούμενος τὸ ἑαυτοῦ ἁμάρτημα, admet le coupable à la communion laïque. *H. E.,* l. VI, c. XLIII, *P. G.,* t. XX, col. 620.

Cette discipline ne demeura pas longtemps en vigueur, et peut-être ne fut-elle pas reçue par toute l'Église. Ce qui est sûr, c'est que le pape Sirice déclare dans son épître à Himère que les clercs ne sont pas soumis à la pénitence publique, *sicut pœnitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum,* c. XIV, *P. L.,* t. XIII, col. 1145. Cf. le concile de Carthage de 401, can. 11, dans Hardouin, t. I, col. 988; dans Gratien, dist. L, c. 65. Et saint Léon le Grand, au milieu du Ve siècle, prétend que cette règle est d'origine apostolique : *Alienum est a consuetudine ecclesiastica, utque in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerunt consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem* REMEDIUM *accipiant* PÆNITENDI (pénitence publique), *quod sine dubio* EX APOSTOLICA TRADITIONE *descendit. Epist.,* CLXVIII, c. II, dans Gratien, *Decretum,* dist. L, c. 67. La tradition qu'invoque le pontife est loin d'être certaine. Son témoignage prouve du moins que la pratique du Ve siècle remonte assez haut dans l'Église romaine. En Gaule, il semble qu'on ait tâtonné vers cette époque sur les mesures à prendre. Le concile d'Orange de 441 et celui d'Arles de 452 décident que les clercs qui désireront subir la pénitence publique pourront y être soumis : *Pœnitentiam desiderantibus clericis non negandam.* Concile d'Orange, can. 44; concile d'Arles, can. 29, dans Hardouin, t. I, col. 1784; t. II, col. 775. Il y a ici une hésitation entre l'ancienne discipline et la discipline nouvelle. C'est pourquoi Rusticus de Narbonne s'adresse à saint Léon pour savoir quelle ligne de conduite on suivait à Rome. Nous venons de voir quelle réponse lui fut faite : au lieu de la pénitence publique, le pape recommande la pénitence privée : *Hujusmodi lapsis ad promerendam misericordiam Dei* PRIVATA EST EXPETENDA SECESSIO, *ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa. Epist.,* CLXVII, c. II, *P. L.,* t. LIV, col. 1203. La leçon ne fut pas perdue. Le concile d'Agde de 506, qui avait à désigner la punition qu'on devait infliger aux évêques, prêtres et diacres gravement coupables, ne parle plus de pénitence publique. Can. 50, dans Hardouin, t. II, col. 1003, et dans Gratien, dist. L, c. 7. Cf. concile d'Épaone de 517, can. 22, dans Hardouin, *ibid.,* col. 1049.

Abandonnés à eux-mêmes, les clercs déposés perdaient tous les privilèges que, depuis Constantin, les empereurs avaient accordés au clergé. L'État reprenait ses droits sur eux. En 408, l'empereur Honorius décide qu'une fois privés de leurs fonctions, ils auront à remplir les devoirs qui incombent à tout citoyen : *continuo ubi eum curia vindicet.* Code Théodosien, l. XXXIX, *De episcop.,* XVI, 2. On sait combien étaient alors onéreuses les fonctions des *curiales.* Tous les gens aisés essayaient de s'y dérober. Justinien ordonne que, dans les cités auxquelles appartiennent les clercs déposés, *ipsos statim et confestim civitatis illius ex qua sunt, fieri curiales, nisi vehementer curialibus abundet civitas.* Code théod., *De episcop.,* l. I, tit. III, 53. Cf. *Novellæ,* CXXIII, c. 14. Voir Kober, *op. cit.,* p. 79-90.

Mais ces cas durent être exceptionnels. Il était rare que l'Église livrât à eux-mêmes et à la vie publique les clercs qu'elle avait déposés. La *secessio* dont parle saint Léon ne fut pas longtemps une pénitence privée, à la discrétion du coupable. Pour certains crimes la réclusion dans un monastère était exigée : *Si episcopus, presbyter aut diaconus capitale crimen commiserit, aut chartam falsaverit aut testimonium falsum dixerit,* dit le concile d'Agde de 506, *ab officii honore depositus* IN MONASTERIO RETRUDATUR *et ibi, quamdiu vixerit, laicam tantummodo communionem accipiat.* Can. 50, dans Hardouin, t. II, col. 1003, dans Gratien, dist. L, c. 7. Cf. concile d'Épaone de 517, can. 22, Hardouin, t. II, col. 1049. Ce que le concile d'Agde décida pour falsification de chartes, faux témoignage, ou *crimen capitale,* le concile d'Orléans de 538 le fit spécialement pour l'adultère commis par des clercs dans les ordres majeurs : *De adulteriis honoratorum clericorum... in monasterio toto vitæ suæ tempore retrudatur,* can. 7, Hardouin, t. II, col. 1425; Gratien, dist. LXXXI, c. 10. Cette réclusion était déjà d'un usage courant, si l'on en croit le protocole du concile de Marseille tenu vers cette époque. Hefele, *Conciliengeschichte,* t. II, p. 730. Cf. Hardouin, t. II, col. 1153 sq. Cependant, par une lettre du pape Agapet Ier, *Epist.*

ad Cæsarem Arelat., nous apprenons que le choix pouvait être donné entre la pénitence proprement privée et la réclusion claustrale, *privatam magis potuit secundum canones expetere secessionem, quam severitatem religionis excipere.* Hardouin, t. II, col. 1180. Mais insensiblement la discipline la plus rigoureuse prévalut et nous savons par nombre de lettres de saint Grégoire le Grand, l. I, epist. XVIII; l. III, epist. XXVII; l. XII, epist. XXXI; l. XIII, epist. XLV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 463, 624, 1241, 1294, que la *detrusio in arctum monasterium* était toujours une conséquence de la déposition. Cette règle était générale au IXe siècle; le concile de Châlon-sur-Saône de 813, can. 40, dans Hardouin, t. IV, col. 1038; dans Gratien, dist. LXXXI, c. 8, et celui de Rome de 853, can. 14, dans Hardouin, t. V, col. 66; dans Gratien, dist. LXXXI, c. 7, en témoignent. Le pape Innocent III la confirma en décidant que si un clerc accusé de faute grave ne pouvait pas se justifier, il fallait l'enfermer dans un cloître pour y faire pénitence : *Quod si forsan in purgatione defecerit, eum... ab officio et beneficio depositum ad agendam pœnitentiam* IN ARCTUM MONASTERIUM DETRUDERE *non omittas.* Décrétales, l. V, tit. XXXIV, *De purgat. canon.*, c. 10. Cf. l. V, tit. XXXVIII, *De pœnit. et remission.*, c. 10. Sur le sort et les obligations des clercs ainsi cloîtrés, cf. Kober, *op. cit.*, p. 75-78.

Assimilé au moine, le clerc déposé recevait la communion comme les simples fidèles : *depositus ab officio, communione concessa in monasterio toto vitæ suæ tempore retrudatur,* disait le concile d'Orléans de 538, can. 7. Hardouin, t. II, col. 1425. Cette dégradation avait donc pour effet de le ramener à un état où rien ne le distinguait plus des laïques. Elle était si entière qu'on s'est demandé si elle ne lui ôtait pas le caractère sacré que le sacrement de l'ordre lui avait donné. Morin, *De ordinatione,* part. III, exerc. I, c. I; van Espen, *Jus ecclesiast.*, part. II, tit. I, c. I, n. 11, et avec eux, les canonistes protestants estiment que oui. Mais il est facile de montrer que, dès l'origine, c'est-à-dire aussitôt que la question fut posée dans l'histoire, il y fut répondu négativement. Le concile de Carthage de 397, qui en appelle au concile de Capoue de 391, interdit formellement les réordinations : *non liceat fieri rebaptizationes et reordinationes,* can. 38. Hardouin, t. I, col. 964. Et les *Canons apostoliques* frappent précisément de la peine de la déposition ceux qui oseraient réordonner un évêque, un prêtre ou un diacre, can. 68, *P. L.*, t. CXXXVII, col. 173. Saint Optat déclare de son côté qu'une telle pratique est contraire à l'esprit de l'Église : *quod ab Ecclesia alienum est. De schismate donatistarum,* l. I, n. 24, *P. L.*, t. XI, col. 933. Et saint Grégoire le Grand a la prétention d'être l'organe de la tradition ecclésiastique quand il écrit à l'évêque Jean de Ravenne : *Illud autem quod dicitis, ut is, qui ordinatus est, iterum ordinetur, valde ridiculum est... Absit a fraternitate vestra sic sapere. Sicut enim baptizatus semel iterum baptizari non debet, ita qui ordinatus est semel, in eodem iterum ordine non valet consecrari. Epist.*, l. II, epist. XLVI, dans Gratien, dist. LXVIII, c. 1. Cf. concile de Tolède de 653, can. 7, dans Hardouin, t. III, col. 943. Il est donc manifeste que, dans la pensée des Pères et des docteurs de l'Église, le sacrement de l'ordre a toujours conféré aux clercs un caractère indélébile, que la déposition elle-même, la plus grave des punitions dont elle disposait, laissait absolument intact. Cf. Kober, *op. cit.*, p. 91-109.

Il ne faut pas confondre la déposition avec la suspense. La suspense est une peine temporaire, la déposition une peine à perpétuité. La première est uniquement médicinale; l'épreuve achevée, le clerc qui la subissait rentrait officiellement dans ses fonctions; la seconde, bien que médicinale encore, doit être rangée parmi les *pœnæ vindicativæ;* elle était surtout destinée à servir de leçon aux autres membres de la hiérarchie, *ut unius pœna multorum posset esse correctio,* écrit saint Grégoire le Grand. *Epist.*, l. XI, epist. LXXI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1211. Aussi ne l'appliquait-on qu'à la dernière extrémité. Elle remplaçait quelquefois la peine de suspense quand celle-ci demeurait inefficace. Ainsi le 6e des *Canons apostoliques* décrète « qu'un évêque, un prêtre ou un diacre qui, sous prétexte de perfection plus grande, quittera sa femme, sera suspens, » et il ajoute : « s'il ne revient pas à résipiscence, il sera déposé. » *P. G.*, t. XXXVII, col. 45. Le concile d'Antioche de 341 promulgue les mêmes pénalités pour les diacres et les prêtres qui auront quitté leurs paroisses; suspens d'abord, ils seront ensuite déposés sans espoir de rétablissement dans leur dignité, s'ils s'obstinent à ne pas réintégrer leur domicile. Can. 3, dans Hardouin, t. I, col. 593. Ainsi ce qui distingue proprement la déposition de la suspense, c'est la durée de la déposition qui, de sa nature, est perpétuelle. Cf. Kober, *op. cit.*, p. 110-113, et du même auteur, *Die Suspension der Kirchendiener,* p. 26.

Jusqu'ici nous n'avons eu en vue que la dégradation plénière, si je puis m'exprimer de la sorte; mais il existait aussi, dans l'antiquité, des dégradations partielles. Les membres de la hiérarchie pouvaient être condamnés, tout en perdant leur titre officiel, à n'exercer plus que des fonctions inférieures : les évêques celles de prêtres, les prêtres celles de diacres, etc. Le concile de Nicée, can. 8, dégrade certains évêques, tout en leur conservant τὴν τιμὴν τοῦ ὀνόματος. Hardouin, t. I, col. 327. Le concile d'Ancyre de 314 pose également en principe que les prêtres et les diacres qui, au temps de la persécution, ont sacrifié aux idoles, mais se sont ensuite ressaisis et sont rentrés dans l'Église, cesseront d'exercer leur ministère, mais garderont les droits inhérents à leur dignité, c'est-à-dire occuperont leurs places dans le *presbyterium* et recevront la « communion cléricale », can. 1 et 2, dans Hardouin, t. I, col. 271. Saint Basile, *Epist. can. ad Amphilochium,* c. XXVII, *P. G.*, t. XXXII, col. 723, et le concile de Saragosse de 592, can. 1, dans Hardouin, t. III, col. 533, font allusion à une discipline du même genre. Cf. le concile de Néocésarée (entre 314 et 325), can. 9, Hardouin, t. I, col. 283. Le même concile décide qu'un diacre qui, après son ordination, aura commis le péché de luxure et se repentira, ne remplira plus que les fonctions des clercs mineurs, τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω. Can. 1, Hardouin, t. I, col. 283. Cf. Gratien, caus. XV, q. VIII, c. 1, dont la traduction est fort inexacte. Le concile de Tolède de 400 ramène pareillement au rang des portiers et des lecteurs le sous-diacre coupable de bigamie successive. Can. 4, Hardouin, t. I, col. 990. Cf. concile de Tolède de 589, can. 5, Hardouin, t. III, col. 480; concile de Bourges de 1031, can. 5, *ibid.*, t. VI, col. 849. Dans le concile de Limoges de 1031, on voit le cas d'un prêtre réduit aux fonctions de diacre : *et depositus est a presbyteratum in diaconatum.* Les dégradations d'évêques au rang de prêtres offrent un intérêt particulier en ce que la discipline sur ce point eut quelque peine à se fixer. L'affaire d'Eustathe de Béryte et de Photius de Tyr au concile de Chalcédoine (IVe session) amena les légats du pape à se prononcer sur la question : « Si un évêque, dirent-ils, est coupable d'une faute qui le rende indigne d'exercer ses fonctions, on ne peut pas le rabaisser au rang de prêtre; si les motifs qui l'ont fait dégrader sont insuffisants, qu'on le rétablisse dans sa dignité épiscopale; mais *dégrader un évêque au rang de prêtre est un sacrilège,*» ἐπίσκοπον εἰς πρεσβυτέρου κατάγειν βατμὸν ἱεροσυλία ἐστίν. Act., IV, Hardouin, t. II, col. 441. Cependant le concile *in Trullo,* de 692, donne une décision contraire; il condamne l'évêque qui exercerait indûment son ministère dans un diocèse qui n'est pas le sien, à ne plus remplir que

les fonctions de prêtre : τῆς ἐπισκοπῆς παυέσθω, τὰ δὲ τοῦ πρεσβυτέρου ἐνεργείτω. Can. 20, Hardouin, t. III, col. 1669. Ces sentiments contradictoires ont amené certains critiques à penser qu'il ne s'agissait pas, dans les deux cas, d'une même peine disciplinaire. Le mot παύεσθαι, a-t-on dit, doit s'entendre de la suspense et non de la déposition. C'est une erreur; παύεσθαι est l'expression technique qui désigne la déposition dans les textes conciliaires. Cf. concile de Nicée, can. 2, Hardouin, t. I, col. 323; concile d'Ancyre, can. 2, *ibid.*, col. 271; concile de Sardique, de 343, can. 11 (14), *ibid.*, col. 647; *Canons apost.*, 14e, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 64. Sur ce point voir Kellner, *Das Buss- und Strafverfahren gegen Kleriker in den sechs ersten christlichen Jahrhunderten*, Trèves, 1863, p. 50. Il faut donc reconnaître tout simplement que la discipline ecclésiastique a pu varier sur la déposition totale ou partielle des évêques. En fait, ce fut la règle du concile *in Trullo* qui se généralisa. Le concile de Reims de 1049 ôta à l'évêque de Nantes, coupable de simonie, ses fonctions épiscopales, *condonato ei tantummodo presbyteratus officio*. Le plus piquant est de voir le pape Benoît V, après sa déposition, condamné par Léon VIII à n'exercer plus que les pouvoirs de diacre, *diaconatus eum ordinem habere permittimus*. Concile de Rome de 964, Hardouin, t. VI, col. 638. Pour plus de détails, cf. Kober, *op. cit.*, p. 113-129.

II. LA DÉPOSITION ET LA DÉGRADATION DU XIIe AU XIXe SIÈCLE. — A l'origine, la dégradation et la déposition ne sont qu'une seule et même peine. On peut s'en convaincre par certains textes conciliaires. Le concile d'Agde de 506 frappe de la « déposition » les clercs coupables d'un crime capital, de faux témoignage ou de faux. Can. 50, Hardouin, *Concil.*, t. II, col. 1003. Or, le concile d'Orléans de 538 visant les mêmes crimes leur applique la peine de la « dégradation ». Can. 8, Hardouin, t. II, col. 1425. Et cette synonymie se retrouve dans d'autres passages des mêmes conciles. Le concile d'Agde, can. 49, exige que les clercs dont la malversation en matière de biens ecclésiastiques sera établie, *ab honore* DEPOSITI, *de suo aliud tantum restituant, quantum visi sunt præsumpsisse;* le concile d'Orléans, can. 23, se sert de l'expression DEGRADENTUR, *communione concessa*. Les clercs usuriers sont pareillement frappés d'une peine que le concile d'Elvire, des environs de 300, can. 20, Hardouin, t. I, col. 252; Gratien, dist. XLVII, c. 5, appelle la « dégradation », tandis que le concile d'Arles de 452, can. 14, Hardouin, t. II, col. 774, la désigne sous le nom de « déposition ».

En réalité, jusque vers la fin du XIIe siècle, les deux expressions demeurent synonymes. C'est alors seulement qu'elles prennent un sens distinct. Le changement des rapports de l'Église et de l'État dans les questions de droit pénal amena cette distinction. Pour la comprendre, il importe de rappeler quelques principes de droit ecclésiastique.

On sait que les empereurs chrétiens avaient reconnu à l'Église le droit de juger les membres de la hiérarchie. Les clercs furent de la sorte soustraits aux tribunaux civils. Nous n'avons pas de loi de Constantin instituant cette discipline. Mais en plusieurs circonstances le grand empereur se plut à laisser ou à remettre au jugement des évêques le soin de trancher les différends qui pouvaient s'élever dans l'Église. « Il n'aurait pas osé, dit saint Augustin, juger le jugement qu'avaient porté les évêques de Rome. » *Epist.*, XLIII, n. 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 169. Constantin marquait son respect pour les décisions épiscopales en refusant de recevoir ceux qui en appelaient à son tribunal : *Sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens judicet*, disait-il. Hardouin, t. I, col. 268. Au concile de Nicée, il refusa même, si l'on en croit Rufin, d'intervenir dans un débat que les évêques soumettaient à son arbitrage : *Deus vos constituit sacerdotes*, dit-il, *et nobis a Deo dati estis dii, et conveniens non est, ut homo judicet deos. H. E.*, l. I, c. II, *P. L.*, t. XXI, col. 468.

Théodose et Justinien élargirent, par leur législation, les droits judiciaires des évêques. Il fut entendu que les fautes ecclésiastiques, les ἐκκλησιαστικὰ ἐγκλήματα ou ἁμαρτήματα, concile de Constantinople de 381, can. 6, Hardouin, t. I, col. 812; *Novellæ*, LXXXIII, c. I, seraient du ressort des tribunaux épiscopaux. Les crimes graves, cependant, ressortiraient toujours aux tribunaux civils mais le coupable devait, en ce cas, être préalablement dépouillé de la dignité sacerdotale pour être remis aux mains de l'État : *prius hunc spoliari a Deo amabili episcopo sacerdotali dignitate et ita sub legum fieri manu. Novellæ*, LXXXIII, præf., sect. II. Cf. *ibid.*, c. XXI, sect. I. L'Église ne se contenta pas de ce partage. Avec Charlemagne, elle finit par obtenir que son droit de justice sur les personnes ecclésiastiques fût illimité. *Ut clerici et ecclesiastici ordines, si culpam incurrerint, apud ecclesiasticos judicentur non apud seculares*, est-il dit dans le capitulaire de 789, can. 28, dans Pertz, *Monum. Germaniæ*, t. III, p. 60. En 794, décision analogue : *Si presbyter in criminali opere fuerit deprehensus, ad episcopum ducatur et secundum canonicam institutionem constringatur*, can. 29, *ibid.*, p. 74. On suppose même le cas où l'évêque ne pourrait rendre sentence; l'accusé ne serait pas déféré pour cela aux tribunaux civils, mais devrait comparaître devant un concile. En 803, l'empereur revient sur ce point avec insistance : *Volumus primo, ut neque abbates neque presbyteri neque diaconi neque subdiaconi neque quislibet de clero, de personis suis ad publica vel secularia judicia trahantur vel distringantur, sed a suis episcopis adjudicati justitia(m) faciant*. Can. 12, *ibid.*, p. 110.

Si cette législation offrait des avantages, elle avait aussi des inconvénients. Les crimes d'un clerc sont évidemment, en raison de sa dignité, plus graves que ceux d'un laïque. Or, à culpabilité égale, les clercs étaient souvent moins punis que les laïques. L'Église ne comprenait pas dans la nomenclature de ses pénalités la peine de mort. Tous les crimes passibles de cette peine, commis par un clerc, restaient donc, aux yeux du peuple, partiellement impunis. La réclusion dans un cloître était le seul châtiment qu'on pût appliquer au coupable : *qualiter clerici* IN LATROCINIIS VEL ALIIS MAGNIS SCELERIBUS DEPREHENSI *puniri debeant, quod a suis ordinibus* DEGRADATI DETRUDI DEBEANT IN ARCTIS MONASTERIIS *ad pœnitentiam peragendam*. Décrétales, l. V, tit. XXXVII, *De pœnis*, c. 6.

Cette législation émut le pouvoir civil vers la fin du XIIe siècle. Richard d'Angleterre, Henri II, Philippe Auguste, Frédéric II, exercèrent une pression sur l'Église, essayant de soustraire à sa juridiction les fautes graves commises par les clercs. Les papes résistèrent, cf. *Epist. Alexandri III ad Thomam Cantuar.*, dans Hardouin, t. VI*b*, col. 1383 : *Clerici maxime in criminalibus in nullo casu possunt ab alio, quam ab ecclesiastico judice condemnari, etiamsi consuetudo regia habeat, ut fures a judicibus secularibus judicentur.*

Cependant Lucius III avait ouvert la porte à une discipline nouvelle, lorqu'en 1184 il décidait que les clercs coupables du crime d'hérésie, seraient dépouillés de leurs prérogatives pour être livrés au bras séculier. *Si clericus est... totius ecclesiastici ordinis prærogativa nudetur, et sic omni officio et beneficio spoliatus ecclesiastico* SECULARI RELINQUATUR ARBITRIO POTESTATIS, *animadversione debita puniendus*. Décrétales, l. V, *De hæret.*, tit. VII, c. 9. Quelques années après, le pape Célestin donne une consultation d'une portée semblable au sujet des clercs inculpés de vol, d'homicide, de parjure ou de tout autre crime de même nature. Si le clerc

est coupable, il sera déposé par le juge ecclésiastique, et s'il ne revient à résipiscence, la *déposition* pourra être suivie d'autres peines, l'*excommunication* et l'*anathème*. Enfin, *si in profundum malorum veniens contempserit, cum Ecclesia non habeat ultra quid faciat et ne possit esse ultra perditio plurimorum,* PER SECULAREM COMPRIMENDUS EST POTESTATEM *ita quod ei deputetur exsilium vel alia legitima pœna inferatur.* Décrétales, l. II, *De jud.*, tit. I, c. 10. On voit ici s'établir une distinction entre la déposition et les conséquences diverses qu'elle peut avoir. La déposition est une peine inférieure à l'excommunication et à l'anathème ; elle ne prive pas celui à qui on l'applique du *privilegium fori*. Il faut qu'il soit *totius ecclesiastici ordinis prærogotiva nudatus et sic omni officio et beneficio spoliatus ecclesiastico,* avant d'être livré comme un laïque à l'autorité civile. Celle-ci alors use de son droit et se prononce, comme elle fait pour tous les citoyens, sur la peine que mérite le coupable : *secularis relinquatur arbitrio potestatis,* dit Lucius III.

La distinction entre la déposition et l'acte qui prépare la tradition au bras séculier n'est pas encore nettement déterminée. Innocent III va la marquer davantage. Il décide que les *clerici qui falsarii fuerint deprehensi,* OMNIBUS OFFICIIS ET BENEFICIIS PERPETUO SINT PRIVATI, *ita quod qui per se falsitatis vitium exercuerint, postquam per ecclesiasticum judicem* FUERINT DEGRADATI, *seculari potestati* TRADANTUR, *secundum consuetudines legitimas puniendi.* Décrétales, l. V, *De crimine falsit.*, tit. XX, c. 7.

D'après ce texte, il semble que tous ceux qui auront participé à la falsification des écrits apostoliques seront « déposés », *omnibus officiis et beneficiis privati,* et les falsificateurs proprement dits, *qui per se falsitatis vitium excercuerint,* seront « dégradés » pour *être livrés* au pouvoir séculier. Les mots « déposition » et « dégradation » auront désormais un sens distinct. Aussi bien, Innocent III fut appelé à s'expliquer lui-même sur la dégradation proprement dite ; pour qu'elle obtînt tous ses effets légaux, il décida qu'elle serait formulée par les juges ecclésiastiques en présence des juges civils : *ejus est* DEGRADATIO *celebranda,* SECULARI POTESTATE PRÆSENTE, AC PRONUNTIANDUM EST EIDEM, CUM FUERIT CELEBRATA, UT IN SUUM FORUM RECIPIAT DEGRADATUM, *et sic intelligitur tradi curiæ seculari.* Le pontife ajoute que l'Église devra prier le pouvoir séculier d'épargner au coupable la peine de mort : *pro quo tamen debet Ecclesia efficaciter intercedere, ut citra mortis periculum circa eum sententia moderetur.* Décrétales, l. V, tit. XL, *De verborum signif.*, c. 27, 40.

Cette procédure de la « dégradation », si différente de a « déposition », parut encore un peu obscure à quelques-uns, et l'évêque de Béziers s'adressa au pape Boniface VIII pour avoir des éclaircissements. Celui-ci distingue entre la « dégradation verbale » et la « dégradation réelle », *degradatio actualis.* La *dégradation verbale* est accomplie par l'ordinaire, assisté d'un nombre d'évêques requis par les canons. S'il s'agit, au contraire, de la *dégradation réelle,* il faut procéder comme on fait pour la dégradation des soldats, que l'on dépouille de leurs insignes militaires. Le clerc à dégrader est donc revêtu des ornements qu'il reçut au jour de son ordination, y compris le vêtement auquel lui donne droit la tonsure et il se présente ainsi devant l'évêque. Celui-ci lui ôte la chasuble (si c'est un prêtre) en disant : *Auferimus tibi vestem sacerdotalem et te honore sacerdotali privamus ;* puis il ôte le reste des insignes en prononçant cette formule : *Auctoritate Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus Sancti ac nostra tibi auferimus habitum clericalem et deponimus, degradamus, spoliamus et exuimus te omni ordine, beneficio et privilegio clericali. Sexti Decret.*, l. V, *De pœnit.*, tit. IX, c. 2. Si l'on veut concilier cette Décrétale avec les décisions précédentes des souverains pontifes, il faut admettre que Boniface VIII rapproche dans sa pensée la « dégradation verbale » de l'antique « déposition » et appelle *degradatio actualis* la dégradation faite en présence des juges civils.

Les documents nous montrent ces principes en vigueur dans le procès de Jean Huss. Le concile de Constance conserve encore l'ancien langage, mais il applique la procédure nouvelle : *Joannem Huss ab ordine sacerdotali et aliis ordinibus quibus extitit insignitus* DEPONENDUM *et* DEGRADANDUM *fore declarat et decernit.* Il charge l'archevêque de Milan et quelques autres pontifes de procéder à la dégradation selon les règles du droit : *ut in præsentia hujus sanctæ synodi dictam degradationem, secundum quod ordo juris requirit, debite exequantur.* Hardouin, *Concilia*, t. VIII, col. 410 ; Van der Hardt, *Concil. Const.*, sess. XLIV, t. IV, part. VI, col. 437. Jean Huss comparut devant ses juges sans manifester le moindre regret de sa faute. On lui ôta ses insignes d'après les formules usitées, et on le déclara « dépouillé de son caractère » sacerdotal. On le condamna ensuite comme hérétique à être livré au séculier. Il fut, en effet, remis entre les mains des juges civils. Mais les juges ecclésiastiques « prièrent le seigneur roi et le tribunal séculier de ne pas mettre le coupable à mort. » C'était la formule usitée, par laquelle les clercs déclinaient la responsabilité des jugements de sang. On réclamait seulement la peine du cachot à perpétuité. Van der Hardt, *ibid.*, p. 448 sq.

Le frère mineur Jacob de Julia, qui avait usurpé le titre d'évêque, fait des ordinations nulles et falsifié des lettres apostoliques, fut l'objet d'une dégradation semblable à Utrecht. On le revêtit des habits pontificaux, qu'on lui ôta ensuite l'un après l'autre jusqu'à l'amict exclusivement. Puis on lui rasa la tête, *et pellis circa digitos, quibus corpus dominicum tractare consueverat, cum vitro ossetenus lacerabatur.* Enfin, on le revêtit d'habits séculiers, et on le livra aux juges civils, qui *eum ad cacabum dijudicarunt. Magnum Chronicum Belgicum*, dans J. Pistorius, *Germ. Script.*, t. III, p. 354.

La nouvelle discipline ecclésiastique semblait donc donner satisfaction à l'État, qui réclamait le droit de châtier les clercs criminels, au même titre que les autres citoyens. Mais en fait, cette concession de l'Église était plus apparente que réelle. Avant d'en venir à la dégradation des coupables, les évêques avaient des peines graduées, dont leur sévérité ou plutôt leur indulgence se contentait quelquefois : la simple déposition, l'excommunication et l'anathème. Décrétales, l. II, *De judic.*, tit. I, c. 10. D'autre part, la crainte de voir les clercs dégradés subir la peine de mort, que l'Église réprouvait en principe pour son propre compte, les empêchait de prendre une mesure qui pouvait avoir pour conséquence l'effusion du sang. Les dégradations réelles étaient donc rares. Et la criminalité des clercs ne diminua guère, même après l'établissement du nouveau droit pénal. L'État s'en plaignit. C'est un des cent griefs que l'Allemagne adressa à l'Église catholique au XVIe siècle. On demandait que les clercs, majeurs ou mineurs, n'eussent pas d'autres juges, d'autres châtiments que les personnes laïques : *ita quod ecclesiastici ultra laicos in paribus delictis nullam prætendere possint prærogativam immunitatemve,* etc. *Sacri Romani Imperii Principum ac Procerum gravamina centum,* dans Leplat, *Monumenta concilii Tridentini*, t. II, c. XXI.

Le concile de Trente essaya de faire droit, au moins dans une certaine mesure, à ces graves réclamations. Il ôta notamment aux clercs mineurs qui n'avaient aucun bénéfice, et le nombre en était grand, le *privilegium fori.* Mais les mesures qu'il prit, sess. XXV, c. XX, *De reform.* ; sess. XXIII, c. VI, parurent insuffisantes aux

gouvernements civils. L'État finit par ne plus attendre toujours que l'Église eût « dégradé » les clercs criminels, pour s'emparer de leur personne et les juger. Cependant un édit de Charles IX de 1571 demande encore que les coupables ne soient pas mis à mort avant d'avoir été dégradés : *nec si damnati addictique morti fuerint, ante pœnam habeant quam fuerint degradati.* Mais cette dernière marque de respect pour la discipline ecclésiastique ne fut pas longtemps observée. Les canonistes furent réduits à constater la disparition du cérémonial de la dégradation. « Les magistrats, depuis le XVIe siècle, écrit Pontas, considèrent la dégradation comme une cérémonie inutile; aussi n'est-elle plus en usage. » *Dictionnaire,* v° *Déposition,* cas 1er. Les Français, dit un autre, estiment que « les crimes pour la punition desquels la dégradation est nécessaire, dégradent eux-mêmes le coupable par leur gravité. » Gibert, *Corpus juris canonici,* t. II, *Tract. de Ecclesia,* p. 90.

L'Église après avoir vainement protesté contre la suppression de son *privilegium fori,* finit par en prendre son parti dans la pratique. Plusieurs concordats consacrèrent ce nouvel état de choses. Désormais la déposition ecclésiastique n'a plus ses effets en droit civil, pas plus que les pénalités édictées contre les clercs par les tribunaux séculiers n'ont leur effet en droit canon.

III. LA DÉPOSITION ET LA DÉGRADATION D'APRÈS LE DROIT MODERNE. — Dans les textes qui ont trait à la « déposition », on rencontre trois expressions différentes pour désigner cette peine : la simple *déposition,* la *dégradation verbale* et la *dégradation actuelle* ou *réelle.* Tous les canonistes sont d'accord sur le sens de la première et de la dernière : la déposition dépouille à perpétuité les clercs de leurs prérogatives d'ordre et de juridiction; la « dégradation réelle » leur ôte en outre le *privilegium fori* et les rend justiciables, comme les simples fidèles, des tribunaux civils. Mais les auteurs ne s'entendent pas sur la portée de la dégradation verbale; les uns l'assimilent tout simplement à la déposition; tels Fagnan, *Comment.,* ad c. 24, X, *de accusat.,* 5, 1, n. 76; Reiffenstuel, *Jus canon.,* l. V, tit. XXXVII, n. 22, 32; Ferraris, *Prompta biblioth.,* v° *Degradatio,* n. 1 sq.; Berardi, *Comment. in jus ecclesiast.,* t. II, part. II, diss. IV, c. I; Permaneder, dans *Kirchenlexikon,* vis *Degradation* et *Deposition;* Phillips, *Lehrbuch des Kirchenrechts,* p. 585; Schulte, *Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts,* p. 287. D'autres, au contraire, avec plus de vraisemblance peut-être, distinguent entre la déposition et la dégradation, quelle qu'elle soit, verbale ou réelle. Le concile de Trente semble justifier cette distinction, lorsqu'il déclare que « les personnes ecclésiastiques coupables de délits graves, *ob eorum atrocitatem a sacris ordinibus DEPONENDÆ ET CURIÆ SINT TRADENDÆ SÆCULARI,* etc. Sess. XIII, c. IV, *De reform.* Selon cette interprétation la dégradation consisterait en deux actes : la sentence par laquelle le clerc coupable serait déclaré passible de la peine de la dégradation (*dégradation verbale*), et l'application de cette sentence par la dégradation proprement dite (*dégradation réelle*). Cf. l. V, *De verborum significat.,* tit. X, c. 27; *Sexti Decret.,* l. V, *De pœnis,* tit. IX, c. 2, et ce que nous avons dit de la condamnation de Jean Huss. Voir sur tout ceci, pour plus de détails, Kober, *op. cit.,* p. 178-184.

Il y a donc lieu d'étudier séparément la *déposition,* la *dégradation verbale* et la dégradation *réelle* avec les conséquences qu'elles entraînent dans le droit moderne.

1° *La déposition.* — Dans le droit moderne comme dans l'antiquité, la déposition est la privation à perpétuité des prérogatives d'ordre et de juridiction, jointe à l'incapacité de remplir les fonctions ecclésiastiques et à la perte des bénéfices ou comme disent les juristes : *depositio a dignitate, honore, ordine, officio et beneficio. Sexti decret.,* l. V, tit. IV, *De homicid.,* c. 1, sect. II. Cf. concile de Trente, sess. XXV, c. XIV, *De reform.*

Et d'abord, le clerc déposé est privé de tous les droits que lui confère l'ordre; il ne peut plus remplir aucune fonction ecclésiastique. Cet *interdit* est *personnel* et le suit partout; il ne peut le violer sans commettre un péché grave, le sacrilège, en même temps qu'une désobéissance à l'Église. Les fidèles qui participeraient sciemment par leur présence ou autrement à cet acte coupable, par exemple en assistant à la messe d'un prêtre interdit, ou en recevant de ses mains les sacrements, se rendraient eux-mêmes coupables de péché. Toutefois aucune peine ecclésiastique ne les atteindrait; ils n'en répondraient qu'au for intérieur. Le clerc déposé, au contraire, encourrait l'excommunication. Cf. l. V, *De clerico excommunicato, deposito vel interdicto ministrante,* tit. XXVII, c. 2, 10; Gratien, caus. XI, q. III, c. 6. A vrai dire, il faudrait pour cela qu'il remplît en public, solennellement et comme clerc, la fonction interdite. Un minoré qui remplirait pendant la messe les fonctions que remplissent habituellement aujourd'hui les simples laïques ne tomberait pas sous le coup de l'excommunication. Cf. la décision de la S. C. du Concile, dans Fagnan, *Comment.* ad l. V, tit. XXVII, *De excommunicato,* etc., c. 2, n. 19, 20. La loi porte : *Si quis episcopus AUSUS FUERIT attrectare ministerium..., si quis presbyter aut alius clericus... per contemptum et superbiam aliquid de ministerio sibi interdicto agere PRÆSUMPSERIT.* D'où il suit qu'un prêtre qui administrerait le sacrement de pénitence à un malade *in articulo mortis* ou sous la pression de la force, qui par conséquent n'agirait pas *per contemptum et superbiam,* mais plutôt par crainte ou par charité, n'encourrait pas l'excommunication. En matière de pénalités, *odia restringi convenit,* dit le droit canon. *Sext. Decret.,* l. V, tit. XII, *De regulis juris,* c. 15. Du reste, certains sacrements administrés ainsi par des évêques déposés peuvent être valides. La déposition laisse en effet intact le pouvoir d'ordre; un évêque déposé peut donc conférer à d'autres le sacrement de l'ordre, sinon licitement, du moins validement.

Mais, d'autre part, comme les clercs majeurs déposés conservent le caractère indélébile que leur avait conféré le sacrement, toutes les obligations qu'ils avaient contractées en vertu de leur ordination leur incombent toujours, même après leur déposition, d'après ce principe du droit : *Nemo ex suo delicto meliorem suam conditionem facere potest,* l. CXXXIV, *Digest. de regul. jur.,* L, 17, que le droit canon a adopté sous cette forme : *ne quis videatur de sua malitia commodum reportare,* l. I, tit. II, *De judic.,* c. 6; cf. l. IV, tit. XX, c. 5. Les évêques, les prêtres, les diacres, les sous-diacres, sont donc toujours tenus à la récitation du bréviaire. Et le vœu de célibat qui est attaché à la réception des ordres majeurs, cf. concile de Trente, sess. XXIV, can. 9, *De sacramento matrimonii,* les lie pareillement toute leur vie.

Outre les fonctions d'ordre, la déposition ôte à celui qu'elle atteint son office : *depositio ab officio.* Tous les actes de juridiction qu'il oserait accomplir, une fois déposé, sont nuls et sans valeur. *Sext. Decret.,* l. III, tit. VII, *De concess. præbend.,* c. 1. Ses subordonnés sont donc désormais dispensés de lui obéir. Bien plus, ils commettraient une faute grave en continuant d'exécuter ses sentences, car ils coopéreraient ainsi à sa révolte contre l'autorité de l'Église. Et leurs actes seraient pareillement nuls. Il y a pourtant une exception à cette règle : si une affaire était engagée juridiquement par le mandataire au moment où le *mandans* est déposé, elle pourrait suivre son cours normalement, et

la décision qui la suivrait serait valide. Il en serait tout autrement si l'affaire était encore entière, *res integra,* au moment de la déposition, car, à cet instant même, toute *juridictio delegata* cesse. Le déposé conserve, nous l'avons dit, ses pouvoirs d'ordre; mais quand l'exercice de ces pouvoirs dépend d'une délégation il ne peut plus, une fois frappé, en user validement. C'est le cas pour l'administration du sacrement de pénitence. Cf. concile de Trente, sess. XIV, c. VII, *De pœnitentia.* L'absolution qu'il donnerait, en dehors du cas de nécessité absolue, serait nulle *ex defectu jurisdictionis.* Toutefois si un pénitent de pleine bonne foi s'adressait à un prêtre déposé et en recevait l'absolution, celle-ci serait valide : l'Église, en ce cas, suppléerait la juridiction qui manque au ministre du sacrement, par égard pour le pénitent. Cf. l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunic. minist.,* c. 9. Dans le sacrement de mariage, le curé n'est pas proprement ministre, il n'est que témoin qualifié, *testis spectabilis;* cependant sa présence est absolument nécessaire sous peine de nullité. Mais un curé déposé perdant toute juridiction, tout mariage contracté en sa présence serait nécessairement nul.

La déposition entraîne aussi la perte des bénéfices, *depositio a beneficio,* et ceux-ci passent de plein droit à un tiers. Gratien, caus. II, q. VI, c. 26; *Décrétales,* l. V, tit. XXXI, *De excess. prælat.,* c. 15; *Sexti Decret.,* l. V, tit. IV, *De homicid.,* c. 1. Le lien qui unissait un évêque à son église, un prêtre à sa paroisse est pourtant le plus fort que l'on puisse concevoir en droit : *cum* FORTIUS *sit spirituale vinculum, quam carnale, dubitari non potest quin omnipotens Deus* SPIRITUALE CONJUGIUM, *quod est inter episcopum et ecclesiam, suo tantum judicio reservaverit dissolvendum,* l. I, tit. III, *De translat. episcop.,* c. 2. Mais la déposition le rompt. *Divina potestate* CONJUGIUM SPIRITUALE *dissolvitur, cum per translationem,* DEPOSITIONEM... *episcopus ab ecclesia removetur. Ibid.* Elle fait l'effet de la mort ou de la *capitis deminutio,* comme parle le concile de Latran de 1215, c. VIII, dans Hardouin, *Concilia,* t. VII, col. 26; et l. V, tit. I, *De accusat.,* c. 24. Du reste, on comprend qu'un clerc déposé de son office soit privé de son bénéfice : c'est un principe de droit canon que *beneficium datur propter officium. Sext. Decret.,* l. I, tit. III, *De rescript.,* c. 15. L'office supprimé, le droit au bénéfice tombe. Et comme la déposition est, de sa nature, perpétuelle, le *titulus possessionis* que pouvait avoir le clerc déposé n'existe plus. Bien plus, en perdant ce *titulus possessionis,* il perd tout droit à n'importe quel autre; il est désormais incapable de jouir d'un bénéfice. Cf. l. III, tit. I, *De vita et honestate,* c. 13. Si donc l'Église subvient, de façon ou d'autre, à ses besoins, ce ne peut être désormais qu'à titre gratuit.

Le clerc déposé perd sa dignité, *depositio a dignitate,* y compris les honneurs extérieurs qui y sont attachés. Relégué au rang des laïques, il ne conserve plus d'autres droits que ceux des simples fidèles. Mais, comme ceux-ci, il peut assister aux offices et participer aux sacrements. La privation des sacrements ne pourrait lui être infligée que pour un motif particulier et comme peine spéciale. Gratien, dist. LXXXI, c. 14.

Bien que de sa nature la déposition ait des effets perpétuels, il peut se trouver, dans le droit moderne comme dans le droit ancien, des cas où elle n'est que temporaire. Il appartient au pape ou aux évêques de juger de l'opportunité du rétablissement d'un clerc dans sa dignité première. La formule de rétablissement correspond à celle de la destitution, dit le pontifical romain : *restituere* SOLO VERBO *potest, sicut et verbaliter depositus fuit.* Quand il s'agit d'un bénéfice, comme le *titulus possessionis* est absolument périmé, une nouvelle « collation » est nécessaire; et si le bénéfice primitif est passé à un tiers, il faut en chercher un autre, car une faveur ne peut jamais être faite au détriment d'un tiers. Cf. *Sexti Decret.,* l. I, tit. III, *De rescript.,* c. 8.

La déposition est ordinairement totale, comme l'indiquent les expressions du droit canon : *penitus abjiciatur,* caus. III, q. V, c. 3; OMNINO *cadat de proprio gradu,* caus. XI, q. I, c. 21. Cf. *Sexti Decret.,* l. V, tit. IV, *De homicidio,* c. 1; concile de Trente, sess. XXV, *De reform.,* c. XIV. Cependant, parfois elle peut être partielle; en raison des fautes que l'on veut châtier. Il y a la *depositio ab altaris ministerio,* l. II, tit. I, *De judic.,* c. 4, ou *depositio ab officio sacerdotali,* l. V, tit. XXVII, *De clerico excommunicato ministrante,* c. 4; l. V, tit. XXXVIII, *De pœnit. et remiss.,* c. 12; cf. caus. XI, q. III, c. 10; la *depositio ab administratione,* l. V, tit. I, *De accusat.,* c. 14, ou *ab officio ecclesiastico,* l. III, tit. I, *De vita et honestat.,* c. 8; enfin la *depositio a beneficio,* l. V, tit. VI, *De simon.,* c. 13. Ces diverses peines sont de leur nature perpétuelles, aussi bien que la déposition totale. Mais en vertu du principe : *odia restringi et favores convenit ampliari,* elles doivent être interprétées strictement. La *depositio ab officio sacerdotali,* par exemple, laisse entier le droit d'exercer les fonctions qui ne sont pas propres au sacerdoce, celles du diaconat ou du sous-diaconat. Dans l. II, tit. XIV, *De dolo et contumacia,* c. 8, quand le pape dit : *Tulimus sententiam perpetuæ depositionis in ipsum et eum tam a pontificali quam ab omni officio sacerdotali privantes sine spe restitutionis duximus condemnandum,* il est clair que, s'il avait voulu comprendre dans la déposition toutes les fonctions cléricales, il l'aurait déclaré expressément. Aux yeux de l'Église les pouvoirs d'ordre et de juridiction sont distincts et peuvent être exercés indépendamment l'une de l'autre, l. I, tit. VI, *De elect.,* c. 15; l. III, tit. XL, *de consecrat. eccles.,* c. 9. La déposition *ab administratione* ou *a juridictione* n'entraîne donc pas la déposition *ab officio sacerdotali* et réciproquement : *etsi non degradetur ab ordine, ab administratione tamen amoveatur omnino,* l. V, tit. I, *De accusat.,* c. 24. Mais comme *beneficium datur propter officium,* il va sans dire que la déposition *ab officio* entraîne la suppression du bénéfice. La réciproque n'est pas vraie, la *depositio a beneficio* peut se concilier avec la continuation des fonctions de juridiction. Pour subvenir aux besoins de celui qui subit cette peine, l'Église ou lui donne des secours momentanés ou lui attribue un autre bénéfice.

En règle générale, la sentence de déposition est prononcée par le juge et communiquée à l'intéressé. Mais il y a aussi des dépositions *latæ sententiæ,* attachées à la violation de certaines lois. Caus. IX, q. II, c. 6; *Sext. Decret.,* l. V, tit. IV, *De homicidio,* c. 1; l. V, tit. IX, *De pœnis,* c. 5.

A propos de cette *depositio latæ sententiæ,* on s'est demandé si le violateur de la loi tombait sous le coup de la déposition au moment même où il commettait sa faute. Certains canonistes pensent que oui et ils appuient leur sentiment sur cette formule du droit : *excommunicatio* (*latæ sententiæ*) *secum trahit executionem,* l. II, tit. XXVIII, *De appellat.,* c. 5. Mais il n'y a pas lieu d'assimiler l'excommunication à la déposition. La première est une peine purement morale, la seconde a des conséquences extérieures et publiques d'un caractère particulier. Le clerc déposé perd sa juridiction et les fruits de son office. Or c'est un principe généralement admis en droit que personne n'est tenu de s'appliquer à lui-même la rigueur de la loi, pas plus qu'il n'est tenu de se traduire en justice pour des crimes qui sont demeurés secrets. Reiffenstuel, *Jus canon.,* l. I, tit. II, n. 228; Fagnan, *Commentar.,* ad c. 9, X, *De pœnit. et remiss.,* V, XXXVIII, n. 10;

cf. Kober, *op. cit.*, p. 205-209. La loi portée contre les hérétiques offre quelque analogie avec la déposition *latæ sententiæ*. Les biens de ces hérétiques sont aussi *ipso jure confiscata*. Et cependant l'État n'y peut toucher avant qu'une sentence *super eodem crimine fuerit promulgata. Sext. Decret.*, l. V, tit. II, *De hæret.*, c. 19. Tout porte donc à penser qu'une *sententia declaratoria* du juge est nécessaire pour que la *depositio latæ sententiæ* produise tous ses effets. Cf. Barbosa, *Collectan., ad Sext. Decret.*, l. V, tit. IV, *De homicid.*, c. 1, n. 22.

Et cela est de grande conséquence dans la pratique. Si un clerc commet un crime que doit frapper la *depositio latæ sententiæ*, il reste toujours titulaire de son office tant que la *sententia declaratoria* n'aura pas été prononcée; il en conservera tous les droits; il en pourra par conséquent disposer à sa guise, et quand la sentence du juge interviendra, elle ne pourra avoir d'effet rétroactif. Ce que le clerc coupable aura fait, sera bien et légalement fait. *Glossa, ad Sext. Decret.*, l. II, tit. VIII, *ut lite pendente*, c. 2, v° *Finita*. Cf. Van Espen, *Jus ecclesiast.*, part. II, tit. XXVII, c. IV, n. 7 sq.; Pirhing, *Jus canon.*, l. I, tit. IX, n. 26 sq.; Reiffenstuel, *Jus canon.*, l. I, tit. IX, n. 51 sq.

2° *La dégradation verbale.* — La déposition n'enlève pas à celui qu'elle atteint le *privilegium fori;* la dégradation, au contraire, le lui ôte complètement. Nous avons vu qu'on peut distinguer entre la dégradation verbale et la dégradation réelle. La première consiste dans le prononcé du jugement. Nous avons à examiner dans quelles conditions il doit avoir lieu.

L'évêque ne saurait prononcer seul une sentence de dégradation. *Episcopus sacerdotibus ac ministris solus honorem dare potest,* AUFERRE SOLUS NON POTEST, déclarait déjà le concile de Séville de 619, can. 6, Hardouin, *op. cit.*, t. III, col. 559; Gratien, caus. XV, q. VII, c. 7. Conformément à ce principe, Boniface VIII décida que « pour les clercs dans les ordres majeurs la dégradation verbale serait faite par l'ordinaire, *proprio episcopo,* assisté d'un certain nombre d'évêques déterminé par les canons. » *Sext. Decret,* l. V, tit. IX, *De pœnis,* c. 2. La raison de cette exigence est qu'un juge, abandonné à lui-même, pourrait céder à la passion. *Nam multi sunt qui indiscussos* POTESTATE TYRANNICA NON AUCTORITATE CANONICA *damnant,* disait le concile de Séville. Hardouin, *loc. cit.* Or, dans les affaires de cette sorte, les canons exigeaient que l'évêque fût assisté de six collègues pour juger un prêtre et de trois pour un diacre. Concile de Carthage de 397, can. 8, dans Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 962, et dans Gratien, caus. XII, q. VII, c. 5. Cf. concile de Carthage de 390, can. 10, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 953; Gratien, caus. XV, q. VII, c. 4, qui requiert pour juger un évêque la présence de douze évêques.

Mais il peut être quelquefois difficile de réunir le nombre d'évêques déterminé par les canons. En ce cas, l'évêque est autorisé à se faire assister par un nombre égal d'abbés, si son diocèse peut les fournir, et à leur défaut il n'a qu'à choisir autour de lui « d'autres personnes constituées en dignité ecclésiastique, d'un âge respectable, et recommandables par leur science du droit. » Concile de Trente, sess. XIII, c. IV, *De reform.* Cf. Boniface VIII, *Sext. Decret.*, l. V, tit. IX, *De pœnis,* c. 2.

Mais quel rôle jouent ces assesseurs de l'ordinaire, qui est le premier juge dans les affaires des clercs de son diocèse? Ont-ils simplement voix consultative ou ont-ils une *voix décisive?* C'est une question qu'on a pu se poser, mais qui en fait se trouve tranchée en faveur du *votum decisivum.* S'il s'agit d'assesseurs évêques, la chose ne souffre pas de difficultés. Mais si les évêques sont remplacés au tribunal épiscopal par des abbés ou des clercs constitués en dignité, fussent-ils vénérables par l'âge et la science, les canonistes ne sont plus unanimes. Quelques-uns voudraient que les assesseurs dépourvus de la dignité épiscopale n'eussent que voix consultative; leur présence, dit-on, est uniquement destinée à donner plus de solennité à la sentence du juge. Il faut reconnaître pourtant que la plupart des canonistes et non des moindres, témoin Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. IX, c. V, n. 4, accordent même aux assesseurs non évêques le *votum decisivum.* Barbosa, *De officio et potest. episcop.*, alleg. CX, n. 26; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 42; cf. Phillips, *op. cit.*, p. 587, etc.

Reste à savoir si le jugement, pour être valable, doit être rendu à l'unanimité ou simplement à la pluralité (majorité) des voix. Nombre de canonistes et des plus qualifiés, Barbosa, *loc. cit.*, n. 27 sq.; Reiffenstuel, *loc. cit.*, n. 44, etc., estiment qu'il doit être rendu à l'unanimité et s'appuient sur un texte de droit, l. II, tit. XXVII, *De sentent. et re judicat.*, c. 3, qui suppose l'accord de tous les juges dans une affaire analogue : *Non potest quemquam a sacerdotali gradu, nisi justis ex causis,* CONCORS *sacerdotum sententia submovere.* Mais ce texte est emprunté à saint Grégoire le Grand, qui ne vise nullement la question d'unanimité ou de pluralité des voix dans la sentence prononcée. *Epist.*, l. III, epist. VIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 612. Et d'autre part, on pourrait citer des circonstances où l'Église se contente précisément de la majorité dans certaines décisions à prendre : *Judicia enim sanioris et majoris partis prævaleant et quod conclusum fuerit a pluribus, censetur approbatum,* dit le concile de Narbonne de 1609, can. 29, dans Hardouin, t. XI, col. 32. Le principe est même nettement formulé dans le droit: *Quod a majori parte fit, ab omnibus factum censetur,* l. III, tit. XI, c. 1. La Glose abonde aussi dans ce sens, l. II, tit. XXVII, *De sentent. et re judicat*, c. 3, v° *Sacerdotes,* c. 12, X, v° *Præsentes.* Bien que Benoît XIV, *loc. cit.*, laisse la question indécise, on peut donc admettre en principe que la majorité des voix suffit pour prononcer une sentence de dégradation.

Nous n'avons ici en vue que les clercs qui sont dans les ordres majeurs, prêtres, diacres ou sous-diacres. Pour juger les minorés, l'évêque n'a pas besoin d'assesseurs proprement dits : *quanquam proprii episcopi sententia sine aliorum episcoporum præsentia sufficiat in degradatione eorum, qui minores dumtaxat ordines receperunt,* dit expressément Boniface VIII, *De pœnis, In sext.*, c. 2. Cependant la sentence doit être rendue en présence du chapitre ou du moins en présence de deux ou trois chanoines députés à cet effet. *Glossa,* au *De pœnis, In sext.*, c. 2, v° *Præsentia.* On peut voir dans Kober, *op. cit.*, p. 231, une décision de ce genre rendue par l'archevêque de Mayence en 1668. Il va sans dire que les clercs ainsi frappés doivent jouir d'un bénéfice, ou faire un service dans une église, ou vivre dans un séminaire, se préparant aux ordres majeurs. Les minorés qui ne jouissent pas du *privilegium fori* ne sauraient être dégradés; ils ne relèvent que des tribunaux civils.

3° *La degradatio actualis.* — Par la dégradation verbale, le clerc déposé n'est pas encore privé du *privilegium fori.* Tant que son juge n'a pas procédé à la dégradation réelle, il échappe en droit à l'action des tribunaux civils. C'est la dégradation réelle qui le dépouille définitivement de ses privilèges ecclésiastiques.

La *forma degradationis* qui se lit aujourd'hui dans le pontifical romain, se trouve déjà, presque mot pour mot, dans le pontifical de Durand († 1296), que Catalani a reproduit en partie dans son *Pontificale romanum,* t. III, p. 167. Cf. Durand, *Speculum juris,* l. III, part. I, sect. II, *De accusatione.*

La formule de dégradation varie suivant la dignité de celui que l'on dégrade. Il s'agit en effet d'ôter les in-

signes caractéristiques de l'ordre que le coupable a reçu et ces insignes diffèrent suivant les degrés de la hiérarchie. Nous nous bornerons ici à indiquer la procédure générale et renvoyons pour le reste au pontifical romain :

Degradandus, indumentis sacerdotalibus, si sacerdos sit, indutus, vel diaconalibus, si sit diaconus, et sic de reliquis ordinibus et indumentis, offertur pontifici. Pontifex vero quasi exsequendo sententiam depositionis in illum dudum prolatam, præsente judice sæculari, cui degradandus debet relinqui, publice abradit cum vitro vel cultello vel alio hujusmodi leviter sine sanguinis effusione loca manuum illius, quæ in collatione ordinum inuncta fuerunt, et etiam tonsuram, si velit. Et consequenter seriatim et singillatim detrahit illi omnia insignia sive sacra ornamenta, quæ in ordinum susceptione recepit, et demum exuit illum habitu clericali et induit laicali, dicens publice judici sæculari præsenti, ut illum propter scelera sua sic depositum, degradatum, expoliatum et exauctatorum in suum, si velit, forum recipiat. Et est notandum, quod in hac sententiæ executione non est necessaria coepiscoporum præsentia, nec etiam refert, sive in ecclesia fiat, sive in platea, sive pontifex degradans indutus sit pontificalibus ornamentis sive non.

Ces prescriptions appellent quelques remarques. Boniface VIII exigeait pour la dégradation l'assistance d'un certain nombre d'évêques ou à leur défaut d'abbés et de clercs éminents par leur science et leur dignité. Le jugement ne peut en effet s'effectuer sans eux, et nous avons vu que la *degradatio verbalis* exige leur présence. Il semblerait qu'ils dussent aussi assister à la *degradatio actualis*, et c'est le sentiment de Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. IX, c. VI, n. 5. L'ordinaire entouré de ses assesseurs donnerait à la sentence qu'il exécute plus de force et de solennité. Dans la pratique les choses se passent ainsi. Mais Durand avait déjà fait observer, *Speculum juris*, l. III, part. I, *De accusatione*, que la présence des juges assesseurs n'était pas nécessaire, dans l'exécution de la sentence de dégradation, pour la validité de l'acte. Et c'est ce que proclame à son tour le pontifical romain : *Et est notandum quod in hac executione sententiæ non est necessaria coepiscoporum præsentia.*

Il n'en est pas de même pour le juge civil. Sa présence qui est exigée par les *Décrétales*, l. V, tit. XL, *De verbor. significat.*, c. 27, l'est pareillement par le pontifical romain.

Quand le juge ecclésiastique dégrade un clerc pour un crime qui pourrait entraîner devant les tribunaux civils la peine de mort, il doit intercéder instamment auprès du juge séculier *ut citra mortis periculum vel mutilationis contra degradatum sententiam moderetur*. C'est une règle de droit, que recommande encore le pontifical romain. On sait, en effet, que les clercs qui participent de près ou de loin à une exécution capitale ou à un jugement de sang encourent l'irrégularité. Caus. XXIII, q. VIII, c. 29, 30; l. III, tit. L, *ne clerici vel monachi*, c. 5. Cf. Suarez, *De censuris*, disp. XLVI, sect. I-IV; Reiffenstuel, *Jus canon.*, l. V, tit. XI, sect. III, n. 75 sq. En livrant le clerc dégradé à l'État, l'Église reconnaît donc l'indépendance de celui-ci en matière pénale.

Mais quelle était la valeur du jugement ecclésiastique au regard du juge civil témoin de la dégradation ? Les canonistes du moyen âge estimaient généralement que la sentence du juge ecclésiastique était décisive et que l'État n'avait qu'à appliquer la peine due à la faute commise par le clerc dégradé. Et c'est bien dans ce sens que Boniface VIII entend faire châtier par le pouvoir séculier le crime d'hérésie : « Nous défendons expressément, dit-il, aux seigneurs temporels et à leurs officiers de connaître de ce crime qui est purement ecclésiastique et d'en juger en aucune façon. » Il ajoute : *Prohibemus ne executionem sibi pro hujusmodi crimine a diœcesano vel inquisitoribus aut inquisitore injunctam, prompto prout ad suum spectat officium, facere seu adimplere detrectent. Sext. Decret.*, l. V, tit. II, c. 18. D'après cette décision, l'État n'avait qu'à s'incliner devant la sentence du juge ecclésiastique et à l'exécuter les yeux fermés, en appliquant au clerc dégradé la peine prévue par les lois. Mais cela paraît contraire au principe de la séparation des deux pouvoirs, principe que le pape Innocent III sauvegardait quand il déclarait que le clerc dégradé serait livré *secularis arbitrio potestatis, animadversione debita puniendus*, l. V, tit. I, *De hæret.*, c. 9. Cf. l. V, tit. XL, *de verborum signific.*, c. 27; l. V, tit. XX, *De crimine falsar.*, c. 7. En fait, les juges séculiers se faisaient donner les pièces du procès, afin de se rendre compte du bien fondé de la sentence. Et comme cet examen avait lieu d'ordinaire après la dégradation verbale, l'application de la peine pouvait suivre immédiatement la dégradation réelle. Diaz, *Practica criminal.*, c. CXLIII, n. 2.

La dégradation ne dépouille pas plus que la simple déposition, le clerc qu'elle atteint, du caractère que lui confère l'ordination. Et toutes les obligations qu'il a contractées en recevant le sacrement de l'ordre continuent de lui incomber : telles sont par exemple l'obligation de réciter le bréviaire et celle d'observer le célibat. Cf. Ferraris, *Prompta biblioth.*, v° *Degradatio*, n. 8, 9.

De ce caractère indélébile de l'ordination suit une autre conséquence : le clerc dégradé peut être rétabli dans sa dignité par le souverain pontife, à qui appartient la *plenitudo potestatis* en matière disciplinaire : *Post talem degradationem juste et rite factam solus romanus pontifex cum tali dispensat*, dit le pontifical romain. C'est là une faveur extrêmement rare, selon la remarque de Suarez. *De censuris*, disp. XXX, sect. II, n. 10. Mais une nouvelle ordination n'est évidemment pas nécessaire. Il suffit de procéder à la restitution des insignes, comme on avait fait pour leur enlèvement. Le Décret, caus. XI, q. III, c. 65, indique cette procédure et le pontifical la marque en ces termes : *Non solum verbo, sed etiam* FACTO, *secundum ea quæ præmissa sunt, dispensatio et* RESTITUTIO *fiat, et* INSIGNIA *sibi detracta seriatim, sigillatim,* ET SOLENNITER *EI CORAM ALTARI RESTITUANTUR*, etc.

II. FAUTES QUI MÉRITENT LA DÉPOSITION ET LA DÉGRADATION. — *I. FAUTES QUI MÉRITENT LA DÉPOSITION.* — La déposition est la plus grave des punitions que l'Église puisse infliger à un clerc. Les *Canons apostoliques* 45e et 58e en marquent deux degrés dont le second est la déposition proprement dite. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 129, 152. Et lorsque le concile d'Éphèse de 431 voulut châtier le patriarche Jean d'Antioche, il indiqua d'abord comme peines à lui appliquer l'excommunication et la suspense; la déposition, τελεία ἀπόφασις, fut réservée comme châtiment suprême en cas d'obstination du coupable. Act., V, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 1500. La même gradation se retrouve dans une décrétale d'Alexandre III, l. II, tit. XXI, *De testibus*, c. 2; cf. l. V, tit. XXVII, *De cleric. excommunic.*, c. 4. Cependant plusieurs textes de droit semblent en contradiction avec cette théorie. Le concile de Néocésarée de 314-325 décide que les prêtres qui contracteront mariage après leur ordination seront déposés; et que, s'ils tombent dans la fornication, ou l'adultère ils seront finalement excommuniés. Can. 1, Hardouin, *op. cit.*, t. I, col. 281. Le 29e des *Canons apostoliques* marque pareillement l'excommunication comme une peine qui peut suivre la déposition. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 93. Enfin la gradation des peines ecclésiastiques indiquée dans le l. II, tit. I, *De judic.*, c. 10, semble supposer qu'après la déposition nombre de châtiments peuvent encore atteindre les clercs coupables : *Si clericus in quocumque ordine constitutus in furto vel homicidio vel perjurio seu alio mortali crimine fuerit deprehensus legitime*

atque convictus, ab ecclesiastico judice deponendus est. Qui, si depositus incorrigibilis fuerit, EXCOMMUNICARI *debet; deinde, contumacia crescente,* ANATHEMATIS *mucrone feriri. Postmodum vero, si in profundum malorum veniens contempserit,* CUM ECCLESIA NON HABEAT ULTRA QUID FACIAT *et ne possit esse ultra perditio plurimorum, per secularem comprimendus est potestatem.* Cf. concile de Trente, sess. XXV, c. XIV, *De reform.* D'après ce document, ce seraient l'excommunication et l'anathème qui constitueraient les peines suprêmes des clercs. La contradiction entre ces divers textes est plus apparente que réelle et il est aisé de la résoudre. Le clerc doit être considéré ou comme simple membre de l'Église ou comme membre de la hiérarchie. Même déposés, les évêques, les prêtres, les minorés pouvaient être admis à la communion parmi les laïques, et c'est ce qui explique que certains canons aient marqué la privation de la communion comme le dernier châtiment des clercs. Mais considérés comme membres de la hiérarchie, la peine suprême qu'on pût leur infliger était bien la déposition. Nous avons donc à examiner quels crimes pouvaient attirer cette peine sur eux tant dans l'antiquité qu'au moyen âge et dans les temps modernes.

1° *Discipline de l'ancienne Église.* — Les crimes de droit commun les plus graves aux yeux de l'antiquité ecclésiastique, sont l'homicide, la fornication ou l'adultère et le vol sous ses différentes formes. Cf. Tertullien, *De pudicitia,* c. XII, *P. L.,* t. II, col. 1002; S. Augustin, *In Joa.,* tr. XII, c. XIV, *P. L.,* t. XXXV, col. 1481. Il est tout naturel de penser que les clercs qui s'en rendaient coupables étaient sévèrement punis. Les *Canons apostoliques,* can. 25, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 85, qui menacent de la déposition les évêques, les prêtres et les diacres justement accusés de fornication, de parjure et de vol, omettent, il est vrai, l'homicide. Mais, quelle que soit la cause de cette omission, on ne saurait admettre qu'un clerc homicide n'ait pas été déposé. Le concile de Braga de 572, can. 26, Hardouin, t. III, col. 394, exige qu'un homicide, qui aurait été ordonné clerc subrepticement, *dejiciatur,* à plus forte raison un clerc qui aurait commis son crime après l'ordination. Celui même qui, par délation, aurait été cause de la mort d'un frère devait être déposé : *De his qui... tradidisse dicuntur...* NOMINA FRATRUM SUORUM, *placeat ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus,* AB ORDINE CLERI AMOVEATUR. Concile d'Arles de 314, can. 13, Hardouin, t. I, col. 265.

Le premier crime que les *Canons apostoliques* signalent comme passible de la déposition est la fornication, can. 95. *P. G.,* t. CXXXVII, col. 55. Et par là il faut entendre également l'adultère que les lois civiles elles-mêmes tenaient pour l'un des plus grands crimes. Cf. Code théodosien, XI, XXVI, *Quorum appellat. non recip.,* 4; X, XXXVI, *De indulgent. crimin.,* 4. On sait avec quelle rigueur l'Église punissait ce péché chez les simples laïques. Aussi le concile d'Elvire, des environs de 300, ordonne-t-il que les prêtres, les évêques et les diacres, qui s'en seraient rendus coupables, ne seraient pas admis à la communion, même à la fin de leur vie. C'était la déposition avec aggravation de peine, can. 19, Hardouin, t. I, col. 252. Le concile d'Orléans de 538 est moins sévère. Il se contente de déposer les clercs majeurs convaincus d'adultère, et leur accorde la communion laïque avec la peine de réclusion perpétuelle dans un cloître, can. 70, Hardouin, t. III, col. 1425. Avec le temps, l'Église se montra de plus en plus soucieuse de la chasteté de ses clercs. Et au concile *in Trullo* de 692, elle menaça de la déposition ceux qui prendraient des bains dans les thermes où les femmes seraient admises (bains mixtes), can. 77, Hardouin, t. III, col. 1689. L'évêque de Triccà, en Thessalie, fut déposé pour n'avoir pas voulu brûler une poésie érotique qu'il avait composée dans sa jeunesse. Nicéphore, *H. E.,* l. XII, c. XXXIV, *P. G.,* t. CXLVI, col. 860. Cf. Socrate, *H. E.,* l. V, c. XXII, *P. G.,* t. LXVII, col. 640.

Le vol est aussi un des péchés pour lesquels les clercs méritaient d'être déposés, selon les *Canons apostoliques,* can. 25. Il faut y joindre la fraude et le faux : *si... chartam falsaverit,* dit le concile d'Agde de 506, can. 4, Hardouin, t. II, col. 1003. Cf. concile d'Orléans de 538, can. 8, *ibid.,* col. 1425. L'usure devint passible de la même peine. Concile de Nicée de 325, can. 15, Hardouin, t. I, col. 330-331; concile d'Elvire de 308, can. 20 : *placeat eum degradari,* Hardouin, t. I, col. 252; concile d'Arles de 443 ou 452, can. 14 : *depositus a clero,* Hardouin, t. II, col. 774. Cf. *Canons apost.,* can. 44, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 128; concile *in Trullo,* can. 10.

Le crime de lèse-majesté, dans la pensée des anciens, était des plus odieux. Aussi l'Église qui faisait profession de respecter, autant et plus que les païens, l'autorité de l'État représentée par la personne de l'empereur était elle-même sévère contre les séditieux. Le concile de Carthage de 398, can. 67, décide *seditionarios nunquam ordinandos clericos.* Hardouin, t. I, col. 983. Cf. concile d'Agde de 506, can. 69, Hardouin, t. II, col. 1005. Les clercs coupables d'outrage à l'empereur ou aux officiers impériaux seront déposés, disent les *Canons apostoliques,* can. 85. *P. G.,* t. CXXXVII, col. 212. Le IVe concile de Tolède de 633 décrète de son côté que les clercs, pris les armes à la main dans une sédition, seront dégradés et enfermés dans un cloître pour y faire pénitence : *amisso ordinis sui gradu in monasterium pœnitentiæ contradantur,* can. 45, Hardouin, t. III, col. 588.

Outre les crimes de droit commun, la déposition atteignait les fautes qui portaient atteinte à la religion, notamment l'idolâtrie. L'idolâtrie se présentait sous différentes formes : il y avait d'abord les *sacrificati* ou *thurificati,* qui prenaient part aux sacrifices des païens; les *libellatici* qui, moyennant de l'argent, obtenaient un certificat portant qu'ils avaient sacrifié, bien qu'ils ne l'eussent pas fait; les *traditores* qui avaient livré les saintes Écritures ou les vases sacrés, ou dénoncé leurs frères. Et dans ces diverses défaillances les degrés de culpabilité n'étaient pas toujours les mêmes. Certains coupables étaient allés de leur plein gré à l'autel; d'autres y avaient été amenés par la force et n'avaient succombé qu'après une longue résistance. L'Église étudiait donc chacun des cas en particulier et tâchait de mesurer le châtiment à la faute. Mais quand il s'agissait des clercs, elle ne faisait pas de distinction, elle leur appliquait à tous uniformément la peine de la déposition. C'est ce que remarque saint Cyprien dans sa lettre LXIV, *Ad Epictet. et plebem Assurit., P. L.,* t. IV, col. 391. Et dans une autre, *Epist.,* LXVIII, qu'il adresse au clergé et au peuple d'Espagne, col. 400, il ajoute que c'est une règle posée par le pape Corneille. Pierre d'Alexandrie, can. 10, témoigne que la même discipline était en vigueur en Orient. La peine était quelquefois atténuée en ce que le clerc déposé pouvait être admis à la communion laïque. S. Cyprien, *Epist.,* LII, *ad Antonianum, P. L.,* t. IV, col. 345. Cf. concile d'Ancyre de 314, can. 1, Hardouin, t. I, col. 271.

Durant les premiers siècles, l'Église ne courut aucun péril du côté du judaïsme. Mais, l'ère des persécutions terminée, un certain nombre de chrétiens entrèrent avec les Juifs dans des relations qui compromirent la pureté de leur foi. Ils allèrent jusqu'à célébrer les jeûnes et la Pâque juive. Tous les clercs ne surent pas échapper à cette *communicatio in sacris.* Pour arrêter le mal, les *Canons apostoliques* frappèrent les coupables de la peine de la déposition, can. 64

et 70, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 164, 180. Le concile d'Antioche de 341 avait déjà menacé du même châtiment ceux qui célébraient avec les Juifs la fête de Pâques, can. 1, Hardouin, t. I, col. 593. Le péril ne fut pas entièrement conjuré, car le concile *in Trullo* de 692 eut encore à édicter les mêmes pénalités, can. 1, Hardouin, t. III, col. 1664.

Il est une autre pratique qui rappelle le rite judaïque et que l'Église adopta comme une loi dont la violation constituait une faute grave : c'est la défense de manger le sang des animaux. Cf. Act., XV, 28-29. Tertullien, *Apolog.*, c. IX, *P. L.*, t. I, col. 323; Clément d'Alexandrie, *Pædagogus*, l. III, c. III, *P. G.*, t. VIII, col. 592; le concile de Gangres de 350, can. 2, Hardouin, t. I, col. 533; Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. I, *P. G.*, t. XX, col. 420, témoignent qu'elle était en vigueur au IIIe et au IVe siècle. Peu à peu elle tomba en désuétude. Saint Augustin marque qu'elle est en décadence. *Contra Faustum*, l. XXXII, c. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 503. En vain le concile d'Orléans de 533, can. 20, Hardouin, t. II, col. 176, et le pape Grégoire III, *Judicia*, c. XXIX, Hardouin, t. III, col. 1876, essayèrent de la maintenir, en édictant certaines peines contre ceux qui la violeraient. Balsamon atteste que de son temps elle était oubliée. *Comment. ad can. apostol.*, can. 63, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 165. Mais à l'origine et jusqu'en plein VIIe siècle les Orientaux punirent de la peine de la déposition les clercs qui auraient osé manger κρέα ἐν αἵματι, *Canons apost.*, can. 63, ou comme parle le concile *in Trullo*, αἷμα ζώου, can. 67, Hardouin, t. III, col. 1685.

L'Église avait à se défendre non seulement contre le paganisme et le judaïsme à l'extérieur, mais encore contre l'hérésie et le schisme à l'intérieur. Tertullien, saint Cyprien, saint Jérôme et en général les Pères regardent le schisme et l'hérésie comme le crime le plus horrible que puissent commettre les fidèles, à plus forte raison les clercs. Le concile de Carthage de 398 interdit aux catholiques « de prier ou de psalmodier avec les hérétiques. » Can. 10, Hardouin, t. I, col. 983. Cf. concile de Laodicée, can. 9 et 32, Hardouin, t. I, col. 787. Et les *Canons apostoliques*, can. 65, menacent de la déposition les clercs qui ont avec eux *communicatio in sacris*. *P. G.*, t. CXXXVII, col. 168. Du reste, on sait que nombre d'églises particulières ont pendant quelque temps considéré comme non valides les sacrements administrés par les hérétiques. Une conséquence de cette discipline fut que, si un évêque ou un prêtre catholique reconnaissait la validité de tels sacrements, il commettait une faute grave; les *Canons apostoliques*, can. 47, portent contre lui la peine de la déposition. *Ibid.*, col. 132. Il va sans dire qu'un évêque ou un prêtre qui aurait reçu le baptême de la main d'un hérétique et serait parvenu subrepticement aux ordres devait être déposé. Concile de Nicée, can. 19, Hardouin, t. I, col. 331.

La divination, le sortilège, les augures, l'astrologie, la magie, bien que d'origine païenne, offrent quelque analogie avec l'hérésie. Le concile de Carthage de 398 estime que ceux qui s'en rendent coupables doivent être exclus *a conventu Ecclesiæ*, can. 89, Hardouin, t. I, col. 984-986. Cf. concile d'Agde de 506, can. 42, Hardouin, t. II, col. 1003; concile d'Ancyre de 314, can. 24, Hardouin, t. I, col. 279. A l'origine, la peine de l'excommunication les frappe tous indistinctement, qu'ils soient clercs ou laïques. Cf. Concile de Chalcédoine de 451, act. X, Hardouin, t. II, col. 517; concile d'Orléans de 511, can. 30, *ibid.*, col. 1012. Mais plus tard, du moins en Espagne, les clercs qui s'adonnaient à la magie, au sortilège, à la divination, etc., furent condamnés à la déposition. Concile de Tolède de 633, can. 29, Hardouin, t. III, col. 586.

Les encratites et les manichéens poussaient les lois de l'abstinence, du jeûne et de la continence à une rigueur que l'Église réprouva toujours. Les *Canons apostoliques* supposent que certains clercs tombèrent dans ces excès. On prononça contre eux la peine de la déposition. Can. 51, 66 et 69, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 142, 169, 176. Cf. concile de Gangres, can. 19, 20, Hardouin, t. I, col. 537; concile *in Trullo*, de 692, can. 45, Hardouin, t. III, col. 1681.

Les jeux de dés, les spectacles, les jongleries, les mimes, les danses obscènes que le paganisme avait religieusement entretenus s'infiltrèrent malheureusement dans la société chrétienne. L'Église les interdit sévèrement à tous ses membres, à plus forte raison au clergé. Le concile d'Agde de 506 déclare que « le clerc bouffon ou jongleur doit être déposé, « *ab officio retrahendum*, can. 70, Hardouin, t. II, col. 1005. Certains jeux sont punis de la même peine. Concile *in Trullo*, can. 50, Hardouin, t. III, col. 1681; cf. can. 24, *ibid.*, col. 1669.

Indiquons maintenant les fautes qui sont propres aux clercs, les fautes professionnelles.

En première ligne viennent celles que les évêques peuvent commettre soit pour obtenir leur dignité, soit dans l'exercice de leurs fonctions.

Dans l'antiquité, les fidèles avaient part, aussi bien que les clercs, à l'élection des évêques. Une fois élus, ceux-ci devaient être sacrés par un de leurs collègues. Le nombre d'évêques dont la présence était nécessaire pour la licité du sacre fut d'abord un peu flottant. Les *Constitutions apostoliques*, l. III, c. XX, *P. G.*, t. I, col. 804, et les *Canons apostoliques*, can. 1er, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 36, se contentent de deux ou trois. Le concile d'Arles de 314 en exige sept, ou en cas d'impossibilité, au moins trois, can. 20, Hardouin, t. I, col. 266. Le concile de Nicée est plus exigeant encore : tous les évêques de la province devront assister au sacre de leur nouveau collègue; ceux qui en seraient empêchés enverront par écrit leur adhésion, can. 4, Hardouin, t. I, col. 323. Le concile d'Antioche de 341 prescrit au métropolitain de convoquer tous ses collègues pour la cérémonie; la majorité au moins devra y assister ou y adhérer par écrit, can. 19, Hardouin, t. I, col. 601. Les conciles de Sardique de 343 can. 6, et de Laodicée de 343-381, can. 12, renouvelèrent les prescriptions de Nicée. Hardouin, t. I, col. 639, 783. Mais on finit par trouver cette discipline trop sévère et on revint au nombre trois, qui était le chiffre originel. Concile de Carthage de 390, can. 2, Hardouin, t. I, col. 954; concile d'Arles de 452, can. 5, Hardouin, t. II, col. 773. Il fut entendu que la nomination d'un évêque qui ne réunirait pas ces deux conditions : élection par les fidèles et les clercs réunis, sacre par le métropolitain assisté des évêques de la province (au moins deux), ne serait pas ratifié par l'Église, *nulla ratio sinit ut inter episcopos habeatur*. La déposition suivait immédiatement le sacre. *Epist.*, CLXVII, de saint Léon à Rustique de Narbonne, c. I, *P. L.*, t. LIV, col. 1203.

C'est ainsi que le concile de Riez de 439 déposa Armentarius qui avait été placé sur le siège d'Embrun et sacré par deux évêques seulement, can. 3, Hardouin, t. I, col. 1749. Le concile d'Orange de 441 frappe de la peine de déposition les deux évêques qui oseraient procéder au sacre en de pareilles conditions, can. 21, *ibid.*, col. 1785.

Une fois sacré, l'évêque avait contracté avec son église une alliance indissoluble. Passer à un autre siège constituait une sorte d'adultère, comme parle saint Cyprien. Sous l'influence des empereurs, cependant, on vit nombre d'évêques quitter leur église pour une autre. Les conciles autorisèrent ces sortes de translations, à la condition qu'elles fussent faites dans l'intérêt général et non pour satisfaire l'ambition des particuliers. Cf. *Canons apost.*, can. 14, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 64; concile de Carthage de 398, can. 27, Hardouin, t. I, col. 980, et

Gratien, caus. VII, q. I, c. 37. Le concile d'Antioche de 341, can. 16, Hardouin, t. I, col. 599, et le concile de Sardique de 343, can. 1, *ibid.*, col. 637, édictèrent la peine de la déposition contre les évêques qui abandonneraient leur église pour une autre sans motif grave.

Les diocèses ecclésiastiques formaient une unité indivisible. Les conciles de Chalcédoine de 451, can. 12, Hardouin, t. II, col. 605, et de Tolède de 681, can. 4, Hardouin, t. III, col. 1720, supposent qu'ils étaient parfois abusivement divisés. Un nouvel évêque prenait possession d'une partie d'un diocèse dont le siège était légitimement occupé. On formula contre l'intrus et contre celui qui l'avait ordonné la peine de la déposition; *tam ordinans quam ordinatus gradum sui honoris perdat,* dit le concile de Tolède.

Ceux qui occupaient par la violence, fût-ce par l'appui de la puissance impériale, les sièges déjà établis, étaient considérés comme intrus. Les *Canons apostoliques,* can. 31, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 96, et le concile d'Orléans de 549, can. 1, Hardouin, t. II, col. 1445, les condamnent à la déposition : *ab adepto episcopatus honore in perpetuum deponatur,* dit le concile d'Orléans.

La simonie fut toujours regardée dans l'Église comme un crime ignoble. Act., VIII, 18-24. Elle ne semble pas avoir fait de bonne heure son apparition dans le clergé, si l'on en croit Tertullien, *Apologet.,* c. XXXIX, *P. L.,* t. II, col. 469-470. Au IVe siècle, saint Basile la signale dans son *Epist.,* LIII, aux chorévêques, *P. G.,* t. XXXII, col. 397. Il n'est pas facile de savoir s'il applique aux simoniaques la peine de la déposition ou simplement la suspense. Mais le concile de Chalcédoine de 451 est précis; les clercs qui achètent les dignités ecclésiastiques et les évêques qui les leur confèrent seront déposés, can. 2, Hardouin, t. II, col. 601. Le concile de Constantinople de 459, *Epist. encyclic. ad omnes metropolitas,* Hardouin, t. II, col. 781, et le concile *in Trullo* de 692, can. 22, Hardouin, t. III, col. 1669, renouvelèrent ces prescriptions; les empereurs eux-mêmes les consacrèrent par leurs lois. Cod. Théod. l. III, *De episcop. et cleric.,* 31; *Novell.,* CXXIII, c. 1; cf. *Novell.,* CXXXVII, c. II. Sur ce point l'Occident fit écho à l'Orient. Concile d'Orléans de 533, can. 4, Hardouin, t. II, col. 1174; concile de Tolède de 633, can. 19, Hardouin, t. III, col. 584 sq.

Pour le bon ordre de la discipline ecclésiastique, il était naturel que l'ordinaire seul pût conférer les ordres à ses diocésains. Démétrius d'Alexandrie se plaignit à juste titre que les évêques Alexandre, de Jérusalem, et Théoctiste, de Césarée, eussent ordonné prêtre le fameux Origène, qui n'appartenait pas à leurs églises. Le même abus dut se rencontrer en Occident, car le concile d'Elvire, des environs de 300, crut nécessaire de le réprouver, can. 24, Hardouin, t. I, col. 253. Le concile de Nicée décida que les clercs ainsi ordonnés seraient suspens jusqu'au jour où leur propre évêque les autoriserait à remplir leurs fonctions, can. 16, Hardouin, t. I, col. 329. Cf. Kober, *Die Suspension der Kirchendiener,* p. 45. L'évêque consécrateur n'était atteint de la sorte qu'indirectement. Le concile d'Antioche de 451 le frappa de la déposition, can. 13, Hardouin, t. I, col. 599; cf. can. 22. Et les *Canons apostoliques,* can. 36, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 112, infligent la même peine tant au prélat consécrateur qu'au clerc ordonné. Toutefois le concile de Sardique de 343, can. 15, Hardouin, t. I, col. 649, le concile de Carthage de 348, can. 5, *ibid.,* col. 686, et le pape Innocent Ier dans sa lettre à Victrice de Rouen, c. VII, Schoenemann, p. 507, traitèrent les coupables avec moins de rigueur. Le concile d'Orléans de 538 décida que les évêques qui confére-raient les ordres à des étrangers seraient suspens pendant un an, can. 15, Hardouin, t. II, col. 1426. Cette peine fut réduite à six mois par le concile d'Orléans de 549, can. 5, *ibid.,* col. 1444. Gratien inséra dans son décret le canon du concile de 538. Caus. VIII, q. I, c. 28. Les Décrétales marquèrent la peine sous forme de *suspensio a collatione ordinum* pendant un an. *Sext. Decret.,* l. I, tit. IX, *De tempor. ordinat.,* c. 2. Cf. Concile de Trente, sess. XXIII, c. VIII, *De reform.*

Les rebaptisations et les réordinations furent aussi réprouvées dès l'origine. Cf. textes de saint Augustin et de saint Léon, dans Gratien, caus. I, q. I, c. 27, *De consecrat.,* dist. IV, c. 108, 112; *Codex canon. Ecclesiæ Afric.,* can. 8, Hardouin, t. I, col. 886, [etc. Les *Canons apostoliques* frappaient de la déposition les évêques, les prêtres et les diacres qui enfreindraient à cet égard les prescriptions de l'Église, can. 47 et 68, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 132, 174. Cf. Félix III, *Epist.,* IX, *ad univers. episcop.,* c. II, dans Hardouin, t. II, col. 833.

Une des principales obligations des clercs majeurs est le célibat. Il n'en fut pas ainsi à l'origine. Jusqu'au IVe siècle le célibat est en honneur chez les clercs, mais il n'est pas obligatoire. Cf. sur ce point Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique,* dans *Études de critique et d'histoire,* 3e édit., Paris, 1907, p. 71-120, et art. CÉLIBAT. Même à partir du IVe siècle, la discipline ne fut pas absolument uniforme en Orient et en Occident.

En Orient, on autorisa les clercs mariés à conserver leur femme, mais on leur interdit de contracter mariage après leur ordination. *Const. apost.,* l. VI, c. XVII, *P. G.,* t. I, col. 957-958. Le concile de Néocésarée de 413 ordonne la déposition contre un prêtre qui se marierait, can. 1, Hardouin, t. I, col. 281. Et le concile d'Ancyre de 314 étend cette peine aux diacres, can. 10, *ibid.,* col. 275. Il n'est pas fait mention des évêques. Le cas ne se présentait sans doute pas. L'usage, du reste, que les évêques vécussent dans le célibat finit par prévaloir. Le concile *in Trullo* de 692 consacra cet ordre de choses et décida que le clerc marié qui parviendrait à l'épiscopat devrait se séparer de sa femme. Par contre, les prêtres, les diacres et les sous-diacres mariés devaient garder leurs épouses. « Si quelqu'un osait, en dépit des canons apostoliques, priver un prêtre, un diacre ou un sous-diacre des droits qu'il a sur son épouse légitime, qu'il soit déposé. Semblablement, si quelque prêtre ou diacre rejetait son épouse sous prétexte de piété, qu'on l'excommunie; et s'il persévère (dans sa faute), qu'on le dépose, » can. 13, Hardouin, t. III, col. 1665. Cf. *Can. apost.,* canons 5, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 44.

En Occident, nous rencontrons une discipline plus sévère. Dès l'an 300, le concile d'Elvire punit de la déposition tous les clercs majeurs qui continueraient de cohabiter avec leurs femmes. *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit ab honore clericatus exterminetur,* can. 33, Hardouin, t. I, col. 253 sq. Le pape Sirice (385-398) renouvelle cette prescription dans sa lettre à Himère, évêque de Terragone, c. VII, Schœnemann, *op. cit.,* p. 410; Innocent Ier fait de même dans sa lettre à Exupère de Toulouse, n. 2-4. Schœnemann, *ibid.,* p. 541. En Afrique, on constate une discipline semblable en 401, concile de Carthage, can. 3, Hardouin, t. I, col. 987; et en Gaule, concile d'Orange de 441, can. 23, *ibid.,* col. 1786; concile d'Agde de 506, can. 9, Hardouin, t. II, col. 999; concile de Macon, de 581, can. 11, Hardouin, t. III, col. 452. En ce qui regarde les sous-diacres il y eut quelque tâtonnement. Le concile de Carthage de 401 ne leur impose sûrement pas l'obligation de renoncer à leurs droits conjugaux, can. 3, Hardouin, t. I, col. 987. Le *vel omnibus clericis positis in ministerio* du concile d'Elvire les concerne-t-il? Cela est douteux. En tout cas, à partir de

saint Léon (440-461) ils sont rangés décidément parmi les clercs majeurs et soumis aux mêmes obligations. *Epist.*, XIV, *ad Anastas. Thessalonic.*, c. III-IV, dans Gratien, dist. XXXII, c. 1. Saint Grégoire le Grand le rappelle dans une de ses lettres, l. III, epist. XXXIV, dans Gratien, dist. XXXII, c. 2.

Pendant les persécutions nous avons vu les clercs déposés comme *traditores*. Ils furent également menacés de la déposition pour reniement de leur dignité sacerdotale : εἰ δὲ καὶ ὄνομα τοῦ κληρικοῦ (ἀρνήσηται), καθαιρείσθω, disent les *Canons apostoliques*, can. 62, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 160.

Les mêmes canons remarquent que, de leur temps, circulaient nombre de livres bibliques apocryphes. On sait comment les gnostiques altéraient les Écritures. Il y avait danger à laisser circuler des ouvrages qui pouvaient compromettre la foi des fidèles. La déposition frappa les clercs qui publiaient ces *livres pseudépigraphes*, comme parlent les *Canons apostoliques*, can. 60, *ibid.*, col. 156.

Les hérésies sur la trinité attirèrent aussi particulièrement l'attention de l'Église. Elle veillait avec un soin jaloux et inquiet sur les rites du baptême qui caractérisaient la doctrine orthodoxe. La déposition fut donc prononcée contre les clercs qui altéreraient la formule baptismale : « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, » ou qui, au lieu de la triple immersion usitée, n'en emploieraient qu'une seule, comme les eunoméens. Cf. Sozomène, *H. E.*, l. VI, c. XXVI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1361 ; *Canons apost.*, can. 49 et 50, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 136, 137.

On peut s'étonner que certains prêtres, diacres ou sous-diacres aient omis, habituellement et par manie, de réciter dans leur office de chaque jour l'oraison dominicale. Le concile de Tolède de 633 les menace de la déposition, can. 10, Hardouin, t. III, col. 582. Même peine est infligée à ceux qui, résidant dans une localité, négligeraient d'assister à la messe quotidienne, si, après une admonestation, ils ne donnent pas satisfaction à leur évêque. Concile de Tolède de 400, can. 5, Hardouin, t. I, col. 990.

La résidence était obligatoire pour les évêques et tous ceux qui avaient charge d'âmes. Mais dès que les empereurs furent devenus chrétiens, on vit trop facilement affluer à leur cour les prélats ambitieux. Les conciles d'Antioche de 341 et de Sardique de 343 se plaignirent de cet abus; celui d'Antioche prononça même la peine de la déposition contre les évêques et les prêtres qui se présenteraient à la cour sans autorisation de leur métropolitain ou de leur ordinaire, can. 11, Hardouin, t. I, col. 597. Cf. concile de Sardique, can. 8, *ibid.*, col. 641. Certains évêques manquaient d'ailleurs autrement à la résidence. L'empereur Justinien leur rappela les canons qui interdisaient ces absences non motivées de leur diocèse et prononça contre ceux qui, après avertissement, ne rentreraient pas chez eux la peine de la déposition. *Novell.*, VI, c. II : *expellatur a sacro episcoporum choro.* Les absences des prêtres et des diacres reçurent aussi leur châtiment. Le concile d'Agde de 506 décide que ceux qui n'assisteraient pas dans leur paroisse aux fêtes solennelles de la Nativité, l'Épiphanie, Pâques et la Pentecôte, seraient « exclus pour trois ans de la communion, » can. 64, Hardouin, t. II, col. 1005. Les *Canons apostoliques*, can. 68, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 173, donnent à entendre que des absences trop prolongées entraînaient même la déposition. Une négligence notoire des devoirs professionnels équivalait à la désertion. Le concile de Carthage de 398, can. 50, Hardouin, t. I, col. 982, et le concile d'Orléans de 533, can. 14, Hardouin, t. II, col. 1175, menacent de la déposition ceux qui s'en rendent coupables. Quitter son diocèse pour s'attacher à un autre était une désertion véritable. Le concile d'Arles de 314, can. 21, Hardouin, t. I, col. 266, et les *Canons apostoliques*, can. 15, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 68, la punissent comme telle par la déposition. Le concile d'Antioche de 341 décide seulement que la peine ne sera applicable qu'après une sommation de l'évêque pour faire rentrer les déserteurs à leur poste, can. 3, Hardouin, t. I, col. 593. Cf. concile de Chalcédoine de 451, can. 10, Hardouin, t. II, col. 605.

Usurper les fonctions d'un ordre supérieur était réputé faute grave. Le concile de Sardique déposa Eutychien et Musée qui, sans être sacrés, avaient osé conférer les ordres, can. 9, Hardouin, t. I, col. 651. Les mêmes principes régnaient en Occident, comme on le voit par une décision du pape Gélase, *Epist.*, V, *ad episcopos Lucaniæ*, c. VI, Hardouin, t. II, col. 900, et par un canon du concile de Braga de 563, can. 19, Hardouin, t. III, col. 352.

L'Église avait son for à elle, reconnu par l'État. Certains clercs dédaignaient de s'y soumettre et recouraient au for civil. Le concile de Chalcédoine de 451 s'élève contre cet abus et demande l'application des peines canoniques à ceux qui faisaient si peu de cas du for ecclésiastique, can. 9, Hardouin, t. II, col. 605. Et ces peines n'étaient autres que la déposition, si l'on en juge par le concile de Carthage de 397, can. 9, Hardouin, t. I, col. 962, et par le *Codex* des canons de l'Église d'Afrique, can. 104, *ibid.*, col. 923. Les simples marques de mépris pour l'évêque entraînaient la déposition d'après les *Canons apostoliques* : εἴ τις κληρικὸς ὑβρίζει τὸν ἐπίσκοπον, καθαιρείσθω, can. 55, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 149.

En retour, les évêques ou les prêtres qui maltraitaient leurs subordonnés s'attiraient un châtiment. Il fut un temps où dans certaines églises on frappait les fidèles qui se rendaient coupables de quelque faute. Les *Canons apostoliques* attestent cet usage et le réprouvent comme contraire à la mansuétude évangélique; ils attachent même à ces violences la peine de la déposition, can. 28, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 92. Évêques, prêtres et diacres se trouvent atteints par cette mesure. Cf. *Novell.*, CXXIII, c. 11 ; dist. XLV, c. 1. Une autre manière d'atteindre les clercs était de les priver de leur part des offrandes et de les réduire à l'indigence. Les évêques et les prêtres qui abusaient de ce mode de punition devaient être déposés. *Canons apost.*, can. 59, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 153. La dureté excessive des évêques et des prêtres à l'égard des pénitents qui demandaient à rentrer dans l'Église, était pareillement menacée de la déposition, au moins en certaines églises. Cf. *Canons apost.*, can. 52, *ibid.*, col. 144.

Nous arrivons maintenant aux actes qui étaient non seulement permis, mais encore recommandés aux laïques et qui étaient interdits aux clercs. Tel est d'abord l'exercice de la justice criminelle. Les clercs n'ont pas le droit d'assister à la torture, ni aux jugements de sang, ni à l'exécution des condamnés. Cf. concile d'Auxerre de 578, can. 33, 34, Hardouin, t. III, col. 446. Cependant les princes s'en remirent quelquefois aux prêtres et aux évêques pour juger les criminels à leur place. Le concile de Tolède de 633 le constate et menace de la déposition les clercs qui se prêteraient ainsi aux desseins de l'autorité civile, can. 31, *ibid.*, col. 587, dans Gratien, caus. XXIII, q. VIII, c. 29. Cf. concile de Tolède de 675, can. 6, *ibid.*, col. 1026 ; Gratien, *ibid.*, c. 30.

Cette horreur que l'Église éprouvait pour l'effusion du sang lui fit interdire à ses clercs le service militaire. Elle excluait des ordres ou du moins des ordres majeurs ceux qui avaient porté les armes. Cf. S. Innocent Ier, *Epist.*, III, *ad episcop. in synodo Toletan.*, c. IX ; concile de Tolède de 400, can. 8, Hardouin, t. I, col. 991. Ces deux textes sont dans Gratien, dist. LI, c. 1, 4. La cléricature et le service du soldat sont incompatibles, disent les *Canons apostoliques*, can. 83,

P. G., t. CXXXVII, col. 208. Le concile de Chalcédoine de 451 frappe de l'excommunication les clercs qui abandonneraient leur poste pour l'armée, can. 7, Hardouin, t. II, col. 603, et le concile d'Angers de 453, can. 7, *ibid.*, col. 779, les menace de la déposition.

Les magistratures civiles étaient également considérées comme incompatibles avec le service des autels. Les *Canons apostoliques*, can. 81, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 204, veulent que les clercs qui les exercent soient déposés. On trouve pourtant une exception à cette règle dans l'histoire de saint Jacques de Nisibe, qui se met à la tête de la cité pour la défendre contre les Perses, et qui mérite cet éloge qu'il était aussi excellent « stratège qu'excellent évêque. » Théodoret, *H. E.*, l. II, c. XXVI, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1077.

Nombre de fonctions civiles d'ailleurs honorables étaient également interdites aux clercs. Ils ne pouvaient être tuteurs, cf. *Epist.*, LXVI, de saint Cyprien au peuple de Furni, *P. L.*, t. IV, col. 398; exécuteurs de testaments ou légataires universels, concile de Carthage de 398, can. 18, Hardouin, t. I, col. 980; administrateurs de biens ou de maisons, concile de Carthage de 348, can. 6; cf. can. 9, *ibid.*, col. 686 sq.; concile de Chalcédoine de 451, can. 3, Hardouin, t. II, col. 601; à plus forte raison ne pouvaient-ils se livrer au commerce et vendre ou acheter dans les foires. Concile d'Elvire de 300, can. 19, Hardouin, t. I, col. 252; concile de Carthage de 397, can. 15, *ibid.*, col. 963. Toutes les infractions à ces lois ecclésiastiques étaient passibles de la peine de la déposition. *Canons apost.*, can. 7 et 20, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 48, 76; concile de Carthage de 348, can. 6, Hardouin, t. I, col. 686; concile d'Arles de 452, can. 14, Hardouin, t. II, col. 774. Par exception cependant, le concile de Chalcédoine de 451 autorise les clercs à être tuteurs des veuves et des orphelins, can. 3, Hardouin, t. II, col. 601.

Enfin les conciles prévoient le cas où leurs prescriptions canoniques seront considérées comme non avenues par les membres du clergé. De tels contempteurs doivent être déposés, disent le concile de Carthage de 348, can. 14, Hardouin, t. I, col. 688, et le concile de Braga de 561, can. 22, Hardouin, t. III, col. 352.

2° *Discipline du VII^e^ au XII^e^ siècle.* — L'Église mesure sa législation aux besoins des temps. S'il y a des fautes qui sont de toutes les époques, il y en a aussi qui sont plus spéciales à certains peuples ou à certains états de civilisation. Manifestement l'ère des persécutions et celle des empereurs chrétiens diffèrent du moyen âge, que caractérisent la féodalité et la christianisation des races germaines et anglo-saxonnes. A des peuples nouveaux il fallait une législation à certains égards nouvelle; à des crimes nouveaux, des pénalités nouvelles. Les pénitentiels qu'on voit naître au VII^e^ siècle et dans les siècles suivants témoignent de cet état des mœurs. Cf. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851.

Le meurtre, le vol, le parjure, le faux témoignage, bref les *crimina capitalia* sont toujours punis de la déposition. Dans l'antiquité, le crime de lèse-majesté était assez rare parmi les clercs. Mais au moyen âge, où les évêques étaient tirés des grandes familles de la féodalité, les conflits entre les chefs de l'Église et les seigneurs se présentent très fréquemment. L'Église menaça de la déposition les clercs qui se révoltaient contre l'autorité civile. C'est ainsi que Hincmar, évêque de Laon, accusé d'avoir trahi le serment de fidélité qu'il avait prêté au roi, fut déposé au concile de Douzi en 871. Cf. Hardouin, *op. cit.*, t. V, col. 1316 sq.

La peinture que l'épître de saint Boniface au pape Zacharie, Hardouin, t. III, col. 1879, et le concile d'Aix-la-Chapelle de 836, can. 6-10, Hardouin, t. IV, col. 1397, nous font de la moralité du clergé est absolument affreuse. La simonie s'y présente avec toutes ses variétés. Cf. Réginon de Prüm, *De synodalibus causis*, l. I, c. 235-238, etc., *P. L.*, t. CXXXII, col. 235. La peine de la déposition menace ceux qui s'en rendent coupables. Mais le nombre en était tellement grand au XI^e^ siècle que le concile de Rome, tenu par Léon IX, en 1049, n'osa les frapper tous. On fit observer que, si tous les prêtres simoniaques étaient déposés, presque toutes les paroisses seraient privées de pasteurs. Il fallut se contenter d'imposer une pénitence de quarante jours à ceux qui, sciemment, s'étaient fait ordonner par des évêques simoniaques. Cf. Pierre Damien, *Opuscul.*, VI, XXXV, c. V, dans Hardouin, t. VI, col. 991.

L'incontinence des clercs revêtit aussi toutes les formes à cette époque : la fornication avec des vierges vouées à Dieu, l'adultère, l'inceste, la sodomie, la bestialité, le rapt des jeunes filles, tous ces crimes furent punis de la déposition. Pénitentiel de Théodore, l. I, IX, sect. I; Pénitentiel de Paris, c. LII, dans Wasserschleben, *op. cit.*, p. 194, 417; concile de Worms de 868, can. 11, 12, Hardouin, t. V, col. 739; Pénitentiel des XXV chapitres, c. VII, sect. I-III, V, dans Wasserschleben, *op. cit.*, p. 508; concile de Tolède de 693, can. 12, Hardouin, t. III, col. 1795; Réginon, *op. cit.*, l. II, c. 157, *P. L.*, t. CXXXII, col. 313. Le nombre des clercs concubinaires était énorme; les conciles travaillèrent à le diminuer par la menace de la déposition. Concile de Pavie de 1018, can. 1, 2; concile de Rome de 1059, can. 3, Hardouin, t. VI, col. 813, 1062. L'Église frappa de la même peine les prêtres qui contractaient mariage ou qui refusaient de renoncer à leurs droits conjugaux après leur ordination. Réginon, *op. cit.*, l. I, c. 84, *P. L.*, t. CXXXII, col. 208; synode d'Augsbourg de 952, can. 1, Hardouin, t. VI, col. 617; Alexandre II, *Epist. ad episcop. et regem Dalmatiæ*, *ibid.*, col. 1113.

Un des vices les plus répandus au moyen âge était l'ivrognerie. Nombre de clercs s'y livraient sans vergogne. Les rixes, les batailles, les meurtres s'ensuivaient. L'Église, pour remédier à tous ces maux, n'eut d'autre ressource que de frapper les coupables de la déposition. Concile de Mayence de 813, can. 46, Hardouin, t. IV, col. 1016; concile de Paris de 829, can. 2, *ibid.*, p. 1352 sq.; Pénitentiel de Théodore, l. I, I, sect. I; Pénitentiel d'Egbert, c. XI, sect. I; Pénitentiel des XXXV chapitres, c. XXII, sect. II, dans Wasserschleben, *op. cit.*, p. 184, 242, 518; concile de Fréjus de 796, can. 3, Hardouin, t. IV, col. 858; Réginon, l. I, c. 138, 146, 148, 152, 154, *P. L.*, t. CXXXII, col. 219 sq.; concile de Gran de 1114, can. 48, dans Hefele, *Conciliengeschichte*, 1886, t. V, p. 290.

La révolte contre l'autorité ecclésiastique n'était pas rare; les métropolitains rejetaient l'autorité du pape, les évêques celle du métropolitain, les prêtres et les simples clercs celle des évêques. Toutes ces rebellions étaient passibles de la déposition. Concile de Rome de 863, can. 2, Hardouin, t. V, col. 573 sq.; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. IV, p. 247; Zacharie, *Epist.*, VII, *ad Pippinum*, c. III, Hardouin, t. III, col. 1901. L'indépendance des clercs se manifestait aussi par la négligence de leurs devoirs professionnels, par l'amour des voyages, par le port des armes, par leur participation anticanonique aux jugements de sang, etc. Même pénalité. Concile de Meaux de 845, can. 37, Hardouin, t. IV, col. 1489; Réginon, l. I, c. 169, 177, *P. L.*, t. CXXXII, col. 222; concile de Tolède de 675, can. 6, Hardouin, t. III, col. 1026.

Une plaie qui paraît particulière au VIII^e^ siècle, c'est l'envahissement des églises par des faux prêtres. Saint Boniface fut chargé par le pape Zacharie de réunir un concile pour procéder à leur déposition. Zacharie, *Epist.*, X, *ad Bonifac.*, dans Hardouin, t. III, col. 1911.

L'union des deux pouvoirs était si étroite, au moyen âge, que les empiétements de l'État dans le domaine de l'Église étaient presque inévitables. De là cet usage de l'investiture qui troubla si profondément la société au XI^e siècle. Acquérir un évêché par des moyens illégitimes, recevoir l'investiture laïque, ordonner des clercs d'un diocèse étranger, ou des clercs absolument ignorants, lancer l'interdit pour des motifs d'intérêt privé, etc., etc., toutes ces fautes furent punies de la déposition. Concile de Rome de 863, can. 1, Hardouin, t. V, col. 138, 203, 848; concile de Rome de 1075, dans *Monumenta Germaniæ hist.*, t. X, p. 412; concile de Latran de 1179, can. 14, Hardouin, t. VI *b*, col. 1679; concile de Londres de 1070, Hardouin, t. VI, col. 1165; cf. concile de Tolède de 683, can. 7, Hardouin, t. III, col. 1742.

La paganisme et le judaïsme ne formaient plus de danger pour l'Église ou du moins pour le clergé. Si l'on continue de mettre les fidèles en garde contre les intrigues des juifs, concile de Rome de 743, can. 10, Hardouin, t. III, col. 1929; concile de Metz de 888, can. 7, Hardouin, t. VI, col. 412, on suppose que la foi des clercs n'a rien à redouter de leur contact, d'ailleurs assez rare. Mais un reste du paganisme qui se maintint pourtant, ce fut la superstition sous toutes ses formes, le culte des arbres, des sources, des montagnes, des pierres, la divination, les sorts, l'astrologie, la sorcellerie, les philtres, les amulettes. Il fallut menacer de la déposition les clercs qui s'y livraient. Concile de Tolède de 633, can. 29, Hardouin, t. III, col. 586; concile d'Aix-la-Chapelle de 813, can. 17, Hardouin, t. IV, col. 1044; concile de Paris de 829, *ibid.*, col. 1352.

L'hérésie fut rare dans le haut moyen âge. Au XI^e siècle, elle réapparut sous la forme du néomanichéisme. Les clercs qui en furent reconnus coupables au concile d'Orléans de 1022 furent déposés et même brûlés. Cf. Hardouin, t. VI, col. 821 sq. Ce fut surtout au sujet de l'administration du baptême qu'on vit surgir des théories hétérodoxes. Le pape Zacharie ordonna de déposer un prêtre qui prétendait que le sacrement ne conférait aucune grâce. *Epist.*, X, *ad Bonifac. archiep.*, dans Hardouin, t. III, col. 1912. Même peine devait être infligée à ceux qui baptisaient sans invoquer les trois personnes de la Trinité. *Ibid.*, col. 1910. La triple immersion n'était plus obligatoire. Mais bien qu'une seule immersion fût considérée comme un rite suffisant pour la validité et la licéité du sacrement, on crut devoir attirer l'attention sur les clercs qui attacheraient à l'unité d'immersion un sens hérétique; et on les menaça de la déposition. Réginon, l. I, c. 262, *P. L.*, t. CXXXII, col. 240.

L'administration du sacrement de baptême constituait l'un des principaux devoirs de la charge pastorale. Malheureusement nombre d'enfants mouraient sans baptême. Les pénitentiels notent que, si ce malheur arrive par la faute d'un curé, ce curé doit être déposé. Pénitentiel de Théodore, l. I, IX, sect. VII; XIV, sect. XXVIII; Pénitentiel de la Vallicellane, c. XVIII, dans Wasserschleben, *op. cit.*; p. 194, 200, 686.

3. *Discipline du XII^e siècle à nos jours.* — Avec le *Corpus juris canonici* qui comprend le *Décret* de Gratien, de 1140, les Décrétales, le Sexte et les Extravagantes, commence, semble-t-il, une ère nouvelle du droit canon. Nous vivons encore sous le régime de cette législation. Il nous reste donc à examiner quelles fautes le *Corpus* punit de la déposition.

On peut les ranger sous quatre chefs : les fautes de droit commun, fautes contre le respect dû à la dignité ecclésiastique, fautes contre la religion en général, fautes contre les devoirs d'état.

Parmi les fautes de droit commun, notons le meurtre et la complicité de meurtre, dist. L, c. 6, 7, 39, 40; l. V, tit. XII, *De homicid.*, c. 7; l. V, tit. XXXI, *De excessib. prælat.*, c. 10; la mutilation ou les coups qui entraînent par exemple la perte d'un œil, dist. LV, c. 13; la mutilation de soi-même, dist. LV, c. 4, 9; le vol et le parjure, l. II, tit. I, *De judic.*, c. 10; le faux témoignage devant les tribunaux, dist. L, c. 7; caus. V, q. VI, c. 3; la falsification de documents, chartes ou bulles, dist. L, c. 7; l. V, tit. XX, *De crim. falsar.*, c. 3, 7; complicité pour crime, caus. XXXVI, q. II, c. 1, 4; l. V, tit. XXXIV, *De purgat. can.*, c. 4; participation à la rebellion, caus. XXIII, q. VIII, c. 5; la fornication, caus. XXVII, q. I, c. 6; l'adultère, dist. LXXXI, c. 10; l'inceste, l. V, tit. XXXIV, *De purgat. can.*, c. 15; la sodomie, l. V, tit. XXXI, *De excess. prælat.*, c. 4.

Fautes contre la dignité ecclésiastique. Celles-ci n'entraînaient la déposition en général que lorsqu'il y avait récidive; l'ivrognerie et le jeu, dist. XXXV, c. 1; l'exploitation de débits et maisons de commerce, dist. XLIV, c. 3; la bouffonnerie et les discours indécents, dist. XLVI, c. 6; les outrages à des supérieurs ou à des collègues, dist. XLVI, c. 5; fréquentation suspecte de personnes du sexe, dist. LXXXI, c. 20, 29; visites répétées et non motivées de religieuses cloîtrées, l. III, tit. I, *De vita et honest.*, c. 8.

Fautes contre la religion : l'hérésie et l'apostasie, dist. XXX, c. 17; dist. L, c. 32; caus. I, q. VII, c. 21; l. V, tit. VII, *De hæret.*, c. 9; tradition de chrétiens aux païens, dist. XLVI, c. 3; relations trop fréquentes avec les juifs, caus. XXXVIII, q. I, c. 13; blasphème, caus. XXII, q. I, c. 10; consultation des diseurs de bonne aventure et pratique d'usages superstitieux, caus. XXVI, q. V, c. 5, 13; réitération du baptême, dist. IV, c. 118; usure, dist. XLVI, c. 1, 2, 5; caus. XIV, q. IV, c. 3, 4, 8; l. V, tit. XXXIX, *De usur.*, c. 1; simonie, caus. VII, q. I, c. 3; l. V, tit. VIII, *De simon.*, c. 11.

Fautes contre les devoirs d'état : elles diffèrent suivant la dignité. Fautes propres aux évêques : le sacre d'un clerc qui n'est pas élu canoniquement ou qui n'a pas les qualités absolument requises ou enfin qui a commis des fautes qui le rendent indigne de l'épiscopat, dist. XLII, c. 3; dist. LI, c. 5; dist. LXXXI, c. 3; exercice irrégulier des fonctions épiscopales dans un diocèse étranger, caus. IX, q. II, c. 6; ordination d'un clerc d'un autre diocèse sans l'autorisation de l'ordinaire, caus. XXI, q. II, c. 1; ordination d'un néophyte, d'un idiot, ou de quelque autre frappé d'irrégularité, dist. XLVIII, c. 1; dist. XXXVI, c. 2; dist. LI, c. 1. Fautes propres aux prêtres : fornication avec une de leurs filles spirituelles, caus. XXX, q. I, c. 8, 10; violation du sceau de la confession, *De pænit.*, dist. VI, c. 2; l. V, tit. XXXVIII, *De pænit. et remission.*, c. 12; audition d'un pénitent sur lequel on n'a pas de juridiction, dist. VI, c. 3, *De pænit.*; absolution et inhumation d'un voleur sacrilège impénitent, l. V, tit. XVII, *De rapt.*, c. 2; traitement irrévérencieux de la sainte eucharistie, *De consecrat.*, dist. II, c. 2; refus non motivé du baptême, si l'enfant vient à mourir sans être baptisé. *De consecrat.*, dist. IV, c. 22. Les diacres sont punis de la déposition, s'ils usurpent des fonctions d'un ordre supérieur, dist. XCIII, c. 14. Enfin tous les clercs sans distinction sont passibles de la même peine s'ils commettent l'une des fautes suivantes : réception irrégulière de l'ordination, dist. XLVIII, c. 1; dist. LI, c. 1, 5; réception de l'investiture laïque, *De jure patronat.*, l. III, tit. XXXVIII, c. 4, 21; abandon de sa propre église pour passer dans un autre diocèse sans l'agrément de l'ordinaire, caus. XXI, q. II, c. 1; érection d'un autel sans l'agrément de l'évêque, dist. I, c. 25, *De consecrat.*; perception des fruits d'un bénéfice après échange avec un autre bénéficiaire, caus. XXI, q. II, c. 3; négligence scandaleuse des devoirs d'état, dist. LXXXI, c. 8; dist. XCI, c. 3, 4; dist. XCII, c. 9; acceptation de présents pour rendre la justice,

caus. XV, q. II, c. 1; gestion d'affaires civiles par amour du gain, dist. LXXXVIII, c. 2, 3; cautions, l. III, tit. XXII, *De fide juss.*, c. 1; service militaire, caus. XXIII, q. VIII, c. 5, 6; l. V, tit. XXXVII, *De pœnis*, c. 5, 7; duel, l. V, tit. XIV, c. 1, *De cleric. pugnant. in duello*, 1; coups et mauvais traitements à l'égard d'un subalterne pour lui inspirer de la crainte, dist. XLV, c. 7; l. V, tit. XXV, *De cleric. percussor.*, c. 1; sentence d'interdit pour des motifs personnels et par haine, caus. XXVI, q. V, c. 13; malversation des biens d'Église, caus. XII, q. II, c. 13, 19, 20, 24, 35, 41; caus. XVII, q. IV, c. 1; caus. XXX, q. III, c. 5; rejet du for de l'Église et appel au for civil en matières ecclésiastiques, caus. XI, q. I, c. 11, 44; l. V, tit. XXXI, *De excess. prælat.*, c. 15; refus d'obéissance à l'évêque, l. V, tit. XXXI, *De excess. prælat.*, c. 15; résistance à l'évêque qui, dans l'intérêt général, veut élever un clerc à une plus haute dignité, dist. LXXIV, c. 3, 4; embûches secrètes ou révolte ouverte contre l'évêque, non observation des sentences de suspense, d'excommunication ou d'interdit qu'il a prononcées, caus. III, q. IV, c. 8; caus. III, q. V, c. 3; caus. XI, q. I, c. 21-14, 31; l. V, tit. XXXI, *De excess. prælat.*, c. 15; l. III, tit. I, *De vita et honest.*, c. 13; l. V, tit. XXVII, *De cleric. excommunic. ministrant.*, c. 3; violation des lois du célibat par le concubinat ou le mariage, dist. XXVIII, c. 2, 8, 9; dist. XXXII, c. 10; dist. LXXXI, c. 16-18; dist. LXXXII, c. 2-4; l. III, tit. II, *De cohabit. cleric. et mulier.*, c. 4, 6; concile de Trente, sess. XXV, c. XIV, *De reform.*; continuation des rapports conjugaux après réception des ordres majeurs, dist. LXXXI, c. 19; dist. LXXXIV, c. 4.

En droit, tout clerc, convaincu d'avoir commis une faute passible de la déposition, doit être déposé. L'évêque ou tout autre supérieur ecclésiastique n'est que l'exécuteur de la loi; il ne dépend pas de lui de ne pas l'appliquer. Cependant on s'est demandé s'il devait toujours s'en tenir à la lettre stricte du droit écrit et ne pas tenir compte de ce que l'on est convenu d'appeler les circonstances atténuantes. Justement la vieille maxime : *duo cum faciunt idem, non est idem*, est de rigueur en matière criminelle et par conséquent en justice. Un juge doit apprécier l'âge, les dispositions mentales, les antécédents de l'accusé qui se présente à son tribunal. Le droit canon suppose même qu'en raison de la mentalité du coupable, voire de son âge, la pénalité peut être atténuée, dist. LXXXVI, c. 24. Il y a donc des cas où la peine de la déposition peut être commuée en une autre moins grave. Le c. 1, *De cleric. pugnant. in duello*, V, 14, nous en fournit un exemple. Bien que les deux clercs duellistes, le vaincu aussi bien que le vainqueur, soient passibles de la déposition, on admet que, s'il n'y a pas mort d'homme ni mutilation, on peut leur infliger une peine inférieure. Le pape Alexandre III recommande, en une circonstance particulière, un semblable adoucissement. Comme on lui rapportait qu'en Espagne les clercs prenaient l'habitude de mépriser l'interdit et l'excommunication et méritaient la déposition en continuant d'exercer leurs fonctions, il fit faire une enquête pour établir le nombre des coupables; s'ils ne dépassent pas quarante, dit-il, qu'on leur applique la peine de droit; si le nombre est beaucoup plus considérable, qu'on dépose seulement les chefs de ce mouvement de rebellion et qu'on frappe les autres de suspense, l. V, tit. XXVII, *De cleric. excommunic. ministrant.*, c. 4. Cf. l. I, tit. XI, *De tempor. ordinat.*, c. 2. Il est donc manifeste que, si la règle est par elle-même inflexible, il appartient au juge de la faire fléchir quelquefois en faveur de ceux dont la culpabilité mérite quelque merci. A plus forte raison lorsque les motifs qui militent pour la sévérité laissent des doutes dans l'esprit, faut-il incliner pour l'indulgence : *In obscuris minimum est sequendum*, dit le droit canon, *Sext. Decret.*, l. V, tit. XII, *De regulis jur.*, c. 30; cf. *ibid.*, c. 49; *Melius est propter misericordiam rationem reddere quam propter crudelitatem*, caus. XXVI, q. VII, c. 12.

II. FAUTES PASSIBLES DE LA DÉGRADATION. — Le *privilegium fori* qui avait été accordé aux clercs par les empereurs chrétiens offrait, avec ses avantages, de graves inconvénients. Il établissait parfois entre les membres de la hiérarchie et les simples fidèles, coupables des mêmes crimes, une inégalité de châtiments absolument choquante. Comme l'Église ne prononçait jamais de sentence capitale, les clercs avaient beau commettre des forfaits qui entraînaient civilement la peine de mort, ils n'étaient jamais condamnés à la subir. Le scandale devint tel que l'Église finit par abandonner une partie de son privilège et par livrer ses clercs au bras séculier. Cette tradition était ordinairement précédée de la dégradation. Il nous reste à indiquer les crimes pour lesquels les membres de la hiérarchie encouraient cette peine.

C'est d'abord l'hérésie. A l'origine, l'Église frappait les hérétiques de l'excommunication. Les empereurs chrétiens édictèrent contre elle différentes pénalités. Cf. Godefroid, *Paratitlon, ad titul. Cod. Theodos., De hereticis*, XVI, 5. Théodose, le premier, en 382, menaça du *summum supplicium* les encratites et les hydroparatastes. *Cod. Theod.*, XVI, V, *De hæretic.*, 9. Arcadius étendit cette pénalité aux eunomiens. *Ibid.* Lois 34, 36. Mais en fait, elle ne fut pas d'abord appliquée. Sozomène raconte que les empereurs voulaient par là tout simplement faire peur aux hérétiques. *H. E.*, l. VII, c. XII, *P. G.*, t. LVII, col. 1444. Mais au moyen âge, Frédéric II reprit la lettre de ses prédécesseurs chrétiens et édicta contre les cathares ou néomanichéens la peine de mort. Constitution sicilienne de 1231; constitution *Commissi nobis* de 1232. Les conciles et les papes adoptèrent cette législation. Conciles d'Arles de 1234, can. 6; concile de Béziers de 1246, can. 2, dans Hardouin, t. VII, col. 237, 416; const. *Cum adversus* de 1243 d'Innocent IV, *Bullarium romanum*, t. I, p. 83. Bref, la peine de mort put être appliquée aux clercs aussi bien qu'aux simples laïques. Dès 1184, le pape Lucius III avait déclaré qu'un hérétique, même clerc, devait être abandonné *seculari arbitrio potestatis, animadversione debita puniendus*, après avoir été dégradé, *totius ecclesiastici ordinis prerogativa nudetur*. Hardouin, t. VI *b*, col. 1879. Le concile de Latran de 1215 renouvela ce décret, toujours avec mention de la dégradation des clercs : *clericis prius a suis ordinibus degradatis*, can. 3, Hardouin, t. VII, col. 19. Grégoire IX fit insérer ces décisions dans les *Décrétales*, l. V, tit. VII, *De hæret.*, c. 9, 13. Et elles ont toujours force de loi, sauf en ce qui regarde le for civil. Remarquons seulement que l'*animadversio debita* ne devint la peine de mort qu'à partir de Grégoire IX. Sur tout ceci, voir Vacandard, *L'Inquisition*, 4e édit., Paris, 1907, p. 125-161.

Après l'hérésie vient, comme faute entraînant la dégradation, la falsification des bulles ou autres écrits des papes. Le *crimen falsi* avait été frappé par les empereurs de différentes peines, voire de la peine de mort. *Cod. ad leg. Cornel., De falsis*, IX, XXII. Les conciles lui appliquèrent l'excommunication et la déposition. Concile de Rouen de 1096, can. 4, Hardouin, t. VI *b*, col. 1745; concile d'Orléans de 538, can. 8, Hardouin, t. II, col. 1425. Mais lorsque la centralisation des affaires ecclésiastiques à Rome fut devenue complète, les bulles des papes se multiplièrent à un tel point que la tentation vint aux intéressés de forger des faux à leur propre avantage. Le saint-siège ne fut pas sans s'apercevoir de cette industrie frauduleuse. Innocent III la dénonça avec indignation et prononça contre les clercs qui s'y livraient la peine de la dégradation avec toutes ses

conséquences : *ut clerici qui per se falsitatis vitium exercuerint, postquam per ecclesiasticum judicem fuerint degradati, seculari potestate tradantur, secundum constitutiones legitimas puniendi,* l. V, tit. XX, *De crimine falsar.,* c. 7; cf. l. V, tit. XI, *De verborum signific.,* c. 27. Les « constitutions légales » dont parle Innocent n'étaient autres que les lois de l'État, qui prononçaient contre le *crimen falsi* des peines corporelles, y compris la peine de mort. Les canonistes furent d'avis que cette dernière pénalité devait être appliquée aux falsificateurs des bulles papales. Barbosa, *Collectan.,* ad c. 7, X, tit. cit., 20, n. 14; Fagnan, *Commentar.,* in c. cit., n. 40. Innocent III emploie, quand il s'agit des clercs le mot *exercuerint* qui indiquerait, ce semble, un métier. Les canonistes décidèrent qu'un seul acte entraînait la peine de la dégradation. Barbosa, *loc. cit.,* n. 7; Reiffenstuel, *Jus canon.,* l. V, tit. XX, n. 33. Innocent III entend frapper les clercs qui forgent un faux *per se.* En vertu du principe : *odia restringi convenit, Sexti Decret.,* l. V, tit. XII, *De regul. jur.,* c. 15, les fauteurs, les complices du faux échappent à la pénalité, bien que certains canonistes aient voulu les y astreindre en se fondant sur cette règle du droit : *qui facit per alium est perinde ac si faciat per se ipsum. Sexti Decret.,* l. V, tit. XII, *De reg. juris,* c. 72. Le contexte en effet montre que le pape distingue, à propos des laïques, ceux qui fabriquent des faux *per se* ou *per alios.* Si donc il emploie une formule différente quand il s'agit des clercs, c'est qu'il n'entend pas frapper de la même façon les faussaires et leurs complices. Plus tard, Innocent X, dans sa constitution *In supremo justitiæ* du 8 avril 1653, *Bullar.,* t. V, col. 484, inflige la même peine aux uns et aux autres. A l'origine, les faussaires que les évêques découvraient dans leurs diocèses étaient déférés au tribunal du souverain pontife, dist. XIX, c. 3; l. I, tit. III, *De rescript.,* c. 2. Mais peu de temps après la décrétale d'Innocent III, les ordinaires furent autorisés à prononcer eux-mêmes contre les coupables. Fagnan, *Comment.,* in c. cit., X, *De crim. fals.,* n. 65.

On peut établir un rapprochement entre les faux monnayeurs et les fabricateurs de fausses bulles. Les législations civile et ecclésiastique sévirent toujours contre ces faussaires d'un nouveau genre, fussent-ils des clercs. Le pape Urbain VIII finit par leur appliquer la peine de la dégradation. Mais, à en juger par le contexte, cette pénalité n'atteignait que les clercs des États de l'Église. Const. *In suprema* de 1627, sect. IV, *Bullar.,* t. IV, p. 141. Dans le reste de la chrétienté, clercs ou laïques, qui faisaient de la fausse monnaie, étaient simplement excommuniés. Concile de Latran de 1123, can. 15, Hardouin, t. VI *b,* col. 1113; concile de Salzbourg de 1282, can. 17, Hardouin, t. VII, col. 859. L'excommunication était réservée au pape, dit le concile d'Oxford de 1287. Hardouin, *ibid.,* col. 1126.

Au concile de Lyon de 1245, Innocent IV avait décrété la déposition contre les clercs qui emploieraient les bandits de la Phénicie connus sous le nom d'*Assassins* pour perpétrer un meurtre. La décrétale, *Sexti Decret.,* l. V, tit. IV, *De homicid.,* c. 1, fut insérée dans le *Liber sextus* du droit, et les canonistes en ont aggravé le sens. D'après la jurisprudence, tout clerc meurtrier ou assassin doit subir non seulement la déposition, mais encore la dégradation, pour être livré au bras séculier. Fagnan, *Comment.,* in c. 10, X, *De judic.,* II, I, n. 72 sq.; c. 45, X, *De sentent. excommunicat.,* V, XXXIX, n. 19 sq.; Barbosa, *Collect.,* ad c. 1, *De homicid.,* VI, V, IV, n. 13 sq.

L'avortement, la *procuratio abortus,* fut de bonne heure assimilé à l'homicide. Cf. concile de Worms de 868, can. 35, Hardouin, t. V, col. 742; et frappé de la déposition, l. V, tit. XIII, *De homicid.,* c. 20. Sixte V estima que cette peine était encore insuffisante. Il y ajouta la dégradation avec tradition au bras séculier. Const. *Effrenatam* du 29 octobre 1588, *Bullar. roman.,* t. II, p. 702 sq. On sait que l'État punissait de la peine de mort ceux qui se rendaient coupables d'avortement. Cf. le code pénal de Charles-Quint, a. 133. Sixte V mit la *procuratio sterilitatis,* qui était déjà considérée comme un homicide, l. V, tit. XII, *De homicid.,* c. 5, sur le même pied que la *procuratio abortus,* et décida que les auteurs de pareils forfaits tomberaient sous le coup d'une excommunication réservée au pape, sauf *in articulo mortis.* La décision de Sixte V fut confirmée par Grégoire XIV dans presque toute sa teneur. Const. *Sedes apostolica* du 31 mai 1591, *Bullar. roman.,* t. II, p. 766 sq. Deux modifications seulement y furent apportées. D'une part, la réserve de l'excommunication au pape fut supprimée; les évêques et les prêtres, à qui les évêques donneraient une juridiction spéciale pour ce cas, furent autorisés à la lever. D'autre part, Sixte V, partant de l'idée que le fœtus n'était pas animé dès le moment de la conception, ainsi qu'on le croyait de son temps, avait déclaré qu'animé ou non l'embryon devait être considéré comme un être humain et que celui qui le ferait périr encourrait la peine de la dégradation. Mais Grégoire XIV tint compte de la distinction que l'École établissait entre le fœtus animé et le fœtus non animé (on pensait que le fœtus masculin ne recevait l'âme qu'au bout de quarante jours et le fœtus féminin au bout de quatre-vingts) et décida que ceux-là seuls seraient frappés de la peine canonique qui procureraient l'avortement d'un fœtus animé. Mais on sait que l'être humain reçoit la vie dès le moment de la conception. La distinction sur laquelle s'appuyait Grégoire XIV est donc injustifiée. Il s'ensuit que tout avortement est passible de la dégradation, comme le voulait Sixte V.

La sodomie est aussi un attentat contre la vie humaine. Tertullien, *De pudicitia,* c. IV, *P. L.,* t. II, col. 987, et saint Augustin cité par Gratien, caus. XXXII, q. VII, c. 11, la signalent comme un crime horrible, une monstruosité. Constantin et ses successeurs lui appliquèrent la peine du feu. Cod. théod., IX, VII, *ad leg. Jul. de adult.,* 3, 6; Cod. just., IX, IX, 31; *Novel.,* LXXVII, c. 1; CXLI, c. 1. Les conciles et les papes menacèrent de la déposition les clercs qui s'en rendraient coupables. Concile de Tolède de 693, can. 3, Hardouin, t. III, col. 1795; Léon IX, *Epist. ad Petrum Damian.,* dans Hardouin, t. VI, col. 976; concile de Londres de 1102, can. 28, Hardouin, t. VI *b,* col. 1565; concile de Latran de 1179, can. 11, Hardouin, *ibid.,* col. 1678; cf. Décrétales, l. V, tit. XXXI, *De excess. prælat.,* c. 4. Enfin, saint Pie V décida qu'après avoir été dégradés ils seraient livrés au bras séculier pour recevoir le châtiment que les lois appliquaient aux auteurs de ce crime quand ils étaient simples laïques. Const. *Horrendum scelus* du 30 août 1568, *Bullar. rom.,* t. II, p. 287. Les théologiens distinguent différentes espèces de sodomie : la fornication entre personnes du même sexe (*sodomia ratione sexus*), la bestialité (*sodomia ratione generis*), l'onanisme, les rapports contre nature entre personnes de sexe différent, et l'on s'est demandé si Pie V entendait frapper toutes ces variétés du crime. Il paraît sûr qu'il visait uniquement la sodomie *ratione sexus et generis,* parce que les lois civiles, auxquelles il renvoyait les coupables, ne connaissaient que ces deux formes. Cf. code criminel de Charles-Quint, a. 116. Mais un seul acte de sodomie entraînait la dégradation. Si le pape emploie les expressions : *clericos tam dirum nefas exercentes,* il n'y a pas lieu de prendre le mot *exercentes* dans le sens d'une « habitude ». La constitution *Cum primum* qu'il avait publiée deux ans auparavant, 1er avril 1566, *Bullar. roman.,* t. II, p. 192, et qui contient, sect. XI, une disposition contre

les sodomites, au lieu de *exercere* donne *perpetrare,* dont l'interprétation n'est sujette à aucun doute. Or, dans la constitution *Horrendum,* sect. III, Pie V dit expressément que sa nouvelle bulle confirme et aggrave, s'il est possible, la précédente : *plenius nunc fortiusque persequi volentes.*

Il est un autre crime contre les mœurs que la discipline ecclésiastique a toujours châtié sévèrement, c'est la *sollicitatio ad turpia et inhonesta in confessione.* Le concile de Trèves de 1227 menaçait les prêtres *sollicitantes* de la déposition et de l'excommunication. Hefele, *Conciliengeschichte,* 1886, t. V, p. 944. Pie IV, par un bref du 16 avril 1561, adressé à l'archevêque de Séville, demande qu'ils soient, après dégradation, livrés au bras séculier : *debita præcedente degradatione, secularis judicis arbitrio puniendos.* Const. *Cum sicut,* dans *Bullar. roman.,* t. II, p. 48. La décision ne regardait que l'Église espagnole. Grégoire XV, dans sa constitution *Universi Dominici gregis* du 30 août 1622, l'étend à l'Église universelle. *Bullar. rom.,* t. III, p. 484 sq. Il décrit les diverses manières dont le confesseur *sollicitans* peut se rendre passible de la déposition : peu importe que le pénitent soit homme ou femme, que sa sollicitation soit faite dans l'intérêt du confesseur ou dans l'intérêt d'un tiers, qu'elle ait lieu avant ou après la confession, dans le confessionnal ou en dehors du confessionnal. Le pape ajoute que les pénitents sollicités doivent dénoncer le *sollicitans* sous peine de ne pas recevoir l'absolution. Benoît XIV dans sa constitution *Sacramentum pœnitentiæ* du 1er juin 1741, *Bullarium,* Rome, 1754, t. I, p. 30, renouvelle les prescriptions de la bulle de Grégoire XV, en précisant que le confesseur qui donnerait à son pénitent ou à sa pénitente une lettre déshonnête à lire après la confession devrait être considéré comme *sollicitans.* Les trois bulles s'en remettent à l'appréciation du juge séculier pour la peine à appliquer. En quoi pouvait-elle consister, nous ne saurions le dire. En tout cas, Benoît XIV, *De synodo diœcesana,* l. IX, c. VI, n. 7, fait remarquer qu'à sa connaissance la loi n'a pas reçu d'application depuis la publication de la bulle de Grégoire XV.

L'Église n'a jamais toléré que ses clercs exerçassent les fonctions d'un ordre supérieur à celui qu'ils avaient reçu : pour un diacre célébrer la messe ou administrer le sacrement de pénitence, pour un prêtre remplir les fonctions épiscopales fut toujours considéré comme un horrible sacrilège. La déposition atteignait les auteurs de ces abus, concile de Nicée de 325, can. 16, Hardouin, t. I, col. 331; concile d'Arles de 443 (ou 452) can. 15, Hardouin, t. II, col. 774; Gélase, *Epist.,* V, *ad episcop. Lucaniæ,* c. VI, dans Hardouin, t. II, col. 900; concile de Braga de 563, can. 19, Hardouin, t. III, col. 352. Plus tard, la peine de la déposition fut commuée en celle de la suspense. Urbain III, *Epist. ad Legion. episcop.,* dans Hardouin, t. VI, col. 1873; cf. l. V, tit. XXVIII, *De clerico non ordinat. ministrant.,* c. 2. Mais au XVIIe siècle on jugea qu'il fallait sévir plus rigoureusement contre les usurpateurs des fonctions ecclésiastiques. Le pape Clément VIII, dans sa bulle *Etsi alias* du 1er décembre 1601, décide que *quicumque non promotus ad sacrum presbyteratus ordinem repertus fuerit missarum celebrationem usurpasse vel sacramentalem confessionem audivisse..., rite degradatus statim curiæ seculari tradatur per judices seculares debitis pœnis plectendus. Bullar. rom.,* t. III, p. 142. D'après les Nombres, III, 10; XVIII, 7, et certains précédents qu'on trouve dans l'histoire de l'Église, cf. *Magnum chronicon Belgicum,* dans J. Pistorius, *German. scriptores,* t. III, p. 354, l'*usurpatio ordinis* méritait la peine de mort. Lorsqu'il fut question de mettre en vigueur la bulle de Clément VIII, on fit remarquer que, suivant la coutume, les personnes au-dessous de vingt-cinq ans n'étaient pas soumises à la peine capitale. Urbain VIII abaissa la majorité requise pour la peine de mort à vingt ans accomplis. Const. *Apostolatus officium* du 23 mars 1627, *Bullar. roman.,* t. IV, p. 144. Et Benoît XIV, dans sa constitution *Sacerdos in æternum* du 20 avril 1744, *Bullarium,* t. I, p. 208 sq., précisa les cas où les « usurpateurs » tomberaient sous le coup de la bulle de Clément VIII. Ne devaient échapper à la peine de la dégradation que ceux qui n'auraient pas prononcé à la messe les paroles de la consécration ou qui au confessionnal n'auraient pas administré l'absolution.

Il est un autre sacrilège que l'Église réprouvait à l'égal de l'usurpation des fonctions ecclésiastiques, c'est le vol et la profanation des hosties consacrées ou non dans un ciboire. Innocent XI, dans la constitution *Ad nostri apostolatus* du 12 mars 1677, demande que ces profanateurs, *etiam pro prima vice curiæ seculari tradantur,* ainsi que leurs mandants. *Bullar. roman.,* t. VII, p. 1 sq. Charlemagne, au concile de Paderborn de 785, avait porté contre eux un capitulaire qui les condamnait à la peine de mort. Hefele, *Conciliengeschichte,* 1877, t. III, p. 594. Le code criminel de Charles Quint, a. 172, édicte la même peine. Mais la constitution d'Innocent XI ne fait pas d'allusion expresse aux clercs qui pourraient profaner les hosties. Alexandre VIII répara cet oubli (ou combla cette lacune) en décidant que toutes les personnes ecclésiastiques, même les réguliers, coupables de ce sacrilège, subiraient « la dégradation réelle » et seraient livrées « au bras séculier ». Const. *Cum alias* du 22 décembre 1690, sect. II, *Bullar. roman.,* t. XII, p. 68. Il se greffa sur cette question plusieurs cas de conscience. Si les hosties n'étaient pas consacrées, si la mauvaise foi des profanateurs n'était pas suffisamment établie, fallait-il néanmoins leur appliquer la peine? Benoît XIV se prononça pour la négative dans la constitution *Ab augustissimo eucharistiæ,* du 5 mars 1744, *Bullarium,* t. I, p. 190 sq., et maintint, quant au reste, la décision d'Alexandre VIII.

Nous avons énuméré tous les crimes que la législation ecclésiastique a désignés spécialement comme passibles de la déposition. Il est, cependant, une formule plus générale qui semble appliquer la même pénalité à d'autres fautes graves des clercs : nous voulons parler de la consultation de Célestin III ainsi conçue : *Si clericus in quocumque ordine constitutus in furto vel homicidio vel perjurio seu alio mortali crimine fuerit deprehensus legitime atque convictus, ab ecclesiastico judice deponendus est. Qui si depositus, incorrigibilis fuerit, excommunicari debet, deinde, contumacia crescente, anathematis mucrone feriri. Postmodum vero, si in profundum malorum veniens contempserit, cum Ecclesia non habeat ultra quid faciat, et ne possit esse ultro perditio plurimorum, per secularem comprimendus est potestatem, ita quod ei deputetur exsilium vel alia legitima pœna inferatur,* l. II, tit. I, *De judic.,* c. 70. Le pape exige que les voleurs, les homicides, les parjures ou tous autres grands criminels qui, sous le coup des pénalités ecclésiastiques, ne s'amélioreraient pas, soient livrés au bras séculier. Cela implique la dégradation. Mais quand il fut question de déterminer les grands crimes qui pouvaient entraîner cette peine, les canonistes ne furent pas d'accord. En vertu de ce principe : *Odia restringi et favores convenit ampliari, Sext. Decret., De reg. jur.,* c. 15, un certain nombre d'entre eux enseignèrent qu'il fallait s'en tenir à la lettre du droit, c'est-à-dire aux fautes que le droit désigne expressément. Comme cette question n'a qu'un intérêt rétrospectif secondaire, nous nous abstiendrons de la discuter plus à fond. Cf. Kober, *op. cit.,* p. 798-807.

III. Des personnes auxquelles appartient le droit

DE DÉPOSITION. — *I. SUR LE CLERGÉ DU DIOCÈSE.* — L'évêque a, de tout temps, possédé le droit de déposer les clercs de son diocèse. Il est, en effet, l'héritier des apôtres, et c'est à eux que le Christ a conféré le droit de « régir l'Église de Dieu. » Act., XX, 28. « Tout ce que vous lierez sur la terre, leur dit-il, sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » Matth., XVIII, 19-20; cf. Marc., XVI, 15-16; Luc., XXII, 19; Joa., XX, 21-23. Aussi voyons-nous, dans les Actes, les apôtres à l'œuvre, nommant des diacres, et leur imposant les mains, VI, 1-6; établissant des prêtres à la tête des églises, XIV, 22, et posant des règles disciplinaires au nom du Saint-Esprit, XV, 28-29. Au point de vue pénal, l'autorité n'est pas moins visible. Le Sauveur leur avait dit de considérer comme des païens et des publicains ceux qui n'obéiraient pas à l'Église. Matth., XVIII, 15-17. Usant de ce droit, saint Paul livre à Satan un fidèle de Corinthe. I Cor., V, 3-5; cf. II Cor., XIII, 10; I Tim., I, 20. Et les prêtres n'échappent pas plus que les fidèles à cette juridiction. Saint Paul, I Tim., V, 17-21, demande seulement que les accusations portées contre un prêtre ne soient pas reçues à la légère. *Presbyterorum ergo judices sunt episcopi et quidem summi judices*, écrit Thomassin, à propos de ce texte. Part. II, l. I, c. XV, n. 3.

En excommuniant le fidèle de Corinthe, l'apôtre prend à témoin les membres de la communauté : *congregatis vobis et meo spiritu.* I Cor., V, 4. On en peut conclure, ce semble, qu'il n'entendait pas agir seul. Leçon destinée à montrer aux évêques futurs qu'ils ne devaient pas procéder à des exécutions aussi graves sans prendre avis de personnes compétentes de leur entourage.

Le premier cas de déposition de prêtres constaté par l'histoire se trouve justement dans l'Église de Corinthe : c'est l'œuvre de la communauté; le rôle de l'évêque n'est pas nettement indiqué. C'est que Corinthe comptait plusieurs presbytres (ou prêtres) épiscopes. S. Clément de Rome, *1 Cor.*, XLIV, 5; LIV, 2; LVII, 1, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 156, 168, 172. S'agissait-il d'une révolte de la communauté contre tous les supérieurs ecclésiastiques, ou bien certains presbytres furent-ils assez puissants pour déposer leurs collègues? Saint Clément de Rome intervint et posa ce principe : « Ceux qui ont été établis par les apôtres ou par les créatures des apôtres, toute l'Église y consentant — et qui ont rempli leur ministère sans reproche, selon le témoignage persévérant de tous — ceux-là, notre avis est qu'on ne peut les déposer de leur ministère, » XLIV, 3, p. 156. Si Clément ne parle pas de celui à qui revient le droit de déposer un prêtre, c'est que l'épiscopat monarchique n'était pas encore définitivement établi à Corinthe, comme il l'était à Rome. Sur cette question qui demanderait à être traitée à part, cf. Kober, *op. cit.*, p. 289 sq.; Batiffol, *La hiérarchie primitive*, dans *Études d'histoire et de théologie positive*, Paris, 1902, p. 225 sq.

A partir du jour où chaque Église fut régie par un évêque, celui-ci jouit de toutes les prérogatives du pouvoir; le rôle de juge des clercs de son diocèse lui fut exclusivement réservé. C'est ainsi qu'en 231 l'évêque d'Alexandrie Démétrius frappa Origène de la peine de la déposition, sous sa propre responsabilité et sans l'avis de ses prêtres. Photius, *Biblioth.*, cod. 118, *P. G.*, t. CIII, col. 397. Le concile d'Antioche de 341, can. 12, suppose que cet usage est partout en vigueur : Εἴ τις ὑπό τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου καθαιρεθεὶς πρεσβύτερος ἢ διάκονος, κτλ. Hardouin, t. I, p. 597. Les conciles de Carthage de 390, can. 8, *ibid.*, col. 953, et de 398, can. 66, *ibid.*, col. 983, et Gratien, caus. XI, q. III, c. 30, partent de la même idée, quand ils reconnaissent au prêtre ou à tout autre clerc déposé le droit d'en appeler aux évêques voisins ou au synode. Les *Constitutions apostoliques*, d'origine orientale, posent expressément ce droit épiscopal en principe, aux environs de l'an 400 : Ἐπίσκοπος καθαιρεῖ πάντα κληρικὸν ἄξιον ὄντα καθαιρέσεως, l. VIII, c. XXVIII, *P. G.*, t. I, col. 1124. Et ce principe était si universellement reconnu que les empereurs chrétiens le sanctionnèrent par une loi : « Tout clerc accusé devait d'abord comparaître *juxta sacra instituta, apud episcopum in quo clericus versatur*, » l. XXIX, *De episcop. audientia*, IV, 1.

Et ce n'est pas seulement en vertu des textes scripturaires ou de la théologie positive que l'on peut attribuer à l'évêque le droit de déposer les clercs de son diocèse. Il suffit de remarquer que les clercs n'existent que par lui, pour en conclure que ce qu'il leur a donné, il doit pouvoir aussi le leur ôter. Les apôtres, leurs auxiliaires et leurs successeurs confèrent par l'imposition des mains les différents degrés de l'ordre. Cf. Act., VI, 6; XIV, 23; I Tim., III, 14, 15; II Tim., I, 6; Tit., I, 5. Saint Jérôme et nombre d'autres Pères notent justement que ce qui distingue les évêques des simples prêtres, c'est le pouvoir d'ordonner : *Quid facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat? Epist.*, LXXXV, *ad Evangelum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1194. Cf. S. Jean Chrysostome, *In 1 ad Tim.*, homil. XI, *P. G.*, t. LXII, col. 553. Il est vrai que dans l'ordination de Timothée la participation des prêtres à la cérémonie est également marquée : μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου, I Tim., IV, 14; les prêtres imposent aussi les mains au nouvel élu. Mais cela n'empêche pas saint Paul de penser que le pouvoir d'ordre, le χάρισμα, n'a été conféré à son disciple que par lui-même, διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου. II Tim., I, 6. C'est ainsi, du reste, que la tradition a toujours interprété la participation des prêtres à la cérémonie de l'ordination sacerdotale. « Lorsqu'on ordonne un prêtre, dit le prétendu IVe concile de Carthage, *episcopo eum benedicente et manum super caput ejus tenente*, tous les prêtres présents tiennent aussi leurs mains sur sa tête à côté de la main de l'évêque, » can. 3, dans Hardouin, t. I, col. 979, et Gratien, dist. XXIII, c. 8. Il est clair que c'est la « bénédiction » épiscopale qui est censée conférer l'ordre, et non la simple imposition des mains laquelle est commune à l'évêque et aux prêtres. Les *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. XXVIII, *P. G.*, t. I, col. 1121, soulignent expressément cette distinction : ἐπίσκοπος χειροθετεῖ, χειροτονεῖ...; πρεσβύτερος... χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ, *presbyter manus imponit, non ordinat.* C'est donc bien l'évêque et l'évêque seul qui communique le pouvoir d'ordre, c'est par conséquent à lui seul que revient le droit de l'ôter.

Il est bien vrai que, pour le conférer, il est assisté de son *presbyterium*. Pour la même raison, il ne l'ôtera pas non plus sans l'assistance de ceux qui forment son conseil. Le pape Corneille donne l'exemple de cette pratique dès le milieu du IIIe siècle : *Omni igitur actu ad me perlato, placuit contrahi presbyterium... ut firmato consilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur. Epist.*, XLVI, *ad Cyprianum*, *P. L.*, t. IV, col. 341. Mais l'Église, dans sa prudence, voulut entourer de toutes les garanties possibles un acte aussi grave que la déposition d'un prêtre, ou même d'un simple diacre. Le concile de Carthage de 348 exige pour la déposition d'un prêtre la présence de six évêques voisins, et pour celle d'un diacre la présence de trois évêques, can. 11, Hardouin, t. I, col. 687. Même règle au concile de Carthage de 390, can. 10, *ibid.*, col. 953, et au concile de Carthage de 397, can. 8, *ibid.*, col. 962; Gratien, caus. XV, q. VII, c. 3-5.

Cf. concile de 398, can. 23, Hardouin, t. I, col. 980. L'ordinaire conserve plus de liberté pour juger les clercs minorés : *reliquorum autem clericorum causas etiam solus episcopus loci agnoscit et finiat;* il est seul pour en connaître et porter la sentence. Saint Grégoire le Grand ne fait pas de distinction entre les clercs; il demande seulement que l'évêque ne décide rien sans son conseil : *de quocumque clerico... præsentibus senioribus Ecclesiæ tuæ diligenter est veritas perscrutanda,* etc. *Epist.,* l. XIII, epist. XLIV, *ad Joann. Panormit. episcop.,* dans Gratien, dist. LXXXVI, c. 23, et caus. XV, q. VII, c. 2. Cf. le concile de Tolède de 674, can. 7, dans Hardouin, t. III, col. 1027.

Dans la pratique, la prescription des conciles de Carthage n'était pas facile à observer. Les canonistes du moyen âge la rappelaient volontiers. Concile de Trèves de 895, can. 10, dans Hardouin, t. VI, col. 442; Réginon de Prüm, *De synodalibus causis,* append. I, c. 63, édit. Wasserschleben, *op. cit.,* p. 421. Aussi le concile de Rouen de 1072, can. 20, dans Hardouin, t. VI, col. 1190, autorise-t-il les évêques convoqués par l'ordinaire pour la déposition d'un prêtre ou d'un diacre à se faire remplacer par un « vicaire » : *unusquisque qui adesse non poterit, vicarium suum cum sua auctoritate transmittat.* Le concile de Frioul, dans la province d'Aquilée, décide au contraire, en 796, que l'ordinaire, en pareil cas, devra prendre avis du patriarche avant de procéder à la déposition d'un prêtre, d'un diacre ou d'un archimandrite, can. 7, Hardouin, t. IV, col. 858.

Ces diverses décisions embarrassent Gratien qui les rapporte dans son Décret, caus. XV, q. VII, c. 1, 7; caus. III, q. V, c. 2-6. Grégoire IX essaie d'y mettre quelque ordre. Il commence par bien établir que la *destitutio* d'un prêtre appartient à l'évêque, aussi bien que son *institutio,* l. V, tit. VII, *De hæretic.,* c. 12; cf. l. III, tit. XXXVII, *De capell. monach.,* c. 1, *tam ordinatio ejus quam depositio.* Mais ce principe posé, il demande que l'ordinaire ne frappe pas ses prêtres de suspense *sine judicio capituli,* l. V, tit. XXXI, *De excess. prælat.,* c. 1. Et pour la dégradation sans laquelle un prêtre hérétique ne pouvait être livré au bras séculier, comme le nombre d'évêques requis par les canons n'était pas facile à réunir, il autorise l'évêque à les remplacer « par les abbés et les autres prélats ou personnes religieuses et lettrées de son diocèse. » *Sext. Decret.,* l. V, tit. II, *De hæret.,* c. 1.

Les prescriptions de Grégoire IX devinrent bientôt lettre morte. Durand, tout en reconnaissant que, pour procéder à la déposition d'un prêtre, l'évêque doit le faire *cum suo clero, in sua synodo, cum suo capitulo,* observe que dans la pratique il n'en est pas ainsi : « les évêques entendent *per se vel per officiales suos,* les causes criminelles de leurs clercs. » *Speculum juris,* l. III, partic. I, sect. IV, *De accusat.* Le chapitre ne prend aucune part à leur décision. Boniface VIII constate que cette procédure simplifiée avait de son temps force de coutume et déclare qu'il n'y a pas lieu de la réprouver : *Non est consuetudo quam allegat episcopus reprobanda, quod in inquirendis, puniendis et corrigendis subditorum excessibus consilium capituli sui requirere minime teneatur. Sext. Decret.,* l. I, tit. IV, *De consuet.;* tit. XVI, *De offic. ordinar.,* c. 7.

Le concile de Trente ne fit que consacrer cet état de choses, en décidant que, dans les affaires disciplinaires et criminelles, l'évêque ou l'ordinaire serait seul juge à l'exclusion de toute ingérence étrangère. Sess. XIV, c. VI; sess. XXV, c. XIV, *De reform.* Aucun clerc de son diocèse n'échappe à sa juridiction. Sess. XIV, c. IV, *De reform.* Ceux mêmes qui ont obtenu du souverain pontife des *literæ conservatoriæ* ne peuvent s'en prévaloir, pour se soustraire à la justice de leur évêque. *Ibid.,* c. V. Il faut dire la même chose des clercs qui auraient été ordonnés par le pape, l. I, tit. XXXIII, *De majorit. et obedient.,* c. 7; l. II, tit. II, *De foro competent.,* c. 3, 20; l. V, tit. XVII, *De raptor.,* c. 1. Cf. Kober, *op. cit.,* p. 338-340. Que si un évêque ou autre prélat possède par privilège quelque droit de juridiction sur certaines personnes d'un diocèse déterminé, il ne peut l'exercer sans l'assentiment de l'ordinaire de ce diocèse. Sess. XIV, c. VIII, *De reform.* Pour mieux marquer son intention, le concile ôta même aux archidiacres les privilèges qu'ils possédaient au moyen âge. On sait qu'ils exerçaient dans leur archidiaconé une *juridictio propria* indépendante de la juridiction épiscopale, l. I, tit. XXXIII, *De offic. archidiac.,* c. 7; l. V, tit. XXVII, *De pœnis,* c. 3. Innocent III reconnaît expressément l'archidiacre comme « juge ordinaire » : *ne diœcesanus episcopus vel archidiaconus judex,* etc. *Regesta,* l. XIV, epist. XLV, *P. L.,* t. CCXVI, col. 413. Un tel pouvoir limitait d'autant l'autorité épiscopale. Le concile met un terme à cet abus; il décrète que « les causes matrimoniales et criminelles seront réservées à l'examen et à la juridiction de l'évêque seul. » Sess. XXIV, c. XX, *De reform.* Dans ces conditions, l'ordinaire jouit d'une indépendance absolue vis-à-vis de son clergé, et il n'a besoin de recourir à l'assistance de personne pour juger et déposer un prêtre ou un diacre, à plus forte raison les clercs minorés.

En vertu d'un *mandatum speciale,* les vicaires généraux ont le même pouvoir sur les clercs d'un diocèse, et, le siège vacant, cette prérogative passe au chapitre, et par le chapitre au vicaire capitulaire. *Sexti Decret.,* l. I, tit. XIII, *De offic. vicar.,* c. 2. Cf. tit. XVI, *De offic. ordinar.,* c. 7; concile de Trente, sess. XXIV, c. XVI, *De reform.*

Les droits que l'évêque exerce dans son diocèse, le pape les possède dans toute l'Église. Gratien, c. 17, 18, caus. IX, q. III; cf. c. 6, dist. XL. Tout clerc, à quelque diocèse qu'il appartienne, peut donc être déposé par le pape. Il va sans dire que les conciles généraux jouissent des mêmes prérogatives que le souverain pontife. Le champ d'action des cardinaux est beaucoup plus limité; ils ont la *juridictio quasi episcopalis* dans les églises de leurs titres, Sixte-Quint, const. *Religiosa* de 1587; et le droit de censure sur les clercs attachés à ces églises leur est expressément reconnu, l. I, tit. XXXIII, *De majorit. et obedient.,* c. 11; comme ils peuvent instituer ces clercs en toute indépendance, l. I, tit. VI, *De elect.,* c. 24, ils peuvent pareillement les déposer. Fagnan, *Comment,* in c. 11, X, *De majorit. et obedient.,* I, XXXIII, n. 21. Les légats du pape exerçaient aussi au moyen âge, comme représentants du pape, une *juridictio ordinaria,* dans la province qui leur était confiée, l. I, tit. XXX, *De offic. legat.,* c. 3. Cf. Reiffenstuel, ad h. tit., n. 25. Cette juridiction qui limitait nécessairemen celle de l'ordinaire parut abusive. Elle fut supprimée par le concile de Trente. Sess. XXIV, c. XX, *De reform.* Le droit des archevêques ou métropolitains ne s'étendent pas jusqu'à la déposition des clercs des diocèses suffragants, caus. IX, q. III, c. 7, 8, arg.; l. I, tit. XXXI, *De offic. jud. ordinar.,* c. 9; ils forment simplement un tribunal de première instance pour certains cas déterminés. Fagnan, *Comment.,* in c. 8, X, *De excess. prælat.,* V, XXXI, n. 8.

L'État ne possède évidemment pas le pouvoir de déposer les clercs. C'est un principe de droit romain, aussi bien que de droit canonique, qu'un privilège ne peut être ôté que par l'autorité qui le confère : *ut inde ei fiat curæ privatio, unde etiam datur. Novell.,* XV, c. I; cf. l. V, tit. VII, *De hæret.,* c. 12. Et le pouvoir civil ne peut conférer l'ordre ni la juridiction ecclésiastique. Ce fut donc par abus que les princes ou simplement les patrons des églises firent, au moyen âge, acte d'autorité pour donner ou ôter les bénéfices. Les conciles protestèrent contre cette ingérence illégitime. Concile d'Arles de 813, can. 29, dans Hardouin, t. IV,

col. 1004, 1014; concile de Lillebonne de 1080, can. 9, Hardouin, t. VI, col. 1599; concile de Londres de 1125, can. 9, Hardouin, t. VI, col, 1126; concile de Tolède de 683, can. 2, Hardouin, t. III, col. 1739. Et le IIIe concile de Latran de 1179 prononça contre ceux qui attenteraient aux droits exclusifs de l'évêque sur ses clercs en matière criminelle la peine de l'excommunication, l. III, tit. XXXVIII, *De jure patronat.*, c. 4.

Mais comment l'évêque procède-t-il pour déposer un clerc? Si le clerc est présent, il suffit que le juge prononce contre lui la sentence de déposition; s'il est absent, on la lui communique par écrit. Telle est la coutume, comme on peut le voir par la déposition de Nestorius au concile d'Éphèse de 431, Hardouin, t. I, col. 1421, 1433; par celle d'Eutychès au concile de Constantinople de 448, Hardouin, t. II, col. 1433; par celle de Gotescalk au synode de Quiercy en 849, Hardouin, t. V, col. 20; cf. Hefele, *Conciliengeschichte,* 1879, t. IV, p. 137 sq.; par celle que prononça le pape Nicolas Ier contre l'archevêque de Trèves et l'archevêque de Cologne en 863. Hardouin, t. V, col. 594; Gratien, caus. XI, q. III, c. 10. Cf. la sentence de déposition prononcée par Innocent III et devenue une formule du droit, l. II, tit. XIV, *De dolo et contumac.*, c. 8. Du reste, même après que Boniface VIII eût réglé le cérémonial de « la dégradation actuelle, » la simple déposition conserva son caractère de simplicité, et Durand montre que, de son temps comme par le passé, *deponitur quis solo verbo. Speculum juris,* l. III, part. I, sect. II, *De accusat.*

II. *DÉPOSITION DES ABBÉS.* — A l'origine, les monastères n'étaient peuplés que de laïques; les abbés eux-mêmes ne faisaient pas partie du clergé. La juridiction que l'évêque exerçait sur eux ressemblait donc à celle qu'il exerçait sur les simples fidèles : la plus grande peine qu'il pouvait leur infliger était la pénitence publique. Cf. S. Léon le Grand, *Epist.,* CLXVII, *ad Rusticum Narbonens.*, c. XIV, *P. L.*, t. LIV, col. 1207. Le concile de Carthage de 401, can. 14, laisse entendre que nombre de moines recevaient les ordres. Hardouin, t. I, col. 988. Dans tous les cas, clercs ou non, les moines dépendaient du tribunal de l'ordinaire; les lois ecclésiastiques et les lois civiles le reconnaissent. Concile de Chalcédoine, can. 7, Hardouin, t. II, col. 603; *Novell.,* LXVII, c. I; CXXIII, c. II. On peut voir dans Gratien toute la législation qui se réfère à ce sujet, caus. XVIII, q. II, c. 16. La même discipline se retrouve dans les Décrétales de Grégoire IX, l. I, tit. VI, *De elect.*, c. 49; l. V, tit. III, *De simonia,* c. 43, et de Boniface VIII, c. 7, *Sext. Decret,* V, tit. VII, *De privileg.*

Les abbés doivent obéissance à l'ordinaire du lieu où est fondé leur monastère, c. 9, *Sext. Decret.,* l. V, tit. VII, *De privileg.* Cf. pontifical romain, *De benedictione abbatis.* Aussi bien, s'ils doivent être élus librement par leurs frères et en conformité avec les règles particulières de leur institut, cf. *Regula S. Benedicti,* c. LXIV, *P. L.,* t. LXVI, col. 880; concile de Carthage, *sub Reparato, de libertate monasteriorum,* dans Hardouin, t. II, col. 1178, et le code de Justinien, *De episcop.,* III, I, 47 : *quem commune reliquorum monachorum complementum aut maxima eorum pars idoneum ad hoc putaverit et... elegerit,* leur élection reste sans effet tant qu'elle n'est pas ratifiée et confirmée par l'ordinaire. Justinien remarque expressément qu'il appartient à l'évêque *ut promoveat ipsum (electum) ad hujusmodi abbatis ordinem. De episcop.,* III, I, 47. C'est donc l'évêque qui proprement institue les abbés dans leurs fonctions. Il s'ensuit qu'il peut les destituer. Et historiquement on voit qu'il en fut ainsi. Cf. concile de Toul de 859, can. 1, dans Hardouin, t. V, col. 487. Le IVe concile de Latran consacre cette pratique. Il recommande aux visitateurs et visitatrices des monastères de signaler les abbés indignes à l'ordinaire, afin d'obtenir leur déposition : *denuntient episcopo proprio ut illum amovere procuret. De statu monachorum,* l. III, tit. XXV, c. 7. Et pour faciliter l'application de cette discipline, Honorius III autorise l'ordinaire à procéder *absque judiciorum strepitu.* Sur le sens de ces expressions, voir dans les Clémentines, l. V, tit. XI, *De verborum significat.*, c. 2. Cf. Reiffenstuel, *Jus canonic.,* l. V, tit. I, n. 320. « Si l'abbé est coupable de dilapidation ou d'un autre crime non moins grave, dit le pontife, *per diœcesanum... amoveatur absque judiciorum strepitu a regimine abbatiæ* », etc. Les fautes pour lesquelles l'ordinaire peut frapper de la peine de la déposition un abbé de son diocèse sont indiquées dans les conciles, dans Gratien et dans les Décrétales. Concile d'Orléans de 511, can. 19, Hardouin, t. II, col. 1011; concile d'Épaone de 517, can. 19, *ibid.,* col. 1049; concile de Toul de 859, can. 1, Hardouin, t. V, col. 487; Gratien, caus. XVIII, q. II, c. 15; Décrétales, l. III, tit. XXXV, *De statu monachorum,* c. 2; *Glossa,* in c. 6, X, tit. cit., III, XXXV, au mot *Negligens;* const. *Parvus fons* de Clément IV en 1265, dans Tamburini, *De jure abbatum,* t. I, disp. XIII, q. II, n. 13.

Est-il besoin de noter, en finissant, que durant le moyen âge un grand nombre d'abbayes étaient exemptes et ne relevaient que du saint-siège? La juridiction épiscopale s'arrêtait nécessairement à leurs portes. C'était le souverain pontife seul qui donnait à leurs abbés la bénédiction et confirmait leur élection. Catalani, *Pontificale romanum,* t. I, p. 253 sq. Seul par conséquent le pape pouvait les destituer et les déposer : *Hæc circa exemptos abbates fieri præcipimus.... depositione ipsorum sedi apostolicæ reservata,* etc. L. III, tit. XXXV, *De statu monach.*, c. 8. Pour la procédure suivie en pareil cas, cf. Tamburini, *op. cit.,* t. I, disp. XIII, q. II, n. 1.

III. *DÉPOSITION DES ÉVÊQUES.* — C'est un principe du droit, fondé d'ailleurs sur la nature des choses, qu'un égal ne peut juger son égal : *Non habet imperium par in parem,* l. I, tit. VI, *De elect.*, c. 20. Un évêque ne peut donc être déposé par un évêque. Les *Constitutions apostoliques,* aux environs de l'an 400, l'avaient déjà reconnu, l. VIII, c. XXVIII, *P. G.,* t. I, col. 1124. Le concile de Constantinople de 394 posa même en règle que la réunion de deux ou trois évêques n'était pas un tribunal compétent pour juger un de leurs collègues. Hardouin, t. I, col. 957.

A considérer la constitution de l'Église telle qu'elle s'est accusée à travers les âges, c'est le pape seul, le successeur de saint Pierre, chef des apôtres, qui, en raison de sa primauté, exercerait une suprême juridiction sur ses frères les évêques. Cette primauté se trouve attestée, dès le début du IIe siècle, par saint Ignace. L'épître qu'il adresse aux Romains contient dans sa suscription certaines expressions très caractéristiques : ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίον Ῥωμαίων... καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης. *P. G.,* t. V, col. 685. M. Funk, qui discute ce texte à fond, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenäus,* dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen,* Paderborn, 1897, t. I, p. 219, le traduit ainsi : « L'Église qui préside dans le pays des Romains... qui préside sur la fraternité. » L'évêque d'Antioche attribue donc à l'Église romaine une prééminence universelle... Reste à savoir où cette prééminence a sa source... Si l'on considère que, un peu plus loin, n. 4, *ibid.,* col. 689, Ignace mentionne le rapport qui relie l'Église romaine aux apôtres Pierre et Paul, on peut conclure, par voie d'induction, qu'il fonde sur ce rapport la primauté dont il vient de parler. » Cf. Denys Lenain dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses,* t. VI (1901), p. 455-456. Voir pourtant, contre cette interprétation, Turmel, *Histoire du dogme de la papauté,* Paris, 1908, p. 16-18, 37-38. On ne doit donc pas s'étonner que le pontife

romain ait exercé son autorité au loin, dès l'origine. Quand le pape Victor (vers 185-197) menaça les évêques d'Asie de l'excommunication, à propos de la question pascale, saint Irénée lui fit voir l'inopportunité de la mesure sans mettre pour cela en doute le pouvoir suprême en vertu duquel le pontife agissait. Eusèbe, *H. E.*, l. V, c. XXIV, *P. G.*, t. XX, col. 493. Calliste affirme pareillement sa suprématie et Tertullien lui reproche de se considérer comme l'évêque des évêques. *De pudicitia*, c. I, *P. L.*, t. II, col. 981. Le pape Étienne, dans la controverse sur le baptême des hérétiques, ne manquera pas d'invoquer le titre que lui confère le *Tu es Petrus*, pour imposer à l'Église d'Afrique la règle qu'il suit lui-même. S. Cyprien, *Epist.*, LXXV, n. 17, édit. Hartel, du *Corpus* de Vienne, p. 821. Et bien que saint Cyprien s'insurge contre la décision de celui qu'il considère comme son « collègue », *Epist.*, LV, n. 8; IX, n. 1, etc., édit. Hartel, p. 629, 488, de Rome, il ne va pas jusqu'à méconnaître la primauté de « la chaire de Pierre » : *Navigare audent et ad Petri cathedram*, etc. *Epist.*, XII, n. 14, *P. L.*, t. III, col. 818.

Son opinion à cet égard mérite d'être notée. Dans son traité *De catholicæ Ecclesiæ unitate*, il remarque que le Seigneur a bâti son Église sur un seul : « Sans doute, les autres apôtres étaient autant que Pierre; ils avaient reçu en partage les mêmes prérogatives et la même puissance. Mais l'unité est au début, *exordium ab unitate*, pour nous apprendre que l'Église du Christ est une. » *De catholicæ Ecclesiæ unitate*, n. 4, 5, 7, *P. L.*, t. IV, col. 499 sq. Le passage qui contient ce traité sur « la primauté de Pierre » paraît interpolé. Cf. Turmel, *Histoire du dogme de la papauté*, Paris, 1908, p. 109, note. On pourrait dériver de là la primauté du pape. Saint Cyprien semble pourtant ne voir dans le *Tu es Petrus*, que le gage et le symbole de l'unité. Il va plus loin dans une épître adressée au pape Corneille, il signale des schismatiques qui, après s'être donné un évêque hérétique, ont eu encore l'audace de naviguer vers *la chaire de Pierre*, de se présenter devant la première Église, celle d'où est sortie l'unité épiscopale pour lui porter des lettres impies. *Epist.*, XII, n. 14, *P. L.*, t. III, col. 818. Cet appel des schismatiques à Rome est déjà en soi fort significatif, et le primat de Carthage n'en méconnaît pas la portée dogmatique. Mais une pareille démarche lui paraît tout à fait regrettable, parce que les appelants ont déjà été jugés sur place en connaissance de cause et qu'il serait indigne des évêques qu'on pût les accuser d'inconstance et de légèreté dans leurs arrêts. *Ibid.* Cyprien n'envisage pas ici le cas où la sentence primitive, inacceptée des coupables, resterait sans effet. Ce cas s'est présenté à Arles, et le primat d'Afrique sollicita lui-même le pape Étienne d'intervenir pour la déposition de Marcien, qui avait pris parti pour les novatiens. « Envoie, dit-il, à la province et au peuple d'Arles une lettre qui écarte Marcien de son siège afin qu'un autre soit mis à sa place. » *Literæ quibus, abstento Marciano, alius in loco ejus subs tituatur. Epist.*, LXVII, n. 3, *P. L.*, t. IV, col. 399. On a beaucoup discuté sur le sens strict de ce texte. Ce qui n'est pas douteux, c'est que Cyprien demande au pape une lettre en vertu de laquelle l'évêque d'Arles sera déposé. Cf. Turmel, *op. cit.*, p. 126 sq.

La suprématie du pontife romain et les droits attachés y sont donc suffisamment reconnus par saint Cyprien. Il est vrai qu'ailleurs il demande « au nom de la justice et de l'équité, que la cause soit instruite là où le crime a été commis » et que « les accusés plaident leur cause là où sont leurs accusateurs et les témoins de leur crime. » *Epist. ad Cornel.*, n. 14, *P. L.*, t. III, col. 322. Cf. Turmel, *op. cit.*, c. IV et V. Cette réclamation était juste. Mais elle laisse entière la question des appels. Elle marque surtout que l'usage du droit suprême de la papauté, fût-il reconnu en principe, était d'une application difficile pour ne pas dire quelquefois impossible. Aussi, en fait, la discipline touchant la déposition des évêques a-t-elle varié suivant les temps.

Le concile de Nicée posa un principe d'où l'on tira peu à peu la règle à suivre en cette matière. Le canon 4 décide que les évêques ne peuvent être institués que par les évêques réunis de la province, métropolitain en tête. Hardouin, t. I, col. 323; Gratien, dist. LXIV, c. 1. On ne peut conclure que leur destitution doit s'opérer de la même manière. Du reste, dans le canon 5, il est dit que chaque année se tiendra un synode provincial, où sera examinée et jugée la conduite des clercs, aussi bien que celle des laïques. Les évêques ne sont pas nommés expressément. Hardouin, *loc. cit.*; Gratien, caus. XI, q. III, c. 72. Mais ils pouvaient être compris sous la désignation générale de « clercs ». C'est du moins ainsi que les papes et les conciles postérieurs ont interprété le canon nicéen. Innocent Ier écrivait à Victrice de Rouen que les affaires des clercs *tam superioris ordinis quam etiam inferioris* devaient être décidées devant le concile provincial, *secundum synodum Nicænum*. Le mot « évêque » n'est pas encore prononcé. Les évêques d'Afrique, dans une lettre adressée en 424, au pape Célestin, Hardouin, t. I, col. 950, le prononcent enfin : *Decreta nicæna sive inferioris gradus clericos, sive ipsos episcopos suis metropolitanis apertissime commiserunt*, etc. Longtemps auparavant le concile d'Antioche (de 341) s'était exprimé dans le même sens et avec une précision plus grande encore. Il avait déclaré que le synode provincial présidé par le métropolitain était seul compétent pour déposer un évêque. Si les juges n'étaient pas d'accord, le métropolitain devait convoquer des évêques d'une province voisine. En cas d'unanimité, la décision était irrévocable. Mais si, même après la convocation des évêques voisins, l'unanimité ne pouvait être obtenue, le jugement devrait être porté au tribunal du synode patriarcal, dont la sentence serait définitive. Can. 14, 15, dans Hardouin, t. I, col. 599, et Gratien, caus. VI, q. IV, c. 1, 5. Cf. can. 12, Hardouin, *ibid.*, col. 598; Gratien, caus. XXI, q. V, c. 2.

Le concile de Sardique de 343 modifia profondément cette législation. D'après les canons 3-5, le synode provincial formait un tribunal de première instance, qui pouvait prononcer la déchéance d'un évêque. Si l'évêque déposé trouvait la sentence injuste, il lui était loisible, par respect pour l'apôtre Pierre, d'en appeler au pape Jules qui confirmerait ou casserait le jugement du synode. Si une enquête était nécessaire, les évêques d'une province voisine en seraient chargés sous la conduite des légats du pape. Hardouin, t. I, col. 639 sq.; Gratien, caus. VI, q. IV, c. 7; caus. II, q. VI, c. 36; cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, 1907, t. I, p. 743. Ces décisions qui s'accordent avec celles du concile d'Antioche pour la constitution du tribunal de première instance, en diffèrent pour tout le reste. Il n'y est plus question d'en appeler au concours des évêques voisins, ni au synode patriarcal. C'est la juridiction papale qui est substituée aux autres pour la sentence définitive. De tels changements dans la discipline orientale peuvent paraître étranges. Aussi l'authenticité des canons de Sardique a-t-elle été contestée. Elle est pourtant suffisamment établie. Cf. contre l'authenticité, J. Friedrich, dans *Sitzungsberichte der historichen Klasse der Academie der Wissenschaften zu München*, 1901, fasc. 3, p. 417-476; pour l'authenticité, Funk, *Die Echtheit der Canones von Sardika*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1907, t. III, p. 169-217; cf. Turner, *The genuiness of the Sardican Canons*, dans *Journal of theological Studies*, t. III (1902), p. 390-397. Nous n'avons pas à entrer dans la controverse qui s'est élevée à ce sujet. Le seul point qui nous intéresse ici c'est

l'influence que ces canons ont exercée sur la discipline tant en Orient qu'en Occident.

En Orient, l'appel à Rome provoqua la protestation des semiariens, qui déclarèrent cette pratique contraire à l'usage de l'Église : *Hanc novitatem... quam horret vetus consuetudo Ecclesiæ.* Cf. *Decretum synodi orientalium apud Sardicam episcoporum,* dans Hardouin, t. I, col. 675-679. Les orthodoxes parurent même partager ce sentiment au concile de Constantinople de 381. On y renouvela les prescriptions du concile de Nicée, et on décida que si un évêque frappé par un synode provincial trouvait injuste la sentence portée contre lui, il n'avait qu'à en appeler au concile patriarcal, can. 2 et 6, Hardouin, t. I, col. 809, 812. Cf. Hefele, *Histoire des conciles,* édit. Leclercq, 1908, t. II, p. 21 sq., 32 sq. De l'appel à Rome, pas un mot; pas la moindre allusion aux canons du concile de Sardique; ils furent traités comme s'ils n'existaient pas.

Cependant, dans la pratique, le recours des évêques orientaux au tribunal du pontife romain devenait presque habituel. Eustathe de Sébaste, déposé par le synode arien tenu à Mélitène en 357, en appelle au pape Libère qui le rétablit sur son siège. Socrate, *H. E.,* l. IV, c. XII, *P. G.,* t. LXVIII, col. 485. Cf. Basile, *Epist.,* CCLXIII, *ad occidentales,* n. 3, *P. G.,* t. XXXII, col. 977. A quelque temps de là, le successeur de saint Athanase sur le siège d'Alexandrie, le patriarche Pierre, chassé par les ariens, se met sous la protection du pape Damase, qui le rétablit pareillement. Socrate, *H. E.,* l. IV, c. XXXVII, *P. G.,* t. LXVII, col. 557; cf. Sozomène, *H. E.,* l. VI, c. XXXIX, *ibid.,* col. 1413. Saint Jean Chrysostome, condamné à l'exil par le concile *ad Quercum* en 403, se tourna à son tour vers le pape Innocent Ier pour demander justice; et chose remarquable, ses juges eux-mêmes envoyaient une ambassade à Rome, afin d'amener le pontife à partager leur sentiment. Innocent prit parti pour l'innocence, cassa le jugement du synode et rendit à Chrysostome injustement déposé tous ses droits. Cf. S. Jean Chrysostome, *Epist. ad Innocent.,* n. 1, 7, *P. G.,* t. XLVII, col. 6; Palladius, *Dialog. de vita S. Chrysostomi,* c. II, *P. G., ibid.;* S. Gélase, *Epist. ad episcop. Dardaniæ,* dans Hardouin, t. II, col. 909. Lorsque plus tard (en 448) Eutychès eut été déposé par le concile de Constantinople, il s'adressa à saint Léon en des termes qui témoignent qu'il attendait du saint-siège, considéré comme juge suprême des conflits ecclésiastiques, une décision qui lui serait favorable : *Ad vos confugio... Quæ vera fuerit vobis super fidem proferre sententiam et nullam deinceps permittere a factiosis contra me calumniam procedere. Epist. ad Leonem,* parmi les lettres de saint Léon, epist. XXI, c. III, *P. L.,* t. LIV, col. 714. Sa requête fut mal accueillie, Mais l'appel de Flavien de Constantinople, frappé par le concile connu sous le nom de Brigandage d'Éphèse, eut plus de succès. Saint Léon cassa la sentence du conciliabule. Sur cette affaire, voir dans les lettres de saint Léon, *Epist.,* XLV, XLVI, LV, *P. L.,* t. LIV, col. 834 sq. Théodoret de Cyr, déposé comme Flavien, imita son exemple; il écrivit au pape : « J'attends la décision de votre siège apostolique; j'en appelle à la justice de votre tribunal... Ne rejetez pas ma prière et ne méprisez pas mes cheveux blancs, qui, après tant de travaux, sont maintenant couverts de honte, » *Epist.,* LII, c. V, *ibid.,* col. 848; saint Léon lui rendit pareillement justice et le rétablit sur son siège. *Epist.,* CXX, *ad Theodoret.,* c. V, col. 1046. Les légats de l'empereur qui assistèrent en 451, au concile de Chalcédoine où fut réhabilité l'évêque de Cyr, nous font voir quelle autorité avaient en Orient les décisions romaines : « Recevez, disent-ils aux Pères du concile, le très digne évêque Théodoret, afin qu'il prenne part au synode, car le très saint archevêque Léon lui a rendu l'épiscopat. » Concile de Chalcédoine, act. I, dans Hardouin, t. II, col. 72 sq. Le concile fit écho aux légats impériaux. « Théodoret, proclame-t-il, est digne de son siège; Léon, après Dieu, a prononcé ce jugement, » μετὰ τοῦ Θεοῦ Λέων ἐδίκασεν. Act. VIII, dans Hardouin, *loc. cit.,* p. 500.

Malgré les faits, les principes posés par le concile de Constantinople en 381 étaient maintenus dans les lois. Justinien les consacre en quelque sorte dans une de ses *Novelles.* Il déclare que le métropolitain tranchera dans son synode les conflits ecclésiastiques. Et si l'une des parties n'admet pas la décision, elle en appellera au patriarche de sa province, dont la sentence sera définitive; *nulla parte ejus sententiæ contradicere valente. Novell.,* CXXIII, c. 22. Ce fut seulement au concile *in Trullo* de 692 que les canons de Sardique furent formellement approuvés et que les appels au pape qui, dans la pratique, étaient reconnus par l'Église d'Orient, reçurent une consécration légale, can. 2, Hardouin, t. III, col. 1659.

En Afrique, la hiérarchie n'était pas constituée absolument comme en Orient. Le « primat » de chaque province tenait lieu de métropolitain; mais cette dignité n'était pas attachée à un siège particulier; l'évêque le plus ancien par l'ordination en remplissait les charges. Pierre de Marca, *Dissertatio de primatibus,* n. 3 et 4, appendice au *De concordia sacerdotii et imperii.* C'était devant ce primat de la province que comparaissaient les évêques accusés de quelque faute grave. *Codex canon. Eccles. africanæ,* can. 19 : *Si quis episcoporum accusatur, ad primatem provinciæ ipsius causam deferat accusator.* Hardouin, t. I, col. 875. Le primat de l'Afrique proconsulaire était l'évêque de Carthage dont la prérogative était, par exception, attachée au siège même. L'évêque de Carthage exerçait, en outre, la juridiction sur toute l'Église d'Afrique. C'était à son concile qu'étaient déférées les affaires litigieuses que les primats des autres provinces n'avaient pu faire aboutir. Il formait un tribunal de seconde instance, comme celui des patriarches en Orient.

Comme en Orient aussi, l'Église d'Afrique ne voulut pas reconnaître d'abord d'autres tribunaux que ceux de ses primats. Les canons de Sardique avaient pourtant été d'abord admis en Afrique aussi bien qu'en Égypte. Hefele, *Hist. des conciles,* trad. Leclercq, t. I, § 68; Maassen, *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts,* p. 56. Cf. Turmel, *op. cit.,* p. 263. Mais ils tombèrent bientôt dans un oubli profond, et le « code des canons de l'Église d'Afrique » les ignore absolument : *Non provocent ad transmarina judicia, sed ad primates suarum provinciarum aut ad universale concilium* (le concile de l'évêque de Carthage) *sicut et de episcopis sæpe constitutum est. Ad transmarina autem qui putaverit appellandum a nullo intra Africam ad communionem suscipiatur. Codex canon. Eccles. Africanæ,* can. 28, Hardouin, t. I, col. 878. Cf. can. 12, *ibid.,* col. 871, où le recours à douze évêques choisis est autorisé, mais à condition qu'on se soumette à leur sentence, can. 15, *ibid.,* col. 874; can. 96, col. 919; can. 122, col. 934.

Saint Augustin n'a qu'une idée fort vague de ce qui a pu se passer à Sardique. Comme les eusébiens, qui en avaient fait partie, avaient ensuite attaqué, à Philippopolis, saint Anastase et le pape Jules, l'évêque d'Hippone estime que le concile de Sardique fut tenu par les ariens : *Unde apud nos constitit arianorum fuisse concilium... Epist.,* XLIV, *ad Eleusium,* c. III, *P. L.,* t. XXXIII, col. 176. L'affaire du prêtre Apiarius de Sicca, déposé par son évêque Urbain, montre encore mieux l'état d'esprit des Africains. Apiarius en avait appelé à Rome et le pape Zozime ayant accueilli son appel, l'avait fait rétablir dans ses fonctions par les légats qu'il avait envoyés sur les lieux. Non content de cet acte d'autorité, Zozime proclama que les prêtres,

aussi bien que les évêques, avaient le droit d'en appeler au pontife romain, et il appuyait son allégation sur un canon du concile de Nicée. Par malheur, ce canon était apocryphe, ou plutôt il était emprunté au concile de Sardique, can. 5. L'erreur était explicable, parce que dans les recueils dont le pape faisait usage, les canons de Sardique avaient été placés à la suite de ceux de Nicée, sous une même rubrique. Cf. Ballerini, *De antiquis collectionibus canon.*, dans Galland, *De vetustis canon collect.*, t. I, col. 78, 289. Mais les évêques d'Afrique réunis en concile, en 418, ne manquèrent pas de protester contre l'allégation du pontife romain. L'année suivante, ils décidèrent qu'on en appellerait aux patriarches de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche pour savoir si le texte authentique des canons de Nicée comprenait le canon invoqué par Zozime. Leurs envoyés rapportèrent la copie du texte oriental; le fameux canon ne s'y trouvait pas. Un nouveau concile tenu en 424 s'adressa au pape Célestin pour lui communiquer le résultat de l'enquête et formuler les règles qu'entendait continuer de suivre l'Église africaine. On montrait au pontife les inconvénients des appels à Rome; Apiarius que Zozime avait réhabilité s'était plus tard avoué coupable. Il est donc juste que les affaires soient jugées aux lieux mêmes où elles ont pris naissance; ainsi en ont décidé nos pères : *Prudentissime enim justissimeque providerunt, quæcumque negotia in suis locis, ubi orta sunt finienda.* On reconnaît là le langage de saint Cyprien. Cf. Cyprien, *Epist.*, LV, *ad Cornelium papam, P. L.*, t. IV, col. 348, et *Cod. Theodos., De accusat.*, l. X, IX, 1. L'Église d'Afrique se flatte d'être demeurée fidèle observatrice des canons nicéens. Si les affaires ne peuvent être décernées devant le primat de chaque province, elles le sont devant « le concile universel », que préside l'évêque de Carthage. *Epist. concilii africani ad Cælestinum papam,* dans Hardouin, t. II, col. 947 sq. Cf. pour les détails de cette affaire, *ibid.*, col. 942-946; Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 196-201, 209-211; pour les précédents, cf. concile de Milève, de 416, can. 22, Hardouin, t. I, col. 1221.

En dépit de ces décisions, la compétence exceptionnelle et suprême du pontife romain fut encore invoquée dans la suite. En 445, l'évêque Lupicin, menacé de déposition par un synode africain, n'hésita pas à en appeler à Rome. Ses collègues, qui d'ailleurs ignoraient sa démarche, ne l'en déposèrent pas moins. Mais son appel, irrégulier au point de vue africain, était conforme au principe posé par le concile de Sardique, et saint Léon le considéra comme parfaitement légitime. *Epist.*, XII, *ad episcop. african. provinciæ Cæsar.*, c. XII, *P. L.*, t. LIV, col. 655.

La thèse de l'Église romaine finit par triompher des résistances de l'épiscopat d'Afrique. Le diacre Fulgentius Ferrandus, qui fit en 547 une collection canonique, connue sous le nom de *Breviatio canonum,* y inséra les deux canons suivants qu'il emprunte expressément au concile de Sardique, tit. V et VI : *Ut adjudicatus episcopus ad apostolicam sedem, si voluerit appellet,* can. 59; *ut si appellaverit in cathedra ipsius non ordinetur,* can. 60, dans *Bibliotheca Patrum maxima,* t. IX, col. 482.

En Gaule, l'application des canons du concile de Sardique ne paraît pas avoir rencontré d'opposition. Il est vrai que les conciles francs, concile de Lyon de 567, can. 1; concile de Mâcon de 585, can. 9; concile de Paris de 614, can. 11; concile de Chalon de 644, can. 20, dans Hardouin, t. III, col. 353, 462, 553, 951, supposent que les évêques seront jugés en synode provincial, régional ou national, et ne mentionnent pas l'appel possible à Rome. Mais on sait que les conciles mérovingiens reconnaissaient l'autorité de la consultation donnée par le pape Innocent Ier à l'évêque de Rouen saint Victrice. Cf. concile de Tours de 567, can. 20 (ou 21). Or, Innocent avait dit que selon le concile de Nicée tout procès, *jurgium,* des clercs majeurs aussi bien que des clercs mineurs devait être terminé, *congregatis ejusdem provinciæ episcopis.* Mais il avait eu soin d'ajouter : *sine præjudicio tamen Romanæ ecclesiæ cui in omnibus causis debet reverentia custodiri. Epist. ad Victricium,* c. III, *P. L.*, t. XX, col. 472. Par cette réserve le recours au pontife romain était sauvegardé et ce principe il est vraisemblable que le pape l'appuyait sur les canons de Sardique. La phrase suivante l'indique assez clairement : *Si majores causæ in medium fuerint devolutæ, ad sedem apostolicam, sicut synodus statuit et beata consuetudo exigit, post judicium episcopale referantur.* Le pape Gélase (492-496), dans son *Commonitorium ad Faustum magistrum,* avait ces mêmes canons en vue quand il écrivait : *Ipsi sunt canones qui appellationes totius Ecclesiæ ad hujus sedis (apostolicæ) examen voluere deferri.* Hardouin, t. II, col. 885. C'est en conformité avec cette règle que Contumeliosus, évêque de Riez, déposé par son métropolitain, saint Césaire, en appela au pape Agapet (535-536). Et celui-ci dans sa lettre à Césaire invoque l'autorité de Sardique pour marquer la procédure qu'on aurait dû suivre. Hardouin, t. II, col. 1179 sq. Les évêques Salonius d'Embrun et Sagittaire de Gap, déposés au concile de Lyon de 567, que le roi Gontran avait convoqué, firent pareillement appel du jugement porté contre eux. Et le pape Jean III, d'ailleurs trompé par de faux avis, autorisa Gontran à les replacer sur leurs sièges. Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. V, c. XXI, *P. L.*, t. LXXI, col. 341. Aucun de ces actes ne provoqua de protestation de principe de la part des évêques francs.

Nous n'insisterons pas sur la discipline de l'Église espagnole ou de l'Église d'Angleterre. Quelques faits qu'on peut étudier dans les lettres de saint Grégoire le Grand, l. XIII, epist. XLV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1294, etc., et de Jean VI, cf. Hefele, *Conciliengeschichte,* 1877, t. III, p. 327 sq., montrent que ces deux provinces acceptaient le principe de l'appel de Rome. Une série des faits que nous venons d'examiner ont été interprétés différemment par les critiques gallicans. Turmel, *Histoire de la théologie positive, du concile de Trente au concile du Vatican,* Paris, 1906, p. 258-286, a fort bien exposé leur théorie, et celle des théologiens ultramontains qui la réfutent.

Sous les Carolingiens, la législation ecclésiastique devint de plus en plus favorable à l'intervention des pontifes romains dans les affaires des églises particulières. Le pape Adrien envoya en 774 à Charlemagne le recueil de canons de Denys le Petit qui renfermait les fameux canons de Sardique et, à la diète d'Aix-la-Chapelle en 802, Charlemagne donna à l'ouvrage force de loi dans son empire. Cf. Anségise (Benedictus Levita), *Capitular.*, l. VII, can. 314, 315, 412, dans Baluze, *Capitular. regum Francorum,* t. I, p. 1094, 1114. Le can. 314 reconnaît aux évêques réunis en synode l'autorité d'un tribunal de première instance. Le can. 315 dit : *Placuit, si episcopus accusatus appellaverit ad Romanum pontificem, id statuendum quod ipse censuerit.* Le can. 412 : *Ut judicatus episcopus ad apostolicam sedem, si voluerit, appellet, ex concilio Sardicensi,* c. V, etc.

Il ne faudrait pas croire que cette publication officielle des canons de Sardique ait changé les rapports de l'Église gallicane avec l'Église de Rome. L'archevêque de Reims, Tilpin, se plaignait déjà que l'on eût déposé son prédécesseur Rigobert *contra canones... et sine ullo apostolicæ sedis consensu vel interrogatione.* Et le pape Adrien auquel il s'adresse lui répond que personne n'a le droit de déposer un évêque *sine canonico judicio, et neque ullo judicio sine consensu ro-*

mani pontificis, si ad hanc sanctam sedem romanam, quæ caput esse dignoscitur orbis terræ, appellaverit in ipso judicio. Epist., IV, *ad Tilpinum archiepiscop. Remens.*, dans Hardouin, t. III, col. 2026.

A quelque temps de là, parurent les Fausses Décrétales, qui confirmèrent cette jurisprudence et cette législation. Leur lieu d'origine, on le sait, est la Gaule franque et pour plus de précision Reims ou le Mans, plutôt Reims. Voir col. 212. Elles mettent à contribution les papes de l'antiquité et leur attribuent des décisions toutes favorables à la suprématie pontificale. Il va sans dire qu'en matière de conflits ecclésiastiques l'appel à Rome est recommandé. Les synodes provinciaux forment un tribunal de première instance. S. Fabien, *Epist.*, III, *ad Hilar. episcop.*, c. XXIV : *Unde oportet, si aliquis episcoporum super certis accusetur criminibus, ut ab omnibus audiatur, qui sunt in provincia episcopis, quia non oportet accusatum alicubi quam in foro suo audiri.* Dans Gratien, caus. III, q. VI, c. 2; Hinschius, *Decretales pseudo-Isidorianæ*, Leipzig, 1863, p. 167. Cf. *ibid.*, p. 185, 201, 488, 563, les décrétales des papes Étienne, Félix I, Félix II, Sixte III. Mais les clercs, les évêques mêmes peuvent toujours en appeler au siège apostolique. S. Anaclet, *Epist.*, I, c. XVII : *Quod si difficiliores ortæ fuerint quæstiones aut episcoporum vel majorum judicia aut majores causæ fuerint, ad sedem apostolicam, si appellatum fuerit, referantur.* Hinschius, *op. cit.*, p. 74. Cf. *ibid.*, p. 712, une décrétale de Vigile, dans Gratien, caus. II, q. VI, c. 12; p. 724, une décrétale de Pélage II, dans Gratien, caus. VI, q. III, c. 2. Jusqu'ici le pseudo-Isidore ne s'écarte pas de la discipline préconisée par le concile de Sardique. Mais il s'inspire d'un autre document quand il autorise l'évêque inculpé à recourir à Rome, même avant son procès, s'il tient pour suspect le métropolitain qui doit le juger. S. Anicet, *Epist. ad univers. Galliæ episcop.*, c. IV : *Si aliquis episcoporum proprium metropolitanum suspectum habuerit, apud primatem diœcesis vel apud hanc apostolicam sedem audiatur.* Hinschius, *op. cit.*, p. 821; cf. une décrétale de Victor, *ibid.*, p. 128, dans Gratien, caus. II, q. VI, c. 7; une décrétale de Fabien, Hinschius, p. 167, dans Gratien, caus. II, q. VI, c. 21; une décrétale de Sixte II, Hinschius, p. 190; Gratien, *ibid.*, c. 15; une décrétale de Félix Ier, Hinschius, p. 202. Si cette mesure n'était pas encore enregistrée dans le droit canon, il y avait longtemps qu'elle avait force de loi. Dès 378, un concile romain avait demandé que l'appel au pape fût autorisé quand le tribunal du métropolitain n'offrirait pas de garantie suffisante à l'accusé. *Certe si vel metropolitani... suspecta gratia vel iniquitas fuerit, vel ad Romanum episcopum vel ad concilium quindecim episcoporum finitimorum ei liceat provocare. Epist. romani concilii ad Gratianum et Valentinianum imperatores*, c. IX; *Rescriptum Gratiani Aug. ad Aquitinum vicarium Urbis*, c. VI, dans Schœnemann, *Pontificum roman. epistolæ genuinæ*, p. 359, 364.

En somme, le pseudo-Isidore ne modifiait pas essentiellement la discipline reçue de son temps. Il ne faisait qu'accentuer le droit d'appel à Rome que revendiquaient déjà habituellement les évêques accusés et qui se trouvait formulé dans les lois préexistantes. Cf. Van Espen, *Jus ecclesiast. universale*, part. IX, *Tractatus de collect. canonum quæ sæculo VIII et IX prodierunt*, c. I, sect. III. Ce n'est pas à dire que l'épiscopat gallican ait approuvé unanimement les Fausses Décrétales. On trouva même quelles étaient en désaccord avec les anciens canons qui demeuraient toujours en vigueur. Cf. Hefele, *Ueber den gegenwärtigen Stand der pseudo-isidorischen Frage*, dans *Tübinger Quartalschrift*, 1847, p. 645, 661; Gerbais, *De causis majoribus*, Lyon, 1685, p. 228. Mais l'opposition qu'elles rencontrèrent ne fut guère consistante. Dès 867, le concile de Troyes parle au pape dans un sens absolument conforme aux Décrétales : *ita ut nec vestris nec futuris temporibus præter consultum Romani pontificis de gradu suo quilibet episcoporum dejiciatur, sicut eorumdem sanctorum antecessorum vestrorum multiplicibus decretis et numerosis privilegiis stabilitum modis mirificis extat.* Hardouin, t. V, col. 685. Au concile de Basle (près Reims) de 991, où l'archevêque Arnulphe de Reims, accusé de trahison par le roi, fut mis en jugement, deux partis se trouvèrent en présence. Les uns, s'appuyant sur les Fausses Décrétales, prétendaient que l'affaire était uniquement du ressort du souverain pontife; les autres invoquaient l'autorité des canons de Nicée, d'Antioche et d'Afrique pour se déclarer juges compétents. Mais, à vrai dire, il n'y eut pas de protestation contre la doctrine du pseudo-Isidore; ceux qui écartaient l'idée d'un appel à Rome donnaient pour raison que l'affaire traînait déjà trop en longueur. Voir les deux lettres des évêques dans Hardouin, t. VI, col. 721. Cf. Baluze, *Additio* à Pierre de Marca, *Concordia sacerdotii et imperii*, l. VII, c. XXV. L'hérésie de Bérenger, dans laquelle se trouvait compromis l'évêque Brunon d'Angers, amena Deodwin de Liége à invoquer aussi (vers 1050) l'autorité des Fausses Décrétales. Comme le roi de France se proposait de convoquer un concile pour juger les coupables, le prélat fait observer que la chose n'est pas possible, parce que Brunon est évêque et que l'évêque ne peut subir de sentence de condamnation *præter apostolicam auctoritatem.* Hardouin, t. VI, col. 1023 sq.

Si l'épiscopat gallican fit bon accueil aux Fausses Décrétales, à plus forte raison Rome n'eut pas l'idée de les désavouer. Le procès commencé à Basle contre l'archevêque de Reims ne fut terminé qu'en 995 à Senlis. Hefele, *Conciliengeschichte*, 1879, t. IV, p. 612 sq. Mais la sentence de déposition prononcée contre lui fut cassée par le pape Silvestre, uniquement parce qu'elle avait été portée sans l'agrément du pontife romain. *Tibi*, écrit celui-ci à Arnulphe..., *subvenire duximus, ut, quia tua abdicatio romano assensu caruit, romanæ pietatis munere credaris posse reparari.* Hardouin, t. VI, col. 760. Léon IX porte en quelque sorte promulgation des Fausses Décrétales en Afrique, quand il adresse au primat de Carthage, en 1054, les observations suivantes : *Hoc autem nolo vos lateat, non debere præter sententiam Romani pontificis universale concilium celebrari; aut episcopos damnari vel deponi, quia etsi licet vobis aliquos episcopos examinare, diffinitivam tamen sententiam absque consultu Romani pontificis, ut dictum est, non licet dare; quod in sanctis canonibus statutum, si quæritis, potestis invenire*, etc. Hardouin, t. VI, col. 949. Le pape Victor II alla plus loin, au dire de saint Pierre Damien; il donna à son légat, le célèbre Hildebrand, tout pouvoir sur l'épiscopat gallican; et dans un concile tenu à Lyon en 1055, Hildebrand déposa, d'un seul coup, six évêques *ex apostolicæ sedis auctoritate.* Hardouin, t. VI, col. 1040.

Hildebrand, devenu pape sous le nom de Grégoire VII, fit une large application des canons pseudo-isidoriens. Le fameux *Dictatus Gregorii*, où il est censé revendiquer pour lui seul les insignes impériaux, et où se lit cette bizarre déclaration que tout « pape canoniquement institué possède le privilège de la sainteté en vertu des mérites du bienheureux Pierre, » Hardouin, t. VI, col. 1304 sq., est évidemment apocryphe et l'œuvre d'un clerc plus papiste que le pape. Mais nombre de propositions du même ouvrage répondent certainement à la pensée intime de Grégoire et lui servirent de règle : *Quod Romanus pontifex solus possit deponere episcopos vel reconciliare. Quod absque synodali conventu possit episcopos deponere vel reconciliare. Quod legatus ejus omnibus episcopis præsit in conci-*

lio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare. Conformément à ce principe, tantôt le pontife appelle à Rome même les évêques inculpés et prononce en leur présence son jugement. *Epist.*, l. II, epist. II, III, Hardouin, t. VI, col. 1261 sq. Tantôt il fait porter ses sentences par des légats ou charge ceux-ci de juger les évêques en synode, *Epist.*, l. V, epist. XI; l. VIII, epist. XVIII, Hardouin, *ibid.*, col. 1383, 1466 sq.; l. I, epist. XVI; l. IX, epist. XXXII, Hardouin, *ibid.*, col. 1207, 1503. Tantôt il délègue des évêques voisins de l'accusé et leur donne le pouvoir comme *judices in partibus* de juger leur collègue ou tout simplement de promulguer la sentence de déposition qu'il a lui-même portée. *Epist.*, l. V, epist. VIII, Hardouin, t. VI, col. 1380.

Ainsi mises en vigueur, les Fausses Décrétales rendirent caduque et surannée l'ancienne discipline. Gratien en les insérant dans son *Décret* (1140), qui fit peu à peu loi dans toutes les écoles, consacra cet état de choses. Sur un point, toutefois, il apporta une modification au système du pseudo-Isidore. A côté des Fausses Décrétales, qui réservaient au tribunal du pontife romain les affaires criminelles des évêques comme *causæ majores,* Gratien mentionna les canons de Nicée, d'Antioche et de Sardique, qui affirmaient sur ce point la compétence des synodes provinciaux, dist. XVIII, c. 3; caus. XI, q. III, c. 73; caus. VI, q. IV, c. 1, 5; caus. XXI, q. V, c. 2; caus. VI, q. IV, c. 7; caus. II, q. VI, c. 36. La contradiction était flagrante. Les glossateurs trouvèrent moyen de la résoudre, en décidant que les *causæ majores* seules relèveraient du tribunal du pape, et que les causes *mineures* resteraient soumises aux tribunaux provinciaux. Cf. Guimier, *Pragmatica sanctio,* tit. *De concubinariis.* Cette distinction laissait entière la compétence du pape en matière de déposition des évêques.

Les *Décrétales* maintinrent cette discipline. Innocent III se borna à lui attribuer le caractère d'une institution divine. « Rompre le mariage spirituel qui unit un évêque à son Église, par translation, par déposition ou par cession, appartient, dit-il, à l'autorité du pontife romain, et ces trois choses sont réservées au pontife romain *non tam constitutione canonica, quam institutione divina,* l. I, tit. VII, c. II, *De translat. episcop.* Ce langage a provoqué des protestations au cours des âges. Cf. Pierre de Marca, *Concordia sacerdotii et imperii,* l. VII, c. XXVI, n. 8; Gerbais, *De causis majoribus,* p. 273. Mais Innocent a expliqué ailleurs plus clairement sa pensée. Il n'entend pas que son privilège soit formellement marqué dans les ouvrages des Pères, témoins de la tradition. Mais il estime que le développement des institutions canoniques, en vertu desquelles la déposition des évêques est réservée au souverain pontife, a sa source dans la parole du Christ, qui a donné au prince des apôtres un pouvoir particulier sur son Église : *Cum ex illo generali principio, quod beato Petro et per eum Ecclesiæ romanæ Dominus noster indulsit, canonica postmodum manaverint instituta, continentia majores Ecclesiæ causas esse sedem apostolicam perferendas, ac per hoc translationes episcoporum sicut depositiones eorum et sedium mutationes ad summum apostolicæ sedis antistitem de jure pertineant nec super his præter ejus assensum aliquid debeat attentari, miramur non modicum,* etc. *Regest.*, l. I, epist. L, *P. L.*, t. CCXIV, col. 45. Cf. l. I, epist. XVI, col. 14, où se trouve exposée la même théorie. Ainsi expliquée, sa théorie peut facilement se comprendre.

La discipline consacrée par les canons du pseudo-Isidore et par les Décrétales reçut, au concile de Trente, une confirmation pleine et entière. Les causes criminelles *graviores* des évêques furent réservées aux papes, *ab ipso tantum summo Romano pontifice cognoscantur et terminentur.* Sess. XXIV, c. V, *De reform.* Cf. Sess. XIII, c. VIII, *De reform.* Dans la constitution *Si de protegendis* du pape Pie V, en 1569, la même réserve est indiquée. Les causes mineures restent dans la compétence des conciles provinciaux ou d'une commission nommée par ces conciles. Sess. XXIV, c. V, *De reform.*

Cependant dans la pratique ces conciles se dessaisirent facilement des causes épiscopales qui pouvaient leur être déférées. Et insensiblement on prit l'habitude de porter à Rome toutes les affaires, majeures ou mineures, qui regardent les évêques. Cf. Giraldi, *Expositio juris pontif.*, p. 559, 1005.

La procédure à suivre a été nettement réglée par le concile de Trente et par les papes. En voici les points principaux :

1° Comme les évêques étaient assez souvent victimes d'accusations plus ou moins graves et plus ou moins justifiées, et comme le déplacement des accusés qui, suivant le droit, auraient dû comparaître devant leur juge, offrait de graves inconvénients, le concile décida qu'un évêque mis en cause ne serait obligé de se présenter devant le pape que pour des fautes qui pourraient entraîner sa déposition ou la privation d'un bénéfice : *Episcopus nisi ob causam ex qua deponendus sive privandus veniret... ut personaliter compareat, nequaquam citetur vel moneatur.* Sess. III, c. VI, *De reform.* Cf. Pie IV, const. *De salute gregis dominici* de 1560, sect. III, dans *Bullarium romanum,* Luxembourg, t. II, p. 21. D'autre part, comme une affaire aussi grave que la déposition nécessite absolument une enquête, cette enquête devra être faite sur les lieux par des *judices in partibus* qui recevront à cet effet une délégation du pape. Sess. XXIV, c. V, *De reform.*

2° Au moyen âge, le pape était libre dans le choix de ces enquêteurs. Les défenseurs de l'Église romaine, au temps de Grégoire le Grand, étaient tout simplement des minorés. Cf. Thomassin, part. I, l. II, c. VIII. Hildebrand n'était encore que cardinal sous-diacre, quand il fut délégué par Victor II pour les affaires épiscopales de France. Et, en 1262, Urbain IV confia à deux religieux de l'ordre des mineurs le soin d'étudier le cas de l'archevêque de Trèves menacé de déposition. Hontheim, *Hist. Trevirensis diplomatica,* t. I, p. 743. Rien en tout cela qui ne fût conforme au droit. Cf. l. V, tit. XXXIII, *De privileg.*, c. 3. Le *Liber sextus* limita cette absolue liberté du pape et décida que les légats seraient pris parmi les dignitaires ecclésiastiques et les chanoines des cathédrales. *Sext. Decret.*, l. I, tit. III, *De rescript.*, c. 11 : *Nullis nisi dignitate præditis aut personatum obtinentibus seu ecclesiarum cathedralium canonicis.* Cette limitation avait pour but de soustraire les évêques à l'enquête de clercs trop inférieurs à eux dans l'ordre hiérarchique. Mais la mesure du *Sextus* ne remédiait au mal que d'une façon insuffisante. Plus soucieux du respect dû à la dignité épiscopale, le concile de Trente voulut que les légats enquêteurs fussent égaux, sinon supérieurs aux évêques, dont ils avaient à examiner la conduite : *Nemini prorsus ea committatur nisi metropolitanis aut episcopis a beatissimo papa eligendis.* Sess. XXIV, c. V, *De reform.* Le choix du pape se trouve de la sorte circonscrit entre les métropolitains et le corps épiscopal.

3° Les légats du pape doivent être munis de *literæ delegationis,* l. I, tit. XXIX, c. 31, *De offic. judic. delegat.*, et les présenter aux parties en cause. Personne n'est tenu de les croire sur parole : *Sed nec dicenti se delegatum sedis ejusdem creditur vel intenditur, nisi de mandato apostolico fide doceat oculata. De elect.*, I, III, c. 1, *Extravag. commun.* Bien plus les *literæ delegationis* doivent porter la signature même du pape : *Hæc vero commissio et specialis sit et manu*

ipsius sanctissimi pontificis signata. Sess. XXIV, c. v, *De reform.*

4° D'après le droit commun, les légats du pape avaient non seulement le droit d'instruire les affaires, mais encore de les trancher : *In causæ cognitione ac decisione procedere,* l. I, tit. III, c. 18, *De rescript.;* cf. l. I, tit. XXIX, *De offic. judic. delegat.,* c. 13; et de faire exécuter leurs sentences, *sententiam ab eo latam suo effectui mancipare, delegatus judex eam auctoritate nostra sibi commissa potest exsecutioni mandare,* etc., l. I, tit. XXIX, *De rescript.,* c. 7. Cf. *ibid.,* c. 9. Mais, pour la déposition des évêques, leur mandat se borne à faire une enquête et à instruire le procès; ils envoient toutes les pièces au pape et le pape se réserve de prononcer la sentence : *nec unquam plus his tribuat, quam ut solam facti instructionem sumant processumque conficiant, quem statim ad Romanum pontificem transmittant, reservata eidem Sanctissimo sententia definitiva.* Sess. XXIV, c. v, *De reform.* S'ils outrepassaient leur pouvoir, leur sentence serait nulle de plein droit. *De rescript.,* l. I, tit. III, c. 22.

5° Dans les affaires ordinaires les commissaires délégués par le pape peuvent subdéléguer leur pouvoir, l. I, tit. XXIX, *De offic. judic. delegat.,* c. 27; *ibid.,* c. 28; *ibid.,* c. 5; *Sext. Decret.,* l. I, tit. XIV, c. 5. Mais bien que le concile de Trente n'en dise rien, cf. Barbosa, *De officio et potestate episcopi,* allegat. CXII, 34, les canonistes s'appuient sur une règle du droit qui réserve les affaires graves aux délégués eux-mêmes, l. I, tit. XXIX, *De offic. jud. delegat.,* pour déclarer qu'en matière de déposition épiscopale ceux-ci ne sauraient subdéléguer.

6° Les *Décrétales* avaient déjà fait observer que *sancti patres provide statuerunt ut accusatio prælatorum non facile admittatur. De accusat.,* l. V, tit. I, c. 24. Le concile de Trente exige que les témoins, appelés à déposer contre un évêque soient *bonæ conversationis, existimationis et famæ.* Sess. XIII, c. VII, *De reform.* Si leur déposition était entachée de haine, de témérité ou de cupidité, *gravibus pœnis mulctentur.* Le châtiment infligé aux calomniateurs en pareil cas fut, pendant longtemps, la peine du talion. Cf. la législation du moyen âge sur ce point, Kober, *op. cit.,* p. 480-482. Et le pape Pie V a encore décrété cette peine pour certains crimes. Const. *Cum primum,* de 1566, sect. XIV, dans *Bullarium romanum,* t. II, p. 192. Elle est pourtant tombée en désuétude et remplacée par d'autres pénalités dont les tribunaux ecclésiastiques sont juges. Reiffenstuel, *Jus canon.,* l. V, tit. I, n. 10 sq.; tit. II, n. 9.

Dans l'application, ces règles, empreintes d'une grande sagesse, devaient souffrir quelque difficulté. Nous n'en voulons pour exemple que le procès intenté à René de Rieux, évêque de Saint-Pol-de-Léon, au XVII^e siècle.

Ce prélat qui s'était mis en opposition avec la cour de Rome, à propos d'une sentence d'excommunication prononcée contre les carmélites de Morlaix (sur cette affaire, voir un certain nombre de documents dans les *Mémoires du clergé de France,* t. II, p. 466-486; *Mercure français,* année 1626, p. 933-934; *Archives nationales,* ms. *232,* L. 1046, 2^e liasse, cote C; L. 1047; *Archives des affaires étrangères, Rome,* XXXVIII; Bibliothèque nationale, fonds *Béthune 3668,* fol. 92; cf. Houssaye, *Histoire du cardinal de Bérulle,* t. III, p. 72-85) avait en outre irrité le roi de France qui fit alors bon marché de ce qu'on appelait les « libertés de l'Église gallicane » pour satisfaire sa vengeance. A sa demande Urbain VIII, par un bref en date du 8 octobre 1632, chargea quatre commissaires, l'archevêque d'Arles, les évêques de Boulogne, de Saint-Flour et de Saint-Malo, d'instruire le procès de l'évêque de Léon. Pour ce document et tous ceux qui appuient le récit qui va suivre, voir *Mémoires du clergé de France,* t. II, p. 415-466. Nous n'avons pas leur sentence, mais nous savons qu'ils dépouillèrent René de Rieux de son évêché. Sans plus tarder, le pape lui donna un successeur. Le roi était satisfait.

Mais ces mesures soulevèrent l'indignation des évêques de France. Déjà dans l'affaire des carmélites de Morlaix, ils avaient cru devoir intervenir et avaient contraint le doyen du chapitre de Mantes, le D^r Louytre, qui, au nom et comme subdélégué des commissaires d'Urbain VIII, avait fulminé l'interdit contre la cathédrale de Léon, à reconnaître ses abus de pouvoir. La condamnation de René de Rieux leur paraissait plus irrégulière encore. Le bref d'Urbain VIII interdisait par avance tout appel de la sentence que pouvaient porter les commissaires; il confiait à quatre évêques seulement la police de l'Église de France, et ces évêques n'étaient ni les comprovinciaux ni les voisins de l'évêque de Léon. Autant d'atteintes et d'infractions au droit canon, semblait-il.

Urbain VIII mort, les évêques s'adressèrent à son successeur. Par une lettre en date du 27 octobre 1645, ils supplièrent Innocent X de « recevoir M. l'évêque de Léon en son appel interjeté de la sentence portée contre lui le dernier mai 1635. » Ils osèrent même critiquer le bref d'Urbain VIII, en vertu duquel René de Rieux avait été jugé, et demandèrent qu'à l'avenir pareil bref n'émanât jamais de la cour de Rome; les membres de l'épiscopat avaient le droit de n'être jugés que par douze de leurs pairs « suivant les statuts des anciens conciles. » Les conciles dont ils invoquent l'autorité ne sont autres que ceux de Sardique, de Carthage, etc. Le doyen de Saint-Séran était chargé d'indiquer au besoin à la cour de Rome les références exactes.

Il n'est pas sûr que la condamnation de l'évêque de Léon fût aussi irrégulière que le pensaient les évêques de France. Le concile de Trente, qui donne le dernier mot en matière de procès canoniques, ne marquait pas le nombre des délégués que le pape devait désigner. A cet égard les anciens canons pouvaient être considérés comme caducs. L'assemblée du clergé de France, en essayant de les remettre en vigueur, n'avait donc guère chance de succès.

Elle se fût placée sur un meilleur terrain de discussion, si elle avait fait appel au concile de Trente pour montrer que le procès d'un évêque ne pouvait être tranché que par le pape lui-même et non par ses commissaires. Mais, de fait, Urbain VIII avait ratifié personnellement la décision de ses délégués, en donnant un successeur à René de Rieux.

Restait la question d'appel. Il semble qu'ici l'évêque de Léon invoquait un droit imprescriptible. L'assemblée du clergé, en appuyant sa requête, ne faisait que sauvegarder l'honneur de l'épiscopat.

Elle obtint gain de cause. Innocent X chargea une commission nouvelle d'examiner le cas de René de Rieux. Cette commission n'était pas composée de douze membres comme l'auraient désiré les évêques de France, mais de sept seulement : c'étaient l'archevêque de Sens, les évêques d'Évreux, de Laon, de Senlis, de Maillezais, d'Angoulême et du Mans; les deux premiers étant décédés furent remplacés par les évêques d'Amiens et de Vabres. René de Rieux comparut devant eux. La sentence portée contre lui en 1635 fut cassée. Il fut rétabli sur son siège.

C'était un réel succès pour l'épiscopat français. Sa courageuse intervention avait amené l'annulation de la première décision de la cour de Rome. Quelques évêques furent d'avis de ne pas s'en tenir là. Dans l'assemblée générale de 1650, on avisa aux moyens « d'empêcher qu'à l'avenir le procès ne fût fait aux évêques par commissaires. » Les anciens conciles

avaient décidé qu'en première instance les évêques seraient jugés par douze de leurs collègues de la province ou du voisinage, réserve faite de l'appel au pape. Pourquoi ne reviendrait-on pas à cette procédure? C'est dans ce sens que l'assemblée rédigea une supplique à l'adresse du pape Innocent X. Une allusion y était faite au bref d'Urbain VIII, dont on déplorait la teneur. On exprimait l'espoir que le mal qui en était résulté pour l'Église de France ne se renouvellerait plus. En même temps l'assemblée envoyait à tous les membres de l'épiscopat une lettre d'avis du même style : elle « protestait de nullité contre les brefs qui seraient expédiés pour des causes majeures contre les évêques, dans la forme de celui de l'an 1632. » Et elle ajoutait : « On n'aurait nulle puissance de nous nuire si nous étions tous unis pour notre légitime conservation, » mettant ainsi l'épiscopat en garde contre les entreprises de la cour de Rome.

Cette littérature, où perce à côté d'un juste souci des intérêts de l'Église de France, ce qu'on est convenu d'appeler l'esprit gallican, ne paraît pas avoir influencé la curie romaine. En dépit des anciens canons, Rome demeurera, ainsi que l'avait voulu le concile de Trente, juge, en premier comme en dernier ressort, des causes épiscopales.

Les concordats établis entre les pontifes romains et divers gouvernements chrétiens n'ont pas modifié cette discipline. Il est vrai que l'Église a reconnu à l'État le droit d'intervenir dans la nomination des évêques. Cf. art. 4 du concordat de 1801, voir t. III, col. 750. Mais il fut bien entendu que ce serait le souverain pontife qui « conférerait l'institution canonique. » D'où il est aisé de conclure que la déposition des évêques demeurait la prérogative du pape. Le concordat autrichien (art. 14) renferme une réserve du même genre. « Cet article, est-il dit, ne comprend pas les causes majeures dont parle le concile de Trente, sess. XXIV, c. v, *De reform.* Quand il s'agira de traiter ces affaires le Très saint Père et Sa Majesté impériale y pourvoiront, si besoin est. » Manifestement pas plus en Autriche qu'en France le pape n'avait l'intention de céder aucun de ses droits de juridiction sur l'épiscopat.

IV. DÉPOSITION DES MÉTROPOLITAINS ET DES PATRIARCHES. — L'épiscopat remonte aux apôtres, et il est d'institution divine. Les métropolitains, les archevêques et les patriarches ne peuvent revendiquer une origine aussi haute. Ils sont d'institution purement ecclésiastique. Le besoin de groupement qui est naturel à toute association et surtout à une association de caractère catholique leur a donné naissance.

Le groupement par province était tout indiqué. Cependant dans les premiers siècles, on voit des réunions d'évêques de provinces fort différentes. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 2e édit., p. 17-20. Mais comme les divisions territoriales de l'empire formaient des cadres tout tracés pour les divisions ecclésiastiques, elles s'imposèrent vite à l'attention du clergé. Les évêques des métropoles devinrent des métropolitains, et le titre n'alla pas sans quelques prérogatives. « Au concile de Nicée, can. 4-7, le groupement des évêques par provinces et leur subordination à l'évêque de la métropole civile sont déjà choses acquises. On part de là pour légiférer sur les ordinations et les jugements ecclésiastiques, ainsi que pour régler certaines situations spéciales. » Duchesne, *op. cit.,* p. 21-22.

C'est au métropolitain qu'il appartient de confirmer l'élection des évêques de sa province et de leur donner la consécration. Concile de Nicée, can. 6; de Laodicée (entre 343 et 381), can. 12, Hardouin, t. I, col. 783; concile d'Arles de 443 ou 452, can. 6, Hardouin, t. II, col. 773. C'est lui qui convoque chaque année, au printemps et à l'automne, le concile provincial, et le préside. Concile de Nicée, can. 5, Hardouin, t. I, col. 325; concile d'Antioche, can. 20, *ibid.,* col. 599; concile de Chalcédoine, can. 19, Hardouin, t. II, col. 609. En dehors du synode, le métropolitain exerce une haute surveillance sur sa province. Concile d'Antioche, can. 9, Hardouin, t. I, col. 595. Aucune affaire importante ne peut être réglée sans lui. *Can. apost.,* can. 35, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 109. Les suffragants ne peuvent même quitter pour un temps assez long leur diocèse sans son autorisation. Concile de Carthage, can. 28, Hardouin, t. I, col. 964. Enfin ses comprovinciaux relèvent de son tribunal pour les conflits que s'élèvent entre eux, et les clercs des autres diocèses peuvent en appeler à lui du jugement de leurs évêques. Concile de Milève de 416, can. 21, Hardouin, t. I, col. 1221; concile de Sardique, de 343, can. 14, *ibid.,* col. 647.

Si telles sont les prérogatives du métropolitain, il est clair que, dans sa province, personne n'a d'autorité sur lui. Par conséquent, nul ne possède le droit de le déposer, pas même le concile provincial, puisqu'il en est le président de droit. C'est donc en dehors de sa province qu'il faut chercher son juge.

Ce juge, en Orient, sera le patriarche. L'organisation provinciale sur laquelle se modela l'organisation ecclésiastique n'était pas le seul groupement imaginé par les empereurs. « Au dessus des gouverneurs de provinces Dioclétien avait établi des chefs de diocèses ou vicaires. Dans la partie orientale de l'empire les diocèses furent d'abord au nombre de quatre : ceux d'Orient, de Pont, d'Asie et de Thrace. Vers le temps de Théodose, ce nombre fut porté à cinq, par la création du diocèse d'Égypte, séparé du ressort du comte d'Orient. Au concile de Constantinople en 381, les cinq diocèses furent adoptés comme ressorts d'une juridiction ecclésiastique supérieure à celle des métropolitains et des conciles provinciaux. Cette juridiction fut attribuée, dans le diocèse de Pont, à l'évêque de Césarée en Cappadoce; dans le diocèse d'Asie à celui d'Éphèse; » dans celui d'Orient à l'évêque d'Antioche, et en Égypte à l'évêque d'Alexandrie. « Dans le diocèse de Thrace, Constantinople, désormais en possession d'être la résidence de l'empereur, était désignée par cela même. Mais les évêques de la capitale ne se contentèrent pas longtemps d'être les chefs ecclésiastiques d'un seul diocèse. Le concile de 381 leur avait décerné la préséance sur tout l'épiscopat, après l'évêque de la vieille Rome... Cette décision, il est vrai, ne fut point acceptée à Rome... Cela n'empêcha pas l'évêque de Constantinople de se transformer de plus en plus en une sorte de pape de l'empire oriental... » Son ingérence dans les affaires des trois diocèses du nord augmenta peu à peu son prestige. Nombre de faits de ce genre s'étaient déjà produits, cf. Tillemont, *Histoire ecclésiast.,* t. XV, p. 702, quand le concile de Chalcédoine décida que l'évêque de Constantinople aurait le droit de consacrer les métropolitains provinciaux des trois diocèses, ceux-ci conservant l'ordination de leurs suffragants. Le même droit d'ordination lui fut attribué relativement aux chefs des églises nationales relevant de ces trois diocèses, can. 28. Il fut, de plus, investi d'une juridiction concurrente avec celle des exarques (ou chefs des diocèses) pour juger les procès ecclésiastiques intentés aux métropolitains, can. 9, 17. » Duchesne, *Origines du culte chrétien,* p. 23-25. On peut voir dans Duchesne, *ibid.,* p. 27, comment l'évêque de Jérusalem parvint à obtenir au concile de Chalcédoine les prérogatives du patriarcat. Concile de Chalcédoine, act. VII, Hardouin, t. II, col. 491. De la sorte vers le milieu du Ve siècle les grandes circonscriptions ecclésiastiques, en Orient, formèrent les patriarcats de Constantinople, d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie.

Le patriarche ou exarque exerça sur les métropolitains à peu près les mêmes droits que les métropolitains possédaient sur leurs suffragants comprovinciaux.

C'est lui, notamment, qui préside à leur sacre. Concile de Chalcédoine de 451, can. 28, Hardouin, t. II, col. 613. Cf. *Novell.*, VII, c. 1 : *Quarum metropolitas ipse (Constantinopol. episcop.) ordinat.* Il les convoque à son synode. Cf. *Novell.*, CXXXVII, c. 4. Il reçoit les appels de ceux qui ont pu être jugés par les métropolitains. Concile de Chalcédoine, can. 17, Hardouin, *ibid.*, col. 607; Code théodos., I, IV, *De episcop audient.*, 29. Rien d'important ne peut être décidé par un métropolitain sans l'agrément du patriarche. Concile de Chalcédoine, can. 36, Hardouin, t. II, col. 613. Enfin c'est le patriarche qui juge les causes où la responsabilité du métropolitain se trouve engagée et, en cas de faute grave, il peut prononcer la peine de déposition. Concile de Chalcédoine, can. 9, Hardouin, col. 605, dans Gratien, caus. XI, q. I, c. 46. Cf. *Novell.*, CXXXII, c. 22.

Que ce dernier droit ait été exercé par les patriarches, cela ne fait pas l'objet du moindre doute. On s'est demandé seulement si un patriarche pouvait déposer un métropolitain, sans faire appel à son synode. Le concile de Constantinople de 381 donne à entendre que cette déposition doit être prononcée en synode, can. 6, Hardouin, t. I, col. 812. On peut déduire la même chose du canon 9 du concile de Chalcédoine qui suppose que l'évêque de Constantinople juge ordinairement en concile, σύνοδος ἐνδημοῦσα. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, 1908, t. II, p. 79. Nul doute que tel ait été le principe et telle la pratique à l'origine. Mais, exceptionnellement et lorsque la culpabilité du métropolitain était évidente, les patriarches n'hésitèrent pas à agir seuls. C'est ainsi que saint Jean Chrysostome prononça, sans convoquer son synode, la peine de déposition contre Gérontius, métropolitain de Nicomédie, et lui donna sans délai, un successeur. Sozomène, *H. E.*, l. VIII, c. VI, *P. G.*, t. LXVII, col. 1529. Un tel procédé pouvait être irrégulier au point de vue du droit, mais la grande autorité du patriarche en couvrait, pour ainsi parler, l'illégalité. Du reste, Justinien semble reconnaître que les exceptions pouvaient avoir leur raison d'être et autorisa les patriarches à juger les métropolitains sans égard à leur synode : *Si quidem episcopus est qui accusatus est, ejus metropolitanus examinet ea quæ dicta sunt; si vero metropolitanus sit, ejus beatissimus archiepiscopus, sub quo deget.* Le synode n'est pas mentionné. *Novell.*, CXXXVII, c. 5.

En Occident, les métropoles se constituèrent plus tard qu'en Orient. Mais on ne connut pas le régime des patriarcats. D'après le canon 6 du concile de Nicée, l'évêque de Rome paraît seul assimilé aux patriarches. Et, de fait, il en exerce les prérogatives dans toute l'Église latine. Il ordonne les archevêques par lui-même ou par ses légats : *Ita eos metropolitanos a te volumus ordinari*, écrit saint Léon à l'évêque de Thessalonique. *Epist.*, VI, *ad Anastas. Thessalon.*, c. IV, *P. L.*, t. LIV, col. 619. Milan et Aquilée échappent à cette règle pendant quelque temps; Milan consacre l'archevêque d'Aquilée et réciproquement Aquilée celui de Milan. Mais le pape Pélage fait observer qu'une telle exception est justifiée par la difficulté des rapports de ces deux sièges avec Rome. Caus. XXIV, q. I, c. 33. Grégoire le Grand a soin de revendiquer le droit de l'Église romaine et il exige que la consécration de l'archevêque de Milan se fasse *cum nostro consensu. Epist.*, l. III, epist. XXXI, *ad Romanum Patric., P. L.*, t. LXXVII, col. 628. Cf. *Epist.*, XXX, *ad Joann. subdiac.*, col. 627. Les papes étendaient la juridiction de leur tribunal sur les métropolitains. Dès 378, le concile romain affirme ce privilège : *Vel si ipse metropolitanus sit, Romam necessario vel ad eos quos Romanus episcopus judices dederit, contendere sine dilatione jubeatur. Epist. ad Gratianum et Valentinianum imperat.*, dans Schœnemann, p. 359. Cf. la réponse de l'empereur Gratien, *ibid.*, p. 364. L'évêque d'Arles Patrocle s'était fait octroyer du pape Zozime (417) le droit de consacrer les évêques des provinces de Vienne, de la Narbonnaise Ire et de la Narbonnaise IIe. Le concile de Turin accorde au contraire à Proculus de Marseille une juridiction sur la Narbonnaise IIe. Comme il usait de ce pouvoir, le pape Zozime le déposa. *Quid de Proculi damnatione censuerim.* Zozime, *Epist.*, I, *ad episcop. Galliæ*, c. II; *Epist.*, VII, *ad Patrocl. Arelat., P. L.*, t. XX, col. 668. Nous n'avons pas à voir si la conduite du pape était adroite et sage; nous constatons seulement qu'il usait de son droit de déposition. Saint Léon agit à peu près de même vis-à-vis du successeur de Patrocle, Hilaire. S'il ne le déposa pas, ce fut purement par indulgence, *pro sedis apostolicæ pietate*, mais il le priva de ses droits de métropolitain sur la province de Vienne. *Qui non tantum noverit se ab alieno jure depulsum, sed etiam Viennensis provinciæ, quam male usurpaverat, potestate privatum. Epist.*, X, *ad episcop. per provinciam Viennens. constitutos*, c. VII, *P. L.*, t. LIV, col. 634. Pour les détails de ces affaires, voir Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 102-117. Personne ne semble avoir contesté cette suprématie du siège apostolique. Aussi quand le pape Nicolas Ier déposa les archevêques de Trèves et de Cologne, Thietgaud et Gunther, il s'exprima en des termes qui ne laissent planer aucun doute sur ce qu'il considère comme son droit et un devoir de sa charge : *et ideo Spiritus Sancti judicio et sancti Petri per nos auctoritate omni episcopali exutos regimine consistere definimus. Decreta Romanæ synodi*, n. 2, Hardouin, t. V, col. 574. Ailleurs, il est vrai, il s'autorise du 9e canon du concile de Chalcédoine qui défère les métropolitains *ad primatem diœceseos* ou à l'évêque de Constantinople. *Epist. ad Carolum Calvum*, dans Hardouin, t. V, col. 585. Par « primat », les Pères de Chalcédoine n'entendaient sûrement pas l'évêque de Rome. Mais, tout en protestant contre la tyrannie du pape, les archevêques de Cologne et de Trèves ne songèrent pas un instant à révoquer en doute le droit qu'il entendait exercer sur les métropolitains.

Cependant, quel que fût le principe, pendant la période mérovingienne, les métropolitains furent jugés par les conciles nationaux, qui étaient habituellement convoqués par les rois. Ce fut le cas de Prétextat, évêque de Rouen, au synode de Paris de 577; de Didier de Vienne au concile de Châlon de 603; d'Ebbon de Reims et d'Agobard de Lyon au synode de Thionville en 835. L'usage, on le voit, se perpétua sous les Carolingiens. Le concile de Savonières de 859 faillit frapper également de la peine de la déposition Wenilon de Sens, accusé de haute trahison. Wenilon n'échappa au coup qu'en faisant amende honorable. Si le roi ne lui avait accordé son pardon, il est probable que ses collègues lui auraient infligé le châtiment prévu par la loi. Cf. *Libellus proclamationis domni Caroli regis adversus Wenilonem archiepiscop. Senonens.*, Hardouin, t. V, col. 487; *Epist. synodal. ad Wenilon. archiepiscop., ibid.*, col. 490 sq.; *Commonitorium Herardi ad Wenilonem, ibid.*, col. 500 sq.

Mais ces faits ne périmèrent pas le droit. On voit, au IXe siècle, Hincmar de Reims protester contre l'ingérence de l'État et se tourner décidément vers Rome comme vers le tribunal suprême auquel devaient être déférées les causes des métropolitains. Le pape Benoît lui répondit en affirmant la même doctrine, *nec alicui cujuscunque juri vel judicio te subjici, excepta potestate sedis apostolicæ pontificum. Epist.*, I, *ad Hincmarum Remens.*, dans Hardouin, t. V, col. 102. L'apparition des Fausses Décrétales ne fit que fortifier ces théories. Et le concile de Trente les consacra. Si les causes majeures des simples évêques ne pouvaient être jugées que par le souverain pontife, à plus forte raison

celles des métropolitains. Fagnan, *Comment.*, in c. 25, *De accusat.*, V, I, n. 44 sq.

En Orient, les patriarches, supérieurs aux métropolitains, étaient, à l'origine, égaux entre eux. De quel tribunal pouvaient-ils relever? Jusqu'au jour où Constantinople eut accaparé la suprématie sur tout l'Orient, les patriarcats jouissaient d'une réelle indépendance vis-à-vis l'un de l'autre. Un seul évêque, le pape, pouvait devenir leur juge. Et, en effet, au concile d'Éphèse de 431, l'évêque de Jérusalem fit remarquer que, d'après la tradition, les patriarches d'Antioche n'avaient jamais eu d'autres juges que les papes, et conformément à ce principe on se contenta d'excommunier le patriarche Jean, et on réserva au souverain pontife le droit de lui appliquer, s'il y avait lieu, la peine de la déposition. *Epist. synodi Ephes. ad Celestinum papam*, n. 4. Nous avons vu plus haut que les papes avaient usé de leur droit en frappant les patriarches Nestorius de Constantinople et Dioscore d'Alexandrie. En 484, Félix III déposa pareillement le patriarche Acace, et comme les Grecs se plaignaient que le pontife eût prononcé sa sentence sans l'avis de son synode, le pape Gélase leur répondit que le pontife romain était personnellement l'unique juge des patriarches, qu'il pouvait exercer ses droits sans réunir de synode et que, du reste, Acace avait été jugé conformément aux canons de Chalcédoine. Gélase, *Epist.*, VII, *ad episcop. Dardaniæ*, Hardouin, t. II, col. 905 sq., cf. col. 831 sq. Au XI^e^ siècle, les papes professaient toujours la même doctrine. On la retrouve sous la plume de Nicolas I^er^, qui proteste contre la déposition du patriarche Ignace, décidée au synode de Constantinople de 861, par suite des intrigues de Photius. Aucun de ceux qui ont procédé à cette déposition, écrit le pontife, n'était juge légitime. *Epist.*, VIII, *ad Michaëlem imperat.*, dans Hardouin, t. V, col. 150. On n'a guère d'exemple qu'un patriarche de Constantinople ait jamais été *rejectus sine consensu romani pontificis. Ibid.*, col. 157. C'est le successeur de Pierre qui a la sollicitude de toutes les Églises. Il est le primat de toute l'Église, comme l'indique le concile de Chalcédoine. (Erreur d'interprétation, que nous avons signalée plus haut.) Pierre a fondé l'Église d'Antioche, il a placé son disciple Marc à la tête de l'Église d'Alexandrie, et il est venu mourir à Rome. *Ibid.*, col. 162 sq. Ses successeurs sont donc au-dessus des patriarches et ils sont leurs juges. C'est pourquoi nous ordonnons que Photius et Ignace comparaissent devant notre tribunal, pour que leur cause soit jugée à nouveau, et, s'ils ne peuvent venir eux-mêmes, qu'ils aient des représentants. *Ibid.*, col. 166. Au moment où Nicolas revendiquait ainsi les droits du pontife romain sur les patriarches, Photius méditait le schisme. C'en était fait de l'autorité du pape sur Constantinople et sur l'Église d'Antioche.

V. DÉPOSITION DES CARDINAUX. — Saint Bernard exprimait l'idée que les cardinaux, comme tels, occupaient dans la hiérarchie une place inférieure à celle des évêques. *De consideratione*, l. IV, c. V, n. 16, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 784. Léon X pensait tout autrement, lorsqu'il déclarait qu'ils surpassaient en honneur et en dignité *cæteros omnes in ipsa Ecclesia post summum pontificem.* Const. *Supernæ* de 1514, sect. XVI, *Bullarium romanum*, t. I, p. 544. Déjà Eugène IV dans la constitution *Non mediocre* de 1439, sect. XIV, avait soutenu une doctrine semblable : *Quis non videat cardinalatus dignitatem archiepiscopali esse majorem dignitate?* Et il en concluait que personne, si ce n'est le pape, n'avait le droit de les juger : *cum a nemine nisi solo papa, judicentur cardinales. Bullarium*, t. I, p. 334.

C'est qu'en effet, les cardinaux tiennent du souverain pontife, dont ils sont les collaborateurs, toute l'autorité qu'ils exercent. L'*Ordo romanus XIV, P. L.*, t. LXXVIII, col. 1122, le montre assez clairement. Le *Cæremoniale romanum* indique pareillement que la création des cardinaux est une œuvre proprement papale. Hoffmann, *Nova scriptorum ac monumentorum collectio*, t. II, p. 393 sq. Et cette doctrine a été confirmée par le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform.* La formule employée par le pape en consistoire, quand il crée un cardinal, porte en effet : *Auctoritate omnipotentis Dei, sanctorum apostolorum Petri et Pauli* AC NOSTRA CREAMUS *sanctæ Ecclesiæ Romanæ cardinalem N. Analecta juris pontif.*, 2^e^ série, col. 1940.

Or, d'après le principe que qui peut instituer peut destituer, les souverains pontifes ont évidemment le pouvoir de déposer les cardinaux. On ne s'étonnera donc pas que, dans la pratique, les papes aient usé de ce droit. Léon IV déposa en 853 le cardinal Anastase : *Sancta communione privavimus..., depositus est juste atque canonice Anastasius.* Hardouin, t. V, col. 85 sq. La même peine fut infligée au cardinal évêque Rodoald de Porto, que Nicolas I^er^ avait envoyé à Constantinople pour instruire l'affaire du patriarche Ignace et qui s'était laissé corrompre par les amis de Photius. *Nostri apostolatus judicio deposuimus eum*, écrit le pape à l'empereur Michel, *et a corpore et sanguine Christi excommunicavimus.* Hardouin, t. V, col. 141 sq. C'est avec un semblable sentiment de sa suprême autorité que, quatre siècles plus tard, Boniface VIII frappait les cardinaux Jacques et Pierre Colonna : *Deposuimus dictos Jacobum et Petrum a cardinalatibus ejusdem ecclesiæ et ab omni cardinalatus commodo et honore. Sexti Decret.*, l. V, tit. III, *De schismat.*, c. unic. La formule que Pie IV emploie pour déposer le cardinal Odet de Chatillon, évêque de Beauvais, qui avait abandonné l'orthodoxie pour passer au protestantisme, ne diffère guère de la précédente dans les termes : *Et propterea eum ab omni cardinalatus commodo et honore ac privilegio etiam clericali... ipso jure depositum... declaramus.* Const. *Onerosum*, de 1563, sect. IV, dans *Bullarium*, t. II, p. 102.

Tout le monde est d'accord sur le droit du pape à juger les cardinaux. On s'est demandé seulement s'il pouvait porter seul contre eux une sentence de déposition. Nombre d'anciens canonistes estimaient qu'un pareil jugement ne devait être prononcé qu'avec l'agrément du Sacré-Collège. Cf. Fagnan, *Comment.*, ad c. 2, X, *De cleric. non resident.*, III, IV, n. 5, 7. Ils s'appuyaient sur le texte qui concerne la déposition du cardinal prêtre Anastase au synode romain de 853 : *In hac synodo Anastasius presbyter cardinalis... ab omnibus canonice est depositus, loc. cit.*, c. 2. Mais bien qu'en fait les papes se soient généralement entourés de la lumière des membres du Sacré-Collège pour frapper un cardinal d'une peine disciplinaire, il n'en est pas moins vrai qu'ils prononçaient leur sentence uniquement en leur propre nom; les cardinaux qui les assistaient n'avaient que voix consultative. Les actes du synode romain de 853 portent, il est vrai, qu'Anastase a été déposé *tam a summo pontifice quamque ab universis episcopis tunc synodo residentibus.* Mais la sentence de déposition ne fait mention que de l'autorité papale : *Leo ex Dei omnipotentis et beati Petri apostoli* NOSTRAQUE SIMUL APOSTOLICA AUCTORITATE... PRIVAVIMUS, etc. Hardouin, t. V, col. 85 sq. Nicolas I^er^ s'exprime de la même manière au sujet du cardinal Rodoald : *convocata sanctissimorum episcoporum numerosa et venerabili synodo, auctoritate Dei omnipotentis... necnon et nostri apostolatus judicio deposuimus eum*, etc. Hardouin, t. V, col. 141 sq. La fameuse phrase qui regarde le cardinal Anastase : *in hac synodo... ab omnibus canonice est depositus*, doit donc être entendue dans un sens large; elle signifie que le concile a pris part au procès qui lui fut intenté, ce

qui n'empêche pas que la sentence soit l'œuvre exclusive du souverain pontife : *ab omnibus approbantibus*, comme porte la Glose, caus. IX, q. III, c. 17, *quoniam solus papa hunc cardinalem deposuit*.

Du reste, il est naturel que le pape procède pour la déposition des cardinaux comme il fait pour leur création. D'après le c. CXIII des *Cæremoniæ et solemnitates solitæ servari in creatione novorum cardinalium*, lorsque le souverain pontife veut créer un cardinal, il consulte les membres du Sacré-Collège, mais il n'est nullement forcé de suivre l'avis de la majorité. Le *Cæremoniale romanum*, l. I, sect. VIII, c. I, suppose que le pape est libre dans son choix. Et le concile de Trente, sess. XXIV, c. I, *De reform.*, affirme le même principe. La formule employée aujourd'hui par le pape ne laisse place à aucun doute : *Illum N. in vestrum collegium adlegendum esse* DECREVIMUS. A la vérité, s'adressant aux cardinaux, il leur pose la question : *Quid vobis videtur?* Mais ce n'est là qu'une simple formalité. Il n'attend même pas leur réponse pour procéder à la nomination de leur nouveau collègue. *Analecta juris pontificii*, 2e série, col. 1939 sq.

Même procédure pour la déposition d'un cardinal. Boniface VIII n'a pas frappé les Colonna sans avoir consulté les membres du Sacré-Collège. *De schismat., Sexti Decret.*, l. V, tit. III, c. unic. Pie IV en usa de même, quand il déposa le cardinal de Châtillon : *Habita cum prædictis et aliis venerabilibus fratribus nostris ejusdem S. R. E. cardinalibus matura deliberatione, de eorumdem unanimo voto, consilio et assensu*, etc. Const. *Onerosum* de 1563, sect. IV, *Bullarium*, t. II, p. 102. Par contre, en 1646, le pape Innocent X infligea à certains cardinaux, qui avaient quitté Rome sans sa permission, la peine de la déposition *motu proprio*, en ayant soin d'ajouter que sa sentence était aussi valable que si elle eût été portée en plein consistoire : *ac si in consistorio nostro secreto de eorumdem venerabilium fratrum nostrorum consilio et unanimo assensu emanasset*. Const. *Cum juxta sacrorum*, sect. I, 6, *Bullarium*, t. V, p. 432, 434. Il voulait montrer par là que, si l'avis des membres du Sacré-Collège pouvait être en pareil cas très utile, il n'était pas rigoureusement indispensable. Et c'est ce qu'enseignent communément les docteurs. Cf. Julius Clarus, *Practica civil. et criminal.*, l. V, sect. XXXV, n. 10; Fagnan, *Comment.*, ad c. 2, *De cleric. non resident.*, III, IV, n. 8.

Un document apocryphe inséré par le pseudo-Isidore dans les Fausses Décrétales et plus tard par Gratien dans son *Decretum*, caus. III, q. IV, c. II, voudrait que les papes ne pussent condamner un cardinal sans un nombre considérable de témoins : soixante-douze pour un cardinal évêque, quarante-quatre pour un cardinal prêtre, vingt-sept pour un cardinal diacre. Cette règle a été imaginée à une époque où les clercs accusés pouvaient se disculper par serment, s'ils avaient comme témoins à décharge un certain nombre de cojureurs. Pour l'historique du document, voir Kober, *op. cit.*, p. 539-549. Le chiffre de ces témoins était flottant. Le pseudo-Isidore a voulu le fixer. Mais les faits de déposition qui sont venus à notre connaissance ne nous laissent pas entendre que la règle ait jamais été appliquée. Ni Boniface VIII, en frappant les Colonna, ni Pie IV, en condamnant le cardinal de Châtillon, ne paraissent s'être souciés d'entendre les soixante-douze témoins que requiert la lettre du droit écrit. Ce n'est là, il est vrai, qu'un *argumentum ex silentio*. Nous savons, du moins, par un canoniste autorisé du XVIe siècle, Julius Clarus, que de son temps, en dépit du Décret de Gratien, les papes procédaient à la déposition des cardinaux sans entendre ni soixante-douze, ni quarante-quatre, ni même vingt-sept témoins. *Sed certe quidquid sit de jure, iste numerus testium hodie de consuetudine non servatur, quando papa procedit contra cardinales. Ita testatur card. Alex...., et ita in facto nostris temporibus vidi et legi fuisse observatum*. J. Clarus, *Practica civil. et criminal.*, l. V, q. LXVI.

VI. DÉPOSITION DES PAPES. — Le principe d'après lequel personne ne peut être destitué que par celui qui l'a institué s'applique aux papes aussi bien qu'aux autres clercs. Or les papes sont élus par le collège cardinalice, mais ils ne reçoivent leur autorité que de Dieu. C'est en ce sens que les canonistes interprètent le l. II, tit. I, *De judic.*, c. 13, qui cite saint Paul : *Potestas nostra non est ex homine, sed ex Deo*. Cf. Fagnan, *Comment.*, ad c. 4, *De elect.*, I, VI, n. 32. Aussi le pape Innocent III proclamait-il hautement sa souveraine indépendance vis-à-vis de tout pouvoir humain : « Le pontife romain, dit-il, n'a d'autre supérieur que Dieu, » *post Deum alium superiorem non habet. Serm.*, IV, *in consecrat. pontif., P. L.*, t. CCXVII, col. 670. Et il en concluait que personne n'avait le pouvoir de le déposer : *cum romanus pontifex non habeat alium dominum nisi Deum, quantumlibet evanescat, quis potest eum foras mittere? Serm.*, IV, *in consecrat. pontif., ibid.*

Cette règle s'est trouvée de bonne heure formulée dans les termes suivants : *Prima sedes a nemine judicetur*. Les actes apocryphes du concile de Sinuesse en 303 la contiennent déjà. Le pape Marcellin, accusé d'avoir offert de l'encens aux dieux, est censé s'être reconnu coupable; les évêques se contentent de prononcer sa déposition et ils ajoutent : *Juste ore suo condemnatus est... Nemo enim unquam judicavit pontificem, nec præsul sacerdotem suum; quoniam prima sedes non judicabitur a quoquam*. Hardouin, t. I, col. 217 sq. Lorsque plus tard le pape Symmaque, poursuivi avec un acharnement inouï par les partisans de l'antipape Laurent, fut déféré devant plusieurs synodes que convoqua le roi des Ostrogoths, Théodoric le Grand, on n'osa le condamner, ni même le juger, parce qu'on craignait d'attenter à son autorité suprême; on estimait qu'il ne pouvait être soumis au jugement de ses inférieurs : *nec antedictæ sedis antistitem minorum subjacuisse judicio*. Hardouin, t. II, col. 967. Sur cette affaire, voir un article intitulé : *Uno antipapa e uno scisma al tempo del Theodorico*, dans *Civiltà cattolica*, 4 avril 1908, p. 68-78. Ennodius de Pavie († 521) écrit à ce propos que, si Dieu a voulu que « les hommes terminent les procès des hommes, » il s'est réservé à lui-même les causes du saint-siège, *sed sedis istius præsulis suo, sine quæstione, reservavit arbitrio*. Caus. IX, q. III, c. 14. Les décisions du concile connu sous le nom de *synodus Palmaris*, qui innocenta Symmaque, furent envoyées aux évêques de Gaule et ceux-ci chargèrent saint Avit de Vienne de répondre en leur nom aux sénateurs de Rome, Fauste et Symmaque. Avit relève dans sa lettre le principe « qu'un supérieur ne peut être jugé par des inférieurs », *non facile datur intelligi qua lege ab inferioribus eminentior judicetur*, et loue le synode d'avoir réservé la conduite du pape au jugement de Dieu, *divino potius servavit examini*. Aussi bien, si on touche au pape, ce n'est pas un évêque, mais l'épiscopat tout entier qui chancelle. » *Epist. ad senat. urbis Romæ*, dans Hardouin, t. II, col. 982 sq. Ainsi ce n'est pas seulement en Italie, mais dans un cercle beaucoup plus étendu que prévaut la règle : *prima sedes a nemine judicetur*.

Lors donc qu'un faussaire attribua au pape Silvestre le fameux canon : *Nemo judicabit primam sedem, quoniam omnes sedes a prima sede justitiam desiderant temperari*, Act., II, can. 20, Hardouin, t. I, col. 294, il ne faisait que formuler la doctrine reçue de son temps. Saint Boniface, l'apôtre de l'Allemagne, ou l'auteur quel qu'il soit du texte, dist. XL, c. 6, la précise encore, quand il déclare que, sauf le cas d'hérésie, le pape

ne saurait être jugé par personne, *quia cunctos ipse judicaturus a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius.* Ce dernier membre de phrase sera expliqué plus loin. Le pape Léon III, poursuivi par la calomnie, comparut en 800 devant un tribunal ecclésiastique où siégeait Charlemagne. On n'osa pas cependant le juger : tous les archevêques, évêques ou abbés présents se récusèrent, en disant : *Nos sedem apostolicam...judicare non audemus, nam ab ipsa nos omnes et vicario suo judicamur, ipsa autem a nemine judicatur, quemadmodum et antiquitus mos fuit.* Hardouin, t. IV, col. 936. Le *Dictatus* de Grégoire VII, Hardouin, t. VI, col. 1304; Gratien, dans son décret, dist. XL, c. 6; caus. IX, q. III, c. 14-16, répètent la même formule. Et le principe était si universellement reconnu au XIIIe siècle que le roi Philippe de Souabe le rappelle dans une lettre adressée au pape Innocent III : *Ab homine non estis judicandus, sed judicium vestrum soli Deo reservatur. Scriptum Philippi ad dominum papam,* Raynaldi, *Annal. eccles.,* an. 1206, n. 16. Boniface VIII n'avait donc qu'à consulter la tradition pour écrire à Philippe le Bel : *Si deviat spiritualis potestas minor, a suo superiore; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari. Extravag. communes,* I, VIII, *De majorit. et obedient.,* c. 1.

Aussi bien quel pourrait être le juge du souverain pontife? Ce n'est pas le Sacré-Collège. Quand les cardinaux ont nommé un pape, leur rôle est achevé; celui qu'ils viennent d'élire, une fois consacré, devient leur supérieur. Et donc ils n'ont plus d'autorité sur lui.

Serait-ce l'empereur? Les empereurs chrétiens sont quelquefois intervenus, en effet, dans les affaires ecclésiastiques, voire dans les affaires papales. Le concile romain de 378 rappelle le jugement que rendit Gratien en faveur du pape Damase. Mais il s'agissait de crimes de droit commun, où l'État avait à montrer la force, en même temps qu'à rendre la justice. *Epist. romani concilii ad Gratian. et Valentinian. imperat.,* n. 11, cf. n. 8, dans Schœnemann, *op. cit.,* p. 360. De bonne heure le principe de la séparation des deux pouvoirs fut reconnu dans l'Église. L'immixtion de l'État dans les choses ecclésiastiques parut dès lors à tous un abus intolérable. Il est vrai qu'au XIVe siècle un conseiller de Louis de Bavière, Marsile de Padoue, prétendait que les papes n'avaient de juridiction au for extérieur qu'en vertu d'une concession impériale et, par conséquent, relevaient des empereurs, qui pouvaient au besoin les déposer. Cf. *Defensor pacis,* dans Goldast, *Monarchia romani imperii,* t. II, p. 154 sq. Mais cette théorie, née dans le tumulte d'un conflit entre le pape et l'empereur, n'obtint aucun crédit auprès des canonistes. La tradition écrite lui était déjà contraire. Dans le fameux canon attribué au pape Silvestre : *Nemo judicabit primam sedem,* qui est du temps de Théodoric, on lisait : *neque ab Augusto, neque ab omni clero, neque a regibus... judicabitur.* Hardouin, t. I, col. 294. Et le pape Nicolas Ier, rappelant à l'empereur Michel le principe de l'indépendance des deux pouvoirs, en avait justement conclu que le pontife romain ne pouvait être déposé par le pouvoir séculier : *a seculari potestate nec ligari posse nec solvi posse pontificem.* Hardouin, t. V, col. 171 sq.; Gratien, dist. XCVII, c. 6, 7. Le VIIIe concile œcuménique, tenu à Constantinople en 869, formule solennellement la même doctrine, can. 21, Hardouin, t. V, col. 909. Aussi lorsque l'empereur Otton, à la demande du concile de Rome de 963, fit déposer le pape Jean XII, reconnut-on que c'était là un acte exceptionnel et contraire au droit canon; et on chercha une excuse dans la situation également exceptionnelle où se trouvait l'Église : *Inauditum vulnus inaudito est cauterio exurendum.* Hardouin, t. VI, col. 632.

L'incompétence des empereurs à déposer les papes résulte, du reste, de leur situation vis-à-vis de la papauté. Si indépendants qu'ils fussent dans le domaine des choses temporelles, il ne faut pas oublier qu'ils étaient sacrés par les pontifes romains et que, par conséquent, à certains égards ils tenaient d'eux ou du moins par leur entremise l'autorité suprême qu'ils exerçaient sur les peuples. C'est en raison de ce fait que certains papes, Grégoire VII, par exemple, revendiquaient le droit de déposer les empereurs. Cf. sur ce point Cenni, *Monumenta dominationis pontif.,* dist. I, n. 21-52; dist. VI, n. 13-41; Kober, *op. cit.,* p. 568-572. De leur côté, il est vrai, les empereurs prétendaient que la nomination des papes ne pouvait être valable, s'ils ne la ratifiaient. Mais cette ratification n'équivalait évidemment pas à une consécration, et ne conférait pas de droit sur celui qui en était l'objet. Jamais un empereur ne fut considéré comme le supérieur du pontife romain. Jamais, par conséquent, il ne put s'attribuer le droit de le déposer. Les tentatives de Henri IV contre Grégoire VII et de Louis de Bavière contre Jean XXII échouèrent nécessairement, parce qu'elles étaient contraires au droit et à la tradition.

Mais si les entreprises des empereurs sur la papauté ne furent qu'un accident temporaire dans l'histoire de l'Église, les conciles généraux qui possèdent incontestablement l'autorité suprême dans le domaine spirituel ne pourraient-ils déposer un pape qui trahirait son devoir? En fait, le concile de Constance a déposé, au moment du grand schisme d'Occident, Jean XXIII et Benoît XIII, et il a obtenu la démission de Grégoire XII. Hardouin, t. VIII, col. 376, 386. Cet événement, qui ramenait la paix au sein de la chrétienté, fut salué par des cris de joie universelle. N'est-ce pas un indice et une preuve que la déposition des papes constitue en certaines circonstances un droit, voire un devoir des conciles généraux?

Les actes du concile de Constance ont besoin d'être expliqués, mais n'ont nullement modifié la constitution de l'Église. Et c'est à tort que les Pères du concile ont prétendu posséder la suprématie sur le pape. Sess. IV et V, Hardouin, t. VIII, col. 252, 258. Cf., sur ce point, Bellarmin, *De concil. et Eccles.,* II, 19; Bossuet, *Defensio declarationis cleri gallicani,* V, 2 sq.; Turmel, *Histoire de la théologie positive,* t. II, p. 365, 373-378.

La primauté du pape est d'institution divine, aussi bien que l'épiscopat. Que le pape et les évêques soient réunis ou qu'ils soient séparés, leur condition reste la même. Sans doute, le pape n'est pas un monarque absolu et dans un concile les évêques collaborent avec lui. Il est la tête de l'Église, et ils en sont le corps. Mais on ne conçoit pas que le corps fasse acte d'autorité sans la tête; on ne conçoit pas surtout que le corps domine la tête. Aussi bien le concile œcuménique n'existe pas sans la participation du pape. Si l'on suppose un moment que le pape soit d'un côté, les évêques de l'autre, l'Église aurait cessé d'exister. C'est donc là une hypothèse chimérique. D'autre part, il est admis de tout le monde qu'un évêque isolé ne saurait déposer un pape. Cet acte de suprématie dépasse sa compétence. On a bien vu, il est vrai, un Dioscore d'Alexandrie prononcer l'excommunication contre le pape saint Léon le Grand, et Photius lancer une sentence de déposition contre Nicolas Ier. Mais de tels actes ont été aussitôt déclarés nuls par le concile de Chalcédoine et par celui de Constantinople. Sur tout ceci, voir *Libellus Theodori diaconi contra Dioscorum,* Hardouin, t. II, col. 324; Anastase le Bibliothécaire, Hardouin, t. V, col. 752 concile de Chalcédoine, *Epist. ad Leon. papam,* Hardouin, t. III, col. 656; concile de Constantinople de 869, Hardouin, t. V, col. 917. Ce qu'un évêque ne peut faire, deux évêques ni dix évêques ne le pourraient faire davantage. L'addition de dix, de vingt, de cent incom-

pétences ne saurait constituer une compétence. Un concile œcuménique, privé de sanction papale, n'a pas plus d'autorité qu'un concile particulier. Si donc on reconnaît qu'un concile particulier n'a pas le pouvoir de déposer le souverain pontife, il faut en conclure qu'un concile universel, privé de son chef, ne peut non plus le déposer. La déposition prononcée par le concile de Bâle contre Eugène IV, pape certainement légitime, était radicalement nulle. Si un pape commet un abus de pouvoir qui, pour un simple évêque, entraînerait la déposition, tout au plus peut-on lui résister en face, comme fit saint Paul vis-à-vis de saint Pierre. Mais ainsi que le remarque Yves de Chartres, s'il lui a résisté, il ne l'a pas déposé : *In faciem restitit, non tamen eum abjecit. Epist.,* CCXXXIII, *ad Henric. abbat., P. L.,* t. CLXII, col. 236. Contre un pape qui s'obstine dans le mal il n'y a d'autre ressource que « d'attendre le temps de la moisson » et de s'en rapporter au jugement de Dieu. *Epist.,* CCVXXVI, *ad Joann. episcop. Lugdun., ibid.,* col. 240.

Le souverain pontife est donc au-dessus de toute juridiction terrestre. Cela est si vrai que, le voulût-il, il ne pourrait se soumettre à un tribunal humain. On allègue, il est vrai, que le pape Damase s'en rapporta au synode romain de 378 : *se dedit ipse juciciis sacerdotum,* concile de Rome, *Epist. ad Gratian. et Valentinian. imperat.,* n. 10, dans Schœnemann, p. 360; que Symmaque fit la même chose en 501, *Synodus roman. Palmaris,* Hardouin, t. II, col. 967, et que Léon III convoqua un synode à Rome en 860 pour se justifier des crimes qu'on lui imputait. *Vita Leonis,* dans Hardouin, t. IV, col. 936. Cela serait, du reste, conforme au droit romain qui pose en principe qu'un supérieur a le droit de se soumettre à la juridiction d'un inférieur. Digest., *De juridict. omnium judic.,* II, I, 14. Mais il y a lieu de remarquer que ni Damase, ni Symmaque, ni Léon III n'ont pris, à proprement parler, les conciles romains pour juges; ils les ont simplement pris à témoin de leur innocence : *affectu purgationis suæ culmen humilians,* dit le synode où comparut Symmaque. Hardouin, t. II, col. 969. Cf. pour Damase et Léon III, *loc. cit.* Sans doute, il est de droit commun qu'un particulier peut renoncer à son privilège : *Quilibet potest renuntiare juri suo atque favori privato.* Digest., *loc. cit.,* loi 14. Mais c'est seulement quand il s'agit d'une faveur personnelle. Le souverain pontife n'est pas dans ce cas. L'immunité dont il jouit lui a été octroyée dans l'intérêt général. Il n'est pas en son pouvoir de s'en dépouiller. Par conséquent, en tout état de cause, la maxime : *prima sedes a nemine judicetur,* demeure vraie.

Toutefois à cette règle on admet communément deux exceptions. On se rappelle que le canon attribué à saint Boniface et cité par Gratien, dist. XL, c. 6, d'après lequel « le pape peut juger tout le monde et ne peut être jugé par personne, » contient, cette réserve : *nisi deprehendatur a fide devius.* L'hérésie constitue donc une faute pour laquelle un pape peut être déposé par le concile général. Le concile romain de 503 fait la même remarque à propos de Symmaque : *nisi a recta fide exorbitaverit.* Hardouin, t. II, col. 984. Cette doctrine fut reçue et confirmée par tout le moyen âge. On en trouve l'expression dans la troisième allocution du pape Adrien II au IVe concile de Constantinople. Hardouin, t. V, col. 866. Le pseudo-Isidore l'attribue au pape Eusèbe. *Epist.,* II, *ad episcop. Alexandrin.,* c. XI; Hinschius, *op. cit.,* p. 237. Gratien l'insère dans son *Décret,* caus. II, q. VII, c. 13. Yves de Chartres la rappelle à Jean, archevêque de Lyon. Enfin le pape Innocent III reconnaît solennellement que, si pour ses autres péchés il a Dieu seul pour juge, « en matière d'hérésie il peut être jugé par l'Église, » *propter solum peccatum quod in fide committitur possem ab Ecclesia judicari. Serm.,* II, *in consecrat. pontif., P. L.,* t. CCXVII, col. 656. Ce principe est donc hors de doute. Cf. sur ce point, Bellarmin, *De concil. et Ecclesia,* II, 30; Cano, *De locis theologicis,* VI, 8; Turmel, *Histoire de la théologie positive, du concile de Trente au concile du Vatican,* p. 366-368.

La règle qui s'applique aux papes hérétiques s'applique également aux schismatiques, et c'est là la seconde exception que nous voulons signaler. Vers le milieu du XIe siècle, trois papes, Benoît IX, Silvestre III et Grégoire VI, revendiquaient le droit à la tiare. Un concile se réunit à Sutri en 1046 pour examiner la validité de leurs titres. Les deux premiers furent déposés comme élus par simonie ou népotisme, et Grégoire VI consentit à donner sa démission. Clément II fut élu pape à leur place et sacré à Saint-Pierre de Rome. A la mort d'Étienne X, Benoît X se fit élire par la force; mais vers la fin de 1058 Hildebrand réussit à grouper les voix de la majorité du Sacré-Collège sur l'évêque de Florence qui prit le nom de Nicolas II. Le concile qui se réunit l'année suivante à Sutri prononça la déchéance de Benoît X, et Nicolas fit sans opposition son entrée solennelle à Rome. La déposition de Jean XXIII et de Benoît XIII au concile de Constance est un acte du même genre. Le concile procéda en vertu de son autorité, parce qu'il s'agissait de papes schismatiques. Pas n'était besoin, pour justifier sa conduite, d'invoquer une prétendue supériorité du concile sur le souverain pontife.

Mais quand nous disons que les papes peuvent être exceptionnellement déposés pour cause d'hérésie ou de schisme, nous entendons le mot « déposition » dans un sens large. A proprement parler, ni dans l'un ni dans l'autre cas le pape n'est « déposé » par le concile. Un pape qui tomberait dans l'hérésie et qui s'y obstinerait cesserait du même coup d'être membre de l'Église et par conséquent d'être pape; il se déposerait lui-même. Ainsi l'entend Innocent III : *Potest (pontifex) ab hominibus judicari vel potius judicatus ostendi, si videlicet evanescat in hæresim, quoniam qui non credit jam judicatus est. Serm.,* IV, *in consecr. pontif., P. L.,* t. CCXVII, col. 670. Cf. Fagnan, *Comment,* ad c. 4, *De elect.,* I, VI, n. 70. *Non potest exui jam nudatus,* lit-on encore. *Sexti decret.,* l. II, tit. V, *De restit. spoliat.,* c. 1. Cf. Gratien, caus. XXIV, q. I, c. 1. Un jugement que le concile général prononcerait contre un pape schismatique n'est pas davantage une déposition. En fait, les papes schismatiques ont été simplement traités comme usurpateurs et dépossédés d'un siège qu'ils ne possédaient pas légitimement. Cf. le décret contre les simoniaques du concile de Rome de 1059, Hardouin, t. VI, col. 1064; Gratien, dist. LXXIX, c. 9; Grégoire XV, const. *Æterni Patris,* de 1621, sect. XIX, *Bullarium roman.,* t. III, p. 446. Les conciles qui les ont frappés n'ont fait qu'examiner leurs titres à la tiare. Ce ne sont pas les papes qu'ils ont jugés, mais l'élection et l'acte des électeurs : *Eo casu non pontifex maximus, sed factum potius eligentium judicatur,* dit Fagnan, *loc. cit.,* n. 65. En réalité, personne ne saurait déposer un pape hérétique ou schismatique, puisque le premier a cessé d'être pape et que le second ne l'a jamais été. Par conséquent, les exceptions à la règle que le droit écrit semble indiquer ne sont qu'apparentes. Le principe : *prima sedes a nemine judicetur* est absolu, il ne souffre pas d'exception : un pape, quels que soient ses crimes, n'a pas, au for extérieur, d'autre juge que Dieu.

Ballerini, *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum,* dans Migne, *Theologiæ cursus completus,* t. III; Barbosa, *Collectanea doctorum in V lib. Decretalium,* 3 in-fol., Lyon, 1656; Bellarmin, *De Romano pontifice; De conciliis et Ecclesia;* Binterim, *Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche,* 7 in-8e, Mayence, 1825-1832; *Bullarium magnum*

Romanum, 19 in-fol., Luxembourg, 1727 sq.; *Bullarium Benedicti XIV*, 4 in-fol., Rome, 1754-1758; Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*, 4 in-fol., Louvain (Paris), 1641; Fagnan, *Commentarius in V lib. Decretalium*, 3 in-fol., Rome, 1661; Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, 8 in-4°, Rome, 1885 sq.; Hardouin, *Conciliorum collectio regia maxima*, 12 in-fol., 1715; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, 1907-1908, en cours de publication; Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, 6 in-8°, Berlin, 1879-1897; *Decretales Pseudo-Isidorianæ*, in-8°, Leipzig, 1863; Kober, *Die Suspension der Kirchendiener*, in-8°, Tubingue, 1862; *Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts*, in-8°, Tubingue, 1867 (ouvrage classique); Lœning, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, 2 in-8°, Strasbourg, 1878; Marca, *De concordia sacerdotii et imperii*, in-4°, Paris, 1641; Massuet, *Dissertationes prævix in Irænei libros, P. G.*, t. VII, col. 281 sq.; du Perron, *Réplique à la réponse du sérénissime roy de la Grande-Bretagne*, Paris, 1620; Philipps, *Kirchenrecht*, 7 in-8°, Ratisbonne, 1845-1872; *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, art. *Deposition* par Kober; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum*, 5 in-fol., Ingolstadt, 1759; Santi, *Prælectiones juris canonici juxta ordinem Decretalium*, 5 in-8°, Ratisbonne, 1892; Schmalgrueber, *Jus canonicum universum*, Rome, 1844; Schœnemann, *Pontificum romanorum epistolæ genuinæ*; Schulte, *Das Kirchenrecht*, 2 in-8°, Stuttgart, 1860; Thomassin, *Vetus et nova disciplina circa beneficia et beneficiarios*, 3 in-fol., Venise, 1752; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, 2 in-8°, Paris, 1904-1906; *Histoire du dogme de la papauté, des origines à la fin du IV^e siècle*, in-12, Paris, 1908; Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, in-8°, Halle, 1851; Wernz, *Jus Decretalium ad usum prælectionum in scholis textus canonici sive juris Decretalium*, 3 in-8°, Rome, 1897-1908.

E. VACANDARD.

1. DÉPOT. — I. Du dépôt en général. II. Du dépôt proprement dit.

I. DU DÉPÔT EN GÉNÉRAL. — 1° *Définition.* — Le dépôt en général est « un acte par lequel on reçoit la chose d'autrui, à la charge de la garder et de la restituer en nature. » Code civil, a. 1915. Dans cette définition le législateur a employé le mot *acte*, afin d'y faire rentrer le séquestre, une des variétés du dépôt qui est un acte judiciaire et non un contrat.

Le mot *dépôt* peut signifier soit le contrat dont il va être question, soit la chose déposée, objet de ce contrat. On appelle *déposant* la personne qui fait le dépôt, *dépositaire* celle qui le reçoit.

2° *Caractères essentiels.* — 1. Le dépôt appartient à la catégorie des contrats réels. En effet, le dépôt engendre uniquement l'obligation de restituer, mais on ne peut restituer un objet qu'après l'avoir reçu, c'est-à-dire après tradition. D'ailleurs, cette tradition peut être *implicite*. Pierre a prêté à Paul de la vaisselle pour un repas de noces. Le lendemain de la cérémonie, devant partir en voyage, il la lui confie en dépôt jusqu'à son retour. Il n'est pas nécessaire à la formation de ce contrat de dépôt, d'effectuer une nouvelle tradition de la vaisselle, qui se trouve déjà entre les mains de Paul et l'on peut dire que la tradition est déjà implicitement contenue et renouvelée dans et par le consentement des parties.

2. Le dépôt est un contrat *synallagmatique imparfait*. D'une part, en effet, au moment où il se forme, ce contrat n'engendre d'obligation que pour le dépositaire qui est tenu de restituer l'objet confié à sa garde, et ainsi on doit le considérer comme un contrat unilatéral. D'autre part, certaines circonstances peuvent faire naître des obligations à la charge du déposant. Si, par exemple, le dépositaire a fait des dépenses pour la conservation de la chose déposée, le déposant sera tenu de l'indemniser, et alors le contrat, parce qu'il engendre des obligations pour les deux parties contractantes, revêt la forme de contrat bilatéral ou synallagmatique. Il s'ensuit que le dépôt n'est pas un contrat simplement unilatéral, puisqu'il peut, dans certaines circonstances, donner naissance à des obligations réciproques; il n'est pas non plus en soi et d'une manière absolue un contrat bilatéral, puisque le déposant se trouve obligé à des dommages-intérêts, non pas en vertu du contrat lui-même, mais par certains faits concomitants ou subséquents. Voilà pourquoi on a classé le contrat de dépôt, ainsi que ses congénères, le commodat et le gage, dans la catégorie intermédiaire des contrats *synallagmatiques imparfaits*.

II. DU DÉPÔT PROPREMENT DIT. — 1° *Nature du contrat de dépôt.* — Le dépôt proprement dit est un contrat par lequel une personne — le déposant — remet une chose mobilière à une autre personne — le dépositaire — qui s'oblige à la garder gratuitement et à la rendre dans son individualité au déposant, à première réquisition. De cette définition découlent deux propriétés du dépôt proprement dit.

1. Le dépôt ne peut avoir pour objet que des choses mobilières. Le but de ce contrat est, en effet, la garde d'une chose. Or il est évident que les immeubles n'ont pas besoin d'être donnés en garde pour que le propriétaire soit sûr de les retrouver. Ainsi lorsque quelqu'un, partant en voyage, confie à un ami les clefs de sa maison, le dépôt qu'il fait est celui des clefs, ou encore des meubles qui sont gardés sous ces clefs dans la maison; mais ce n'est pas un dépôt de la maison elle-même, qui, ne pouvant être déplacée, n'a pas besoin d'être gardée.

2. Le dépôt est un contrat essentiellement gratuit. Code civil, a. 1917. Le dépositaire rend un service bénévole, il ne reçoit pas d'ordinaire d'autre rémunération que le témoignage d'estime et de confiance contenu dans le choix dont il est l'objet de la part du déposant. Mais si le contrat de dépôt est *essentiellement* gratuit, il ne l'est pas *exclusivement*. Aussi bien la stipulation d'un salaire ne transforme pas nécessairement le dépôt en un louage de services. Code civil, a. 1928. Le salaire convenu peut n'être qu'une faible compensation des soins exigés par la garde du dépôt, et alors le contrat, conservant dans une certaine mesure le caractère d'un acte de bienveillance, ne cesse pas d'être un dépôt. Si, au contraire, le salaire est l'équivalent exact du service rendu par le dépositaire, le contrat de dépôt devient un louage de services.

L'intention des parties peut seule permettre de distinguer le dépôt de plusieurs contrats similaires. Comme le commodat et le prêt de consommation, le dépôt ne devient parfait que par la prestation de la chose, mais dans le commodat la prestation est faite pour que le co-contractant se serve de la chose, dans le prêt de consommation pour qu'il la consomme, dans le dépôt pour qu'il la garde. Dans certains cas, il sera nécessaire, pour déterminer la nature du contrat, de rechercher la fin principale de la convention; je remets des pièces à un avoué pour qu'il s'en serve dans le procès que je lui ai confié. L'avoué qui reçoit ces pièces s'oblige évidemment à les garder et à me les remettre. Est-ce un dépôt proprement dit? Non, parce que la garde des pièces n'est pas la fin principale du contrat. Mon avoué a reçu mission de se servir de ces pièces dans un but déterminé : c'est un mandat.

3. Le dépôt est *volontaire* ou *nécessaire*. Code civil, a. 1920. Le dépôt est volontaire, lorsque le déposant a pu choisir en toute liberté la personne du dépositaire. Au cas où son choix est, sinon imposé, du moins dicté par les circonstances (incendie, ruine, pillage, etc.), le dépôt est dit nécessaire.

2° *Dépôt volontaire.* — Le dépôt volontaire se forme par le consentement réciproque de la personne qui fait le dépôt et de celle qui le reçoit. Code civil, a. 1921.

1. *Capacité requise.* — La loi n'exige pas chez les parties contractantes une capacité spéciale pour la validité du dépôt volontaire : la capacité générale de contracter suffit. Code civil, a. 1124. Si donc l'une des deux parties, déposant ou dépositaire, est incapable de

contracter, le contrat de dépôt est frappé de nullité. D'après l'art. 1125, l'incapable peut seul revendiquer l'action en nullité, soit par lui-même, si l'incapacité a cessé, soit par son représentant légal, si elle dure. Par conséquent, l'incapable peut à son choix réclamer l'exécution ou l'annulation du contrat.

D'après l'art. 1922, le dépôt volontaire ne peut régulièrement être fait que par le propriétaire de la chose déposée ou de son consentement exprès ou tacite. Toutefois, il n'est pas nécessaire à la validité du dépôt que l'objet soit la propriété du déposant. Je vous confie en dépôt un livre rare qui m'a été prêté, vous êtes lié par le contrat de dépôt et devez notamment me rendre le livre à la première réquisition, sans pouvoir objecter que je n'en suis pas le propriétaire.

2. *Preuve du dépôt volontaire.* — La preuve du dépôt volontaire reste soumise aux règles de droit commun. — *a*) Le dépôt volontaire doit être prouvé par écrit. La preuve testimoniale n'en est point reçue pour une valeur excédant 150 francs. Code civil, a. 1925. Il est manifeste qu'au for de la conscience l'obligation existe par le seul fait de la prestation et du consentement des parties. — *b*) Même en matière excédant 150 francs, l'existence du dépôt pourrait être prouvée par l'aveu du défendeur. C'est ce qu'indique l'art. 1924 : Lorsque le dépôt, étant au dessus de 150 francs, n'est point prouvé par écrit, celui qui est attaqué comme dépositaire en est cru sur sa déclaration, soit pour le fait même du dépôt, soit pour la chose qui en faisait l'objet, soit pour le fait de sa restitution.

3° *Obligations du dépositaire.* — D'une manière générale, les obligations du dépositaire, telles qu'elles se déduisent de la définition du contrat de dépôt donnée plus haut, peuvent se ramener aux deux suivantes : 1. garder avec fidélité la chose déposée ; 2. la restituer au déposant à première réquisition. En particulier, quatre règles déterminent les obligations du dépositaire.

1re règle. — Le dépositaire doit apporter dans la garde de la chose déposée les mêmes soins qu'il apporte dans la garde des choses qui lui appartiennent. Code civil, a. 1927. Il est cependant des cas où le dépositaire doit apporter un soin plus grand, une diligence plus attentive, celle qui convient à un bon père de famille. — *a*) *Si le dépositaire s'est offert lui-même pour recevoir le dépôt.* — En allant au devant de l'offre du déposant, le dépositaire s'engage tacitement à donner des soins particuliers à la garde de la chose déposée, car il a pu empêcher par son offre le déposant de s'adresser à une personne qui aurait été plus diligente que lui. — *b*) *S'il a stipulé un salaire pour la garde du dépôt.* — Il est tout naturel d'exiger une plus grande diligence de celui qui se fait payer ses soins que de celui que les donne gratuitement. Citons comme exemple les bagages que les voyageurs mettent à la consigne dans les gares de chemins de fer. — *c*) *Si le dépôt a été fait uniquement dans l'intérêt du dépositaire.* — Voici un exemple emprunté à Ulpien et cité par Pothier : Vous proposant d'acheter un héritage, vous me demandez, au moment où je suis sur le point de partir pour un long voyage, de vous prêter la somme nécessaire pour cette acquisition, au cas où vous concluriez le marché. Alors, je vous remets, *à titre de dépôt,* la somme nécessaire en convenant avec vous que, si vous faites l'acquisition, le dépôt se transformera en un prêt à votre profit. — *d*) *S'il a été convenu expressément que le dépositaire répondrait de toute espèce de faute,* de la faute légère comme de la faute lourde. On pourrait aussi convenir que le dépositaire répondra d'une certaine faute seulement.

2e règle. — Le dépositaire doit rendre identiquement la même chose qu'il a reçue. Code civil, a. 1932. Ainsi, quand j'ai déposé un sac de mille francs, le dépositaire devra me restituer le même sac de mille francs.

Le déposant peut donner au dépositaire l'autorisation de faire de la chose déposée un usage qui la consomme, sauf à restituer l'équivalent de cette chose. Par exemple, lorsqu'on opère chez un banquier le dépôt d'une somme d'argent, exigible à vue. Cette opération constitue ce qu'on appelle un *dépôt irrégulier.* Dans le dépôt irrégulier comme dans le prêt de consommation, l'emprunteur n'est tenu de restituer que dans le délai convenu, tandis que dans le dépôt régulier le dépositaire doit remettre l'objet déposé à la première réquisition.

Si le dépositaire découvre que la chose a été volée et quel est le véritable propriétaire, il doit dénoncer à celui-ci le dépôt qui lui a été fait, avec sommation de le réclamer dans un délai déterminé et suffisant. Si celui auquel la dénonciation a été faite, néglige de réclamer le dépôt, le dépositaire est valablement déchargé par la tradition qu'il en a faite au déposant. Code civil, a. 1938.

Dans certains cas, la charité imposera au dépositaire le devoir de ne pas restituer le dépôt; par exemple, s'il prévoit que le déposant fera de cette chose un mauvais usage, principalement à l'égard d'une tierce personne. Toutefois, conformément aux règles générales de la vertu de charité, cette obligation cesserait d'exister, s'il devait en résulter pour le dépositaire un grave inconvénient. Pierre m'a confié en dépôt un fusil chargé, il me le redemande pour attaquer son ennemi, j'ai l'obligation de le lui refuser; mais il insiste et me menace de mort; dans un tel péril, je puis lui restituer le dépôt.

Si la chose déposée a produit des fruits qui ont été perçus par le dépositaire, celui-ci est obligé de les restituer. Mais il ne doit aucun intérêt de l'argent déposé, si ce n'est du jour où il a été mis en demeure de faire la restitution. Code civil, a. 1936.

3e règle. — Le dépositaire n'est tenu de rendre la chose déposée que dans l'état où elle se trouve au moment de la restitution. Les détériorations, qui ne sont pas survenues de son fait, sont à la charge du déposant. Code civil, a. 1933.

Si le dépôt a subi des détériorations, ou se trouve détruit par le fait du dépositaire, deux cas peuvent se présenter. Ou bien, il y a eu faute *théologique grave,* de la part du dépositaire, et alors celui-ci est tenu en conscience à réparer intégralement le dommage causé au déposant. Ou bien, il y a simplement *faute juridique,* et alors le dépositaire est obligé au for intérieur à la réparation du dommage causé, seulement après le jugement du tribunal.

Le dépositaire a-t-il de bonne foi aliéné l'objet déposé, il doit restituer ce qu'il a reçu en échange. Code civil, a. 1934. Ainsi j'ai déposé des denrées entre vos mains, une guerre étant survenue, vous êtes obligé de livrer ces denrées sur une réquisition de l'autorité militaire; vous ne serez tenu de me restituer que le prix que vous avez reçu.

4e règle. — Le dépositaire ne peut se servir de la chose déposée, sans la permission expresse ou présumée du déposant. Code civil, a. 1930. Pour présumer légitimement cette permission, il est nécessaire de consulter les règles de la prudence, de peser les diverses circonstances des personnes et des choses, de considérer surtout le péril auquel serait exposé le dépôt, et le dommage qui pourrait résulter pour le déposant. S'agit-il d'un objet de consommation, l'argent par exemple, le dépositaire pourrait, sans commettre de faute théologique grave, aliéner la chose déposée, à condition toutefois qu'il ait la certitude de pouvoir à première réquisition restituer le dépôt *in æquivalenti.* Telle est l'opinion commune des théologiens moralistes. De Lugo, disp. XXXIII, n. 4. Il ne semble pas, en effet, que dans ces conditions le déposant subisse une injus-

tice grave. Que le dépositaire ne se fasse pas illusion en comptant sur une spéculation heureuse pour se libérer, car ainsi il manquerait gravement à ses obligations contractuelles. Si l'usage d'un dépôt d'argent contre la volonté du déposant n'entraîne pas nécessairement une faute théologique grave, il constituera souvent une infraction à la loi. En tout cas, le dépositaire pourra, en conscience, garder l'argent gagné par l'emploi du dépôt, c'est en effet le fruit de son travail ou de son industrie personnelle.

4° *Obligations de la personne par laquelle le dépôt a été fait.* — La personne qui a fait le dépôt est tenue de rembourser au dépositaire les dépenses qu'il a faites pour la conservation de la chose déposée et de l'indemniser de toutes les pertes que le dépôt peut lui avoir occasionnées. Code civil, a. 1947. C'est ainsi que le déposant devra indemniser le dépositaire des pertes résultant de vices cachés dont la chose était atteinte et qui se sont communiqués par contagion à d'autres choses appartenant au dépositaire.

Pour garantir l'exécution des diverses obligations dont le déposant peut être tenu à raison du dépôt, la loi accorde au dépositaire un droit de *retention* sur la chose déposée.

5° *Dépôt nécessaire.* — 1. *Dépôt nécessaire en général.* — Le dépôt nécessaire est celui qui a été forcé par quelque accident, tel qu'un incendie, une ruine, un pillage, un naufrage ou tout autre événement imprévu. Code civil, a. 1949. A lire cette définition, on serait tenté de croire que le dépôt nécessaire — à la différence du dépôt volontaire — n'exige pas de consentement préalable. Mais le dépôt ne cesse pas d'être un contrat, lorsqu'il devient nécessaire en raison des circonstances, et il n'y a pas de contrat sans consentement. La définition du dépôt nécessaire dit simplement que le déposant peut être obligé en certains cas de confier le dépôt au premier venu qui veut bien s'en charger. Le dépôt nécessaire est régi par toutes les règles précédemment énoncées concernant le dépôt volontaire. Code civil, a. 1951.

La précipitation, avec laquelle il doit agir, en cas de dépôt nécessaire, ne permet pas au déposant de se procurer une preuve écrite du dépôt. Aussi l'art. 1950, dérogeant sur ce point aux règles de droit commun, dispose que « la preuve par témoins peut être reçue pour le dépôt nécessaire, même quand il s'agit d'une valeur au-dessus de 150 francs. »

2. *Dépôt d'hôtellerie.* — On donne ce nom aux dépôts que les voyageurs font de leurs effets dans les hôtelleries. Les aubergistes sont responsables des effets apportés par le voyageur qui loge chez eux, Code civil, a. 1952, soit que le vol ait été fait ou que le dommage ait été causé par les domestiques et préposés de l'hôtellerie, ou par des étrangers allant et venant dans l'hôtellerie. Art. 1953. Les expressions *allant et venant* dans l'hôtellerie expriment dans leur généralité, non seulement les voyageurs habitant l'hôtellerie, mais aussi les étrangers qui s'y sont introduits furtivement. L'aubergiste peut avoir ainsi à répondre de vols qui, dans toute autre circonstance, demeureraient à la charge du propriétaire, comme constituant des cas fortuits. La loi ne décharge l'aubergiste que lorsque le vol constitue, non plus un cas fortuit, mais un cas de force majeure. Code civil, a. 1954.

Comme le mot *effets* comprenait, d'après une jurisprudence constante, l'argent comptant, les billets de banque et les autres titres au porteur, les aubergistes se trouvaient soumis à une responsabilité écrasante. C'est en vue de restreindre cette responsabilité dans des limites raisonnables, qu'a été édictée, sur la pétition des aubergistes eux-mêmes, la loi du 18 avril 1889 qui limite cette responsabilité à mille francs pour les espèces monnayées et les valeurs ou titres au porteur de toute nature, non déposés réellement entre les mains des aubergistes ou hôteliers.

Cette loi laisse subsister intacte la responsabilité de l'hôtelier pour tous les effets du voyageur autres que les espèces monnayées et les titres au porteur, notamment pour les bijoux. Elle maintient aussi dans son intégrité la législation du Code civil relativement aux espèces monnayées et aux valeurs ou titres au porteur déposés *réellement* entre les mains de l'hôtelier.

Une autre amélioration a été apportée à la situation des aubergistes par la loi du 31 mars 1896, votée elle aussi à la suite d'une pétition émanée des aubergistes.

L'art. 1er de cette loi porte : « Les effets mobiliers apportés par le voyageur ayant logé chez un aubergiste, hôtelier ou logeur et par lui laissés en gage pour sûreté de sa dette ou abandonnés au moment de son départ, peuvent être vendus dans les conditions et formes déterminées par les articles suivants. » Auparavant, les aubergistes ne pouvaient faire vendre les effets dont il s'agit que dans les conditions prescrites par le droit commun, c'est-à-dire qu'ils étaient obligés de faire des frais qui dépassaient souvent la valeur du gage à réaliser. Ils se trouvaient ainsi exposés à être obligés de conserver indéfiniment la possession des objets laissés en gage ou abandonnés par le voyageur qui n'avait pas payé sa note. La loi nouvelle a donc fait œuvre de justice en organisant une procédure moins coûteuse et plus expéditive.

Malgré ces adoucissements, la responsabilité des aubergistes demeure grande. Il ne faut pas s'en étonner. La sécurité des voyageurs, la profession des aubergistes fondée sur la confiance qu'ils inspirent, exigent impérieusement cette garantie.

Consulter les auteurs classiques de théologie morale et de droit civil.

C. Antoine.

2. DÉPOT DE LA FOI. — I. Étymologie. II. Dépôt de la foi sous le Nouveau Testament. III. Dépôt de la foi sous l'Ancien Testament.

I. Étymologie. — Le mot *depositum*, παραθήκη, appliqué à la doctrine confiée par Jésus-Christ à son Église, se rencontre dans saint Paul, I Tim., vi, 20; II Tim., i, 14, et dans les écrits de plusieurs Pères, notamment Tertullien, *De præscriptionibus*, c. xxv, *P. L.*, t. ii, col. 37 ; saint Vincent de Lérins, *Commonitorium primum*, c. xxii, *P. L.*, t. l, col. 667 sq.

Les théologiens du moyen âge, bien qu'ils aient connu et formulé assez clairement le concept du dépôt de la foi, n'emploient point ce terme qui reçoit sa consécration théologique définitive seulement à partir de la fin du xvie siècle. L'usage en a été sanctionné par le concile du Vatican, sess. III, c. iv.

II. Dépôt de la foi sous le Nouveau Testament. — Au sens strictement théologique, c'est l'ensemble des vérités révélées par Jésus-Christ à l'humanité pour la diriger à sa fin surnaturelle et confiées par lui au magistère infaillible de l'Église catholique qui doit les garder intégralement, les expliquer et les défendre suivant les besoins des fidèles des divers temps. C'est le sens défini par le concile du Vatican : *Neque enim fidei doctrina quam Deus revelavit velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi sponsæ tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda,* sess. III, c. iv.

1° Pour qu'une vérité soit l'objet du dépôt de la foi chrétienne ou catholique, il est d'abord requis qu'elle appartienne à la révélation chrétienne publique, strictement obligatoire pour tous les fidèles. — 1. La révélation de Jésus-Christ comprend tout son enseignement public consigné dans l'Écriture ou transmis par la tradition chrétienne. Enseignement provenant non seulement des paroles immédiates de Jésus à ses apôtres

mais aussi des manifestations de l'Esprit de vérité par lequel il avait promis de compléter ses instructions : *Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso : sed quæcumque audiet loquetur et quæ ventura sunt annuntiabit vobis. Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis.* Joa., XVI, 12-15. Billot, *De virtutibus infusis,* Rome, 1901, p. 252. A l'enseignement public de Jésus appartiennent aussi les vérités précédemment révélées et qu'il a lui-même rappelées au monde en les confirmant par sa divine autorité. De cette révélation chrétienne publique ne relèvent évidemment point les révélations entièrement privées, faites au cours des siècles et ayant uniquement pour objet la direction morale d'actes particuliers. Quelque certitude que l'on possède de leur réalité et quelque approbation qu'elles aient reçue de l'Église, elles restent toujours en dehors de l'enseignement que Jésus a voulu obligatoire pour toute son Église. L'autorité ecclésiastique en leur donnant une approbation simplement négative ne modifie aucunement leur nature strictement privée. Voir RÉVÉLATIONS PRIVÉES. — 2. Toute vérité révélée par Jésus-Christ appartient au dépôt de la foi chrétienne, qu'elle soit formellement révélée dans son propre concept et en termes exprès comme la génération et l'incarnation du Verbe, ou en termes équivalents comme la divine maternité de Marie. Une vérité appartient encore au dépôt de la foi, quand elle est révélée concomitamment ou dans une vérité qui a avec elle une telle connexion que ce dogme révélé ne peut être pleinement conçu sans elle, comme l'infaillibilité du pontife romain est intimement liée avec sa primauté effective, et l'immaculée conception de Marie avec sa divine maternité. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* Paris, 1895, t. II, p. 292 sq. Cette connexion nécessaire qui se découvre, non par le raisonnement, mais par une simple comparaison des dogmes entre eux ou par l'analyse immédiate du contenu de l'un d'entre eux, peut parfois se manifester bien tardivement et comme accidentellement, surtout à l'occasion de nouvelles erreurs qui attirent particulièrement l'attention sur telle vérité jusque-là moins explicitement proposée ou enseignée. Ainsi, en considérant attentivement la primauté effective du successeur de Pierre, en regard de récentes erreurs, l'on peut facilement se convaincre que la plénitude de pouvoir conférée au pape comprenait aussi la plénitude du magistère infaillible ou l'infaillibilité pontificale. La définition vaticane en déclarant celle-ci vérité révélée ne faisait donc que manifester le sens plénier de la primauté réelle conférée à Pierre et à ses successeurs. En ce sens restreint, l'Église peut aux diverses époques de son histoire faire progresser le formulaire explicite de ses dogmes : sans jamais rien ajouter au dépôt divin.

2° Pour qu'une vérité appartienne directement au dépôt de la foi, il est encore requis qu'elle soit proposée par l'Église comme révélée et comme obligatoire pour tous les fidèles, soit par une définition solennelle, soit par l'enseignement du magistère ordinaire et universel : *Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quæ in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tanquam divinitus revelata credenda proponuntur.* Concile du Vatican, sess. III, c. III. C'est une conclusion rigoureuse de la divine constitution de l'Église à laquelle seule il appartient de garder ou d'expliquer l'enseignement révélé que Jésus lui a exclusivement confié.

3° Sur ces vérités appartenant directement au dépôt de la foi, l'Église possède donc exclusivement un triple droit : droit de déclarer infailliblement que telle vérité est vraiment révélée, droit de conserver et de défendre tout l'enseignement divin et droit de l'expliquer avec autorité.

1. Dans l'exercice de ce droit de *déclaration* toujours formellement restreint par le mandat divin, Matth., XXVIII, 20, aux vérités réellement révélées par Jésus-Christ, l'Église ne peut jamais rien ajouter au dépôt qui lui est confié ni rien en retrancher. Mais ses déclarations explicites ne comprennent point toujours expressément toutes les vérités particulières. Il peut se faire que la connaissance distincte de quelques-unes ne se manifeste que tardivement à l'occasion de quelque erreur menaçant le dépôt de la révélation. Toutefois, avant cette reconnaissance positive, la vérité particulière, toujours implicitement comprise en quelque dogme expressément professé, ne fut jamais niée ni combattue par l'Église. Il est également certain qu'à aucune époque l'Église ne faillit à sa mission d'enseigner aux fidèles les vérités dont la connaissance explicite leur était particulièrement nécessaire. Enfin ce dogme une fois reconnu ou défini ne subit plus jamais aucune modification substantielle. L'histoire de l'Église offre plusieurs exemples de nouvelles déclarations de ce genre affirmant d'une manière plus expresse comme révélé ce que l'on avait implicitement cru jusque-là. Voir DOGME.

2. Exclusivement chargée de veiller à la *conservation* ou à la défense intégrale du dépôt de la foi, l'Église a nécessairement le pouvoir de réprouver toutes les erreurs qui menacent la révélation chrétienne, sous quelque forme qu'elles se cachent et quelque argument qu'elles fassent valoir. Elle a toujours exercé et revendiqué ce pouvoir comme contenu dans son divin mandat.

3. L'Église possède encore le droit exclusif d'expliquer l'enseignement révélé pour prémunir ou fortifier la foi des fidèles. Le développement des hérésies aux diverses époques de l'histoire, les progrès des sciences humaines ou de graves transformations sociales ont fourni à l'Église de nombreuses occasions de remplir ce rôle en matière dogmatique ou morale.

4. Gardienne vigilante et fidèle interprète des vérités révélées, l'Église doit pouvoir affirmer, définir ou enseigner infailliblement toutes les vérités, même non révélées, sans lesquelles le dépôt de la foi ne pourrait être défendu avec efficacité ni proposé avec une suffisante autorité. L'Église s'est constamment servie de ce droit et l'a nettement affirmé, particulièrement en condamnant les propositions du *Syllabus* et en faisant au concile du Vatican cette déclaration formelle : *Quoniam vero satis non est hæreticam pravitatem devitare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus, servandi etiam constitutiones et decreta, quibus pravæ ejusmodi opiniones quæ isthic diserte non enumerantur, ab hac sancta sede proscriptæ et prohibitæ sunt.* Sess. III, c. IV. Cette même doctrine ressort aussi de la condamnation de la proposition 5e réprouvée comme erronée par le décret du Saint-Office, *Lamentabili sane* du 3 juillet 1907 : *Quum in deposito fidei veritates tantum revelatæ contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet judicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.* Toutes les vérités ainsi définies par l'Église, bien qu'elles n'appartiennent point au dépôt des vérités révélées, en relèvent indirectement, dans la mesure où l'Église juge leur définition nécessaire pour l'accomplissement de sa divine mission. Elles constituent ainsi l'*objet indirect* du dépôt de la foi.

Cette doctrine de l'objet indirect du dépôt de la foi, bien qu'elle découle nécessairement de la divine constitution du magistère ecclésiastique, ne paraît pas avoir été nettement indiquée avant saint Thomas, distinguant un double objet de la foi : l'un comprenant les vérités immédiatement proposées à notre foi ou articles de foi

immédiatement enseignés par Jésus-Christ, l'autre renfermant toutes les vérités dont la négation entraînerait le rejet de quelque article de foi. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XI, a. 2. Cette distinction, dès lors communément admise par les théologiens, fut plus explicitement formulée vers la fin du XVIe siècle et directement appliquée à l'enseignement du magistère ecclésiastique par Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1583, p. 313 sq., et au XVIIe siècle par Bannez, *In IIam IIæ*, q. XI, a. 2, concl. 1, Venise, 1602, col. 548 sq., et De Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XX, sect. III, n. 111 sq., et dès lors unanimement suivie par les théologiens, surtout au XIXe siècle où le traité de l'Église reçut de si considérables développements.

5. Le concept théologique du dépôt de la foi, logiquement déduit de Matth., XXVIII, 20 : *Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis*, est expressément indiqué par saint Paul : *Depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiæ*. I Tim., VI, 20; cf. I, 3; IV, 6, 16. *Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum qui habitat in nobis*. II Tim., I, 14; cf. II, 8, 14; III, 14; IV, 3; Tit., I, 9, 14; II, 1; Gal., I, 8, 9. L'apôtre saint Jean recommande aussi de conserver ce qu'on a reçu. I Joa., II, 20; II Joa., 9-12.

Son affirmation implicite se rencontre très fréquemment dans la tradition ecclésiastique, avec la divine mission de l'Église de conserver et d'enseigner intégralement les vérités que Jésus-Christ lui a confiées, avec l'inviolable unité de la foi et de la communion catholique, et avec le juste reproche de nouveauté sacrilège adressé aux hérétiques de tous les temps. Comme exemples de ces affirmations implicites, nous citerons à la fin du Ier, au IIe et au IIIe siècle la Didaché, l'Épître de Barnabé, saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène. La Didaché, IV, 13, et l'Épître de Barnabé, XIX, 11, répètent une règle du Deutéronome, XII, 32 : « Tu garderas ce que tu as reçu par tradition, n'ajoutant rien, n'enlevant rien. » Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 14, 92. Saint Irénée dit expressément que l'Église qui a reçu des apôtres et de leurs disciples l'enseignement de Jésus-Christ le garde avec soin, l'enseigne et le transmet unanimement, avec une parfaite unité, ἐπὶ μελῶς φυλάσσει..., καὶ συμφώνως ταῦτα κηρύσσει, καὶ διδάσκει, καὶ παραδίδωσιν, ὡς ἓν στόμα κεκτημένη. *Cont. hær.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. VII, col. 552. Clément d'Alexandrie en prouvant la vérité de l'Église catholique contre les hérétiques affirme l'unité de la foi dont il montre l'origine dans l'enseignement d'un des apôtres qui est la tradition ecclésiastique. *Strom.*, VII, c. XVI, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 532, 552. Origène au début de son Περὶ ἀρχῶν établit cette règle absolue : l'on doit garder l'enseignement ecclésiastique régulièrement transmis par les apôtres et encore présentement persistant dans les Églises; seule cette vérité doit être crue qui n'est nullement en désaccord avec la tradition ecclésiastique et apostolique, l. I, proœmium, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 116. Cf. F. Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 7 sq.

L'affirmation explicite du concept théologique, jointe à l'expression dépôt de la foi, est peu fréquente chez les Pères des cinq premiers siècles. Son expression la plus complète se rencontre chez Tertullien à la fin du IIe siècle et saint Vincent de Lérins au Ve. Tertullien commentant les paroles de saint Paul, I Tim., VI, 20; II Tim., I, 14, déclare que ce dépôt divin est la doctrine enseignée publiquement par Jésus-Christ, absolument obligatoire à l'exclusion de toute autre. *De præscriptionibus*, c. XXV, *P. L.*, t. II, col. 37. Toute doctrine coïncidant avec l'enseignement apostolique conservé par l'Église doit être tenue pour vraie, celle qui s'insurge contre elle est mensonge, c. XXI, col. 33. La même doctrine est reproduite aux c. XXXI et XLIV, col. 44, 59 sq. Cf. P. de Labriolle, *Tertullien, De præscriptione hæreticorum*, Paris, 1907, p. XXI-XXIV.

Selon saint Vincent de Lérins, le *depositum* de saint Paul, I Tim., VI, 20, est le talent de la foi catholique, confié à la vigilance pastorale de Timothée, avec obligation de le préserver de toute atteinte. *Commonitorium primum*, c. XXII, *P. L.*, t. L, col. 667. Cette garde vigilante n'est point l'œuvre personnelle de Timothée; elle incombe à l'Église de Jésus-Christ : *Christi vero Ecclesia sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit*, col. 669. Cette conservation immuable des dogmes confiés à l'Église n'empêche cependant point un réel progrès dans leur connaissance de la part des individus ou de l'Église entière, mais *in eodem dogmate, eodem sensu, eademque sententia*, col. 668. Dans ses conciles, l'Église ne fait qu'expliquer avec plus de soin ce que l'on a toujours cru : *Denique quid unquam aliud conciliorum decretis enisa est nisi ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur, quod antea lentius prædicabatur, hoc idem postea instantius prædicaretur, quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur?* col. 669. Cf. P. de Labriolle, *Saint Vincent de Lérins*, 2e édit., Paris, 1906, p. 89-91.

Chez les théologiens du moyen âge, bien que l'expression *depositum fidei* ne se rencontre point, le concept est assez nettement indiqué. Il résulte chez saint Thomas de cette doctrine, plusieurs fois répétée, que les définitions postérieures des conciles ainsi que les additions aux symboles sont simplement une déclaration plus explicite de ce qui était moins expressément contenu dans les formules ou définitions antérieures. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 9, ad 2um; a. 10, ad 1um. En reproduisant communément cette explication sommaire, les théologiens scolastiques approuvaient implicitement cette même notion théologique du dépôt de la foi.

A partir du XVIe siècle, les nécessités de la polémique, en attirant l'attention des théologiens sur l'immutabilité substantielle des dogmes catholiques en face des nouveautés et des multiples variations de l'hérésie et sur le divin magistère de l'Église, mirent en évidence le concept théologique du dépôt invariable de la foi, confié à l'autorité ecclésiastique. L'objet direct et indirect de ce dépôt fut plus nettement déterminé. En même temps l'expression elle-même entra définitivement dans le formulaire théologique.

III. Dépôt de la foi sous l'Ancien Testament. — D'une manière générale, c'est l'ensemble des vérités révélées par Dieu à toute l'humanité ou au peuple israélite en particulier pour diriger les individus à leur fin surnaturelle et préparer le monde à l'avènement définitif du christianisme. Nous n'avons point à exposer ici en détail chacune des vérités ainsi confiées par Dieu au genre humain ou au peuple d'Israël spécialement. Elles ressortiront suffisamment de l'étude de chaque dogme dans la période antéchrétienne. Observons seulement les deux notes caractéristiques du dépôt de la foi sous l'Ancien Testament : 1° Il n'est confié par Dieu à aucune autorité doctrinale divinement instituée et revêtue d'une mission permanente et de prérogatives spéciales. — 1. Pour l'humanité en général, le principal moyen de conservation des vérités révélées est la tradition du peuple fidèle, plus tard aidée par celle d'Israël providentiellement disséminé parmi les nations de la gentilité. — 2. Pour Israël en particulier, le principal moyen providentiel est encore la tradition du peuple resté fidèle à l'enseignement de Dieu et à ses commandements. Mais cette tradition, aidée, soutenue et conservée par des révélations divines

successives et par de fréquentes interventions providentielles, est plus apte à transmettre la parole divine sans aucun mélange d'erreur ou de corruption. Pour maintenir et fortifier cette tradition, Dieu suscite fréquemment dans son peuple, presque à toutes les périodes de son histoire, des prophètes ayant la divine mission de combattre les erreurs opposées à l'unité de Dieu et à son culte, et de garder dans toute son intégrité la croyance au seul vrai Dieu et son culte unique.

2° Le second caractère du dépôt de la foi dans l'Ancien Testament est sa perfectibilité successive, non par le travail de l'homme sur la vérité divine, mais par de nouvelles et plus complètes révélations, rendant la vérité plus manifeste à mesure que l'humanité approche de Jésus-Christ. Ce progrès de l'enseignement divin est particulièrement manifeste pour la manière dont s'accompliront dans la plénitude des temps l'incarnation du Verbe et sa mission rédemptrice. Observons d'ailleurs que, dans le plan divin, la révélation primitive contenant expressément le dogme de l'existence de Dieu rémunérateur et celui d'une libération future, renfermait implicitement toutes les vérités postérieurement révélées à l'humanité. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 7. En ce sens, une réelle unité ou communion de foi relie l'Ancien au Nouveau Testament. Voir COMMUNION DANS LA FOI, t. III, col. 428 sq.

Tertullien, *De præscriptionibus*, c. XXV, XXVIII, XXXI, *P. L.*, t. II, col. 37, 40, 44; S. Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. VII, col. 552; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, c. XVI, XVII, *P. G.*, t. IX, col. 532, 552; Origène, *Periarchon*, l. I, proœmium, n. 2, *P. G.*, t. XI, col. 116; S. Vincent de Lérins, *Commonitorium primum*, c. XXII, *P. L.*, t. L, col. 667 sq.; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 9, ad 2um; a. 10, ad 1um; Grégoire de Valence, *Analysis fidei catholicæ*, part. VIII, Ingolstadt, 1583, p. 313 sq.; Bannez, *In IIam IIæ*, q. XI, a. 2, concl. 1, Venise, 1602, col. 548 sq.; De Lugo, *De virtute fidei divinæ*, disp. XX, sect. III, n. 111 sq.; Franzelin, *De divina traditione et Scriptura*, thes. XII, 4e édit., Rome, 1896, p. 112 sq.; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 4e édit., Inspruck, 1883, t. I, p. 267 sq., 485 sq.; Berthier, *Tractatus de locis theologicis*, Turin, 1888, p. 233 sq.; Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. I, p. 317 sq.; Wilmers, *De Christi Ecclesia*, Ratisbonne, 1897, p. 454 sq., 469 sq.; de Groot, *Summa apologetica de Ecclesia catholica*, 2e édit., Ratisbonne, 1892, p. 265 sq.; Billot, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 2e édit., Rome, 1903, p. 402 sq.; *De virtutibus infusis*, thes. XII, Rome, 1901, p. 251 sq.; L. de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien*, dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 juin 1908, p. 401-436.

E. DUBLANCHY.

DER-KENNIS Ignace, théologien dogmatique, né à Anvers le 3 mars 1598, entra dans la Compagnie de Jésus le 26 septembre 1614. Après avoir professé les humanités et la rhétorique, les mathématiques et la philosophie, il enseigna pendant dix ans la théologie à Louvain et fut des premiers à combattre les erreurs de Jansénius. Il gouverna ensuite les collèges d'Ypres et de Louvain; il mourut dans cette dernière ville, le 20 juin 1656. Ses écrits théologiques sont nombreux; nous indiquons les principaux : *Positiones sacræ de augustissimo sacramento eucharistiæ rationibus illustratæ*, Anvers, 1638; *Theses theologicæ de gratia, libero arbitrio, prædestinatione*, etc., *in quibus doctrina theologorum Soc. Jesu contra Cornelii Jansenii Augustinum defenditur*, Anvers, 1641. C'est le premier ouvrage qui parut contre l'*Augustinus* de l'évêque d'Ypres, publié dans l'année même, Jansénius, étant mort (1638), par ses deux amis Libert Froidmond et Henri Calensis; *Eximio ac admod. reverendo D. Libero Fromondo et reverendo adm. D. Henrico Caleno*, lettre signée par le professeur de théologie du collège des jésuites de Louvain et adressée aux éditeurs de l'*Augustinus; Theses theologicæ, apologeticæ et miscellaneæ adversus doctrinam Corn. Jansenii propugnatam*, Anvers, 1641. Ces thèses, ainsi que celles de la grâce et du libre arbitre, furent déférées à l'Index et prohibées par décrets pontificaux du 6 mars et du 1er août 1641, comme contrevenant à la défense de traiter les questions *De auxiliis;* elles ne sont plus dans l'édition officielle de l'*Index* de 1900; *De Deo uno, trino, creatore*, Bruxelles, 1645; *Tractatus de creatione mundi seu opere sex dierum*, Vienne, 1719.

Cf. E.-H. Reusens, dans *Biographie nationale publiée par l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1865, t. V, col. 679 sq.; Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. V, col. 1940-1944; Hurter, *Nomenclator*, t. I. p. 422; Dumas, *Histoire des cinq propositions de Jansénius*, Paris, t. I; (Gerberon,) *Histoire générale du jansénisme*, Amsterdam, 1701, t. I, p. 30.

P. BERNARD.

DÉROGATION. *Derogatur legi cum pars detrahitur, abrogatur legi, cum prorsus tollitur.* Ainsi s'exprime le vocabulaire officiel du droit romain. Loi CII, *De verborum significatione;* loi XVI, au Digeste. La dérogation est un des trois modes par lesquels le législateur rend licites les actes contraires à la loi qu'il a portée. Elle se place entre l'*abrogation* et la *dispense* dont elle se distingue très nettement.

L'abrogation (voir ce mot, t. I, col. 126) ne laisse rien subsister de la loi, *prorsus tollitur.* La dispense laisse subsister au contraire *toute* la loi en elle-même. Elle en suspend seulement l'application pour *un temps,* pour *une personne,* pour *un groupe,* pour un *cas concret.* Voir DISPENSE. La dérogation atteint la loi elle-même comme l'abrogation, mais elle la laisse subsister *en partie,* en supprime certains articles tout en laissant leur valeur aux autres, ou bien encore elle déclare que toute une catégorie de faits ne tombe plus sous le coup de la loi.

La dérogation n'étant qu'une abrogation partielle, tout ce qui est dit à ce mot de l'agent abrogateur et des formes de l'abrogation trouve son application en matière de dérogation. Voir t. I, col. 127-129.

Le fait que la coutume peut déroger à une loi, comme d'ailleurs l'abroger, n'est pas en contradiction avec le principe que seul celui qui a porté la loi peut faire cesser l'obligation qu'il a imposée. *Omnis res per quascumque causas nascitur, per easdem dissolvitur.* En effet, la coutume ne produit son effet que par le consentement tacite du supérieur qui connaît et approuve les lois ecclésiastiques générales qui régissent la coutume. Il n'y a là qu'un cas d'abrogation ou de dérogation tacite analogue à ce qui se passe quand le supérieur porte une loi nouvelle inconciliable avec une disposition antérieure. Voir t. III, col. 1997-1998.

Les commentateurs des Décrétales au titre *De constitutionibus*, I, II.

P. FOURNERET.

DESCARTES. — I. Le christianisme de Descartes. II. Les rapports de la raison et de la foi. III. Le doute méthodique. IV. La théodicée de Descartes. V. L'anthropologie cartésienne. VI. La doctrine eucharistique. VII. La morale de Descartes.

I. LE CHRISTIANISME DE DESCARTES. — René Descartes naquit à la Haye en Touraine, le 31 mars 1596. Au collège des jésuites de la Flèche qui était alors, comme il l'écrit lui-même, « l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, » il reçut une instruction complète. Il y apprit « tout ce que les autres y apprenaient » et même un peu plus. Et cependant, cela ne satisfaisant pas sa passion de vérité et de certitude, il employa « quelques années à étudier dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience. » Après quoi, dit-il, « je pris un jour la résolution d'étudier aussi en moi-même et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre. » *Discours sur la méthode,* Ire partie.

Ceci nous montre un esprit qui sort de tous les sentiers battus, qui se met à sa propre école; et abandon-

nant ainsi la tradition des maîtres de son temps sur le terrain des sciences naturelles, s'expose aussi sur un autre terrain, celui des connaissances surnaturelles et de la foi religieuse, à quitter volontairement, ou du moins inconsciemment à ne pas suivre la grande tradition chrétienne. Descartes traçant une méthode nouvelle d'arriver au vrai et à tout vrai, cette méthode ne pouvait pas ne pas intéresser directement ou par contrecoup les vérités théologiques. C'est ce côté de sa doctrine que nous étudions ici; nous laissons à d'autres le soin de raconter la biographie de ce philosophe et d'exposer la synthèse de son système, nous examinerons seulement les points de contact de ce système avec le dogme et la théologie.

« Que, dans le for extérieur, il ait été croyant, pratiquant et finalement dévot, c'est ce qui est hors de doute. Des preuves de fait en faveur de ce fait, on n'a que l'embarras de les choisir : professions répétées et déclarations énergiques même en face de ses adversaires luthériens; empreinte reçue de sa première éducation dont il s'honore toujours; enthousiasme pieux et même mystique; vœux accomplis « avec toute la dévotion « qu'on a coutume d'y apporter; » sens de sa vocation philosophique sous la direction du cardinal de Bérulle; part qu'il a en d'illustres conversions; déférence extrême à l'autorité de l'Église; zèle qui le porte, alors qu'il ne veut plus rien imprimer, à « publier cinq ou « six feuillets touchant l'existence de Dieu, à quoi il pense « être obligé pour la décharge de sa conscience; » franchise avec laquelle il approuve contre la princesse Élisabeth la conversion de son frère; soin qu'il met à montrer « qu'on ne peut inférer de son discours que « les infidèles doivent demeurer en la religion de leurs parents, » que la religion catholique est la meilleure, et que ses vérités sont les premières en sa créance; désir de faire disparaître les occasions d'hérésies; amitiés avec des hommes qui sont les garants intimes de ses sentiments; souci de ne s'établir en pays réformé qu'où il rencontre des prêtres catholiques, comme Bannius et Bloemaert, et où « l'on peut entendre la « messe en sûreté; » scrupule qui l'empêche d'assister à l'office luthérien et qui le fait « demeurer contre la « porte, » s'il entre juste une fois pour entendre « un mi- « nistre français dont on fait état; » patriotisme pieux; projet de faire élever sa Francine en pays catholique; pensée qu'il a eue de se retirer en Italie, ce qui semble prouver que « les seules raisons » de son séjour en Frise sont celles qu'il donne; témoignages sur sa fin édifiante, tous ces arguments que de récentes recherches, dont il faut attendre les résultats pour épuiser ce sujet, confirment et multiplient, tendent à prouver que, selon l'expression de M. Liard, la foi et la bonne foi de Descartes ne sont pas douteuses. » M. Blondel, *Le christianisme de Descartes,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* juillet 1896, p. 552-553. On ne doit pas cependant oublier, pour l'interprétation de sa conduite extérieure, ce qu'en écrivait Bossuet le 24 mars 1701 à M. Pastel, docteur de Sorbonne : « M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église; et on lui voit prendre pour cela des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès. » *Œuvres,* édit. Guillaume, 1881, t. IX, p. 133, col. 2. Quoi qu'il en soit des sentiments intimes et de la sincérité du christianisme de Descartes, qu'on n'a pas de raisons décisives de suspecter, il est certain que si chez lui le *philosophe* n'est pas un adversaire de la foi, du moins sa *philosophie* enveloppe, à l'égard des vérités dogmatiques ou théologiques, des contradictions qu'il n'a ni toutes prévues, ni toutes voulues, mais qui, portant leurs fruits logiques et naturels, tourneront au détriment de la foi. C'est l'occasion de répéter ces mots connus que Bossuet écrivait à un disciple de Malebranche : « Je vois non seulement en ce point de la nature et de la grâce, mais encore en beaucoup d'autres articles très importants de la religion, un grand combat se préparer contre l'Église, sous le nom de la philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie. » Lettre du 21 mai 1687, *Œuvres,* édit. Guillaume, t. IX, p. 59. Il ne fut pas nécessaire de mal entendre les principes de Descartes pour en tirer plus d'une hérésie. Nous l'allons voir.

II. Les rapports de la raison et de la foi. — La première question qui s'offre à nous est celle des rapports de la raison et de la foi, de la théologie et de la philosophie.

1° Les vérités de foi, Descartes a bien soin de les mettre à l'écart de son doute méthodique et de les enfermer à part comme en une arche sainte, qu'il n'est pas permis d'ouvrir, dont on ne doit ni connaître, ni encore moins vérifier ou contrôler le contenu, à laquelle il n'est pas permis de toucher. *Discours sur la méthode,* IIIe partie. Cf. Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* c. II, Paris, 1854, t. I, p. 42. Du reste, ce serait une tentative à la fois impossible et inutile. « Je prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel; mais, ayant appris comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner, et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'un homme. » *Discours sur la méthode,* Ire partie. C'est donc une chose entendue : Descartes professe l'agnosticisme par rapport aux vérités de la foi; il les croit, il veut les croire, il ne veut en aucune façon les examiner avec sa raison. C'est la préparation rationnelle à la foi supprimée avec l'intelligence de tous les dogmes, mystères ou vérités naturelles révélées.

Quant à la raison, il professe à son endroit la plus grande confiance. Il a la conviction que, bien utilisée, elle le conduira jusqu'au bout des sciences humaines et des choses connaissables. « Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent de même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. » *Discours sur la méthode,* IIe partie. La raison devient donc l'instrument universel, et comme l'immortalité de l'âme étant une vérité de foi est rejetée hors de son domaine, il s'ensuit que la raison a son but dans cette vie, dans la conduite heureuse de notre destinée ici-bas et dans le progrès de notre condition terrestre : d'où l'on a pu conclure sur Descartes que « *positiviste,* il l'est plus que personne. » M. Blondel, *loc. cit.,* p. 560.

La philosophie, *celle des autres,* celle qui a précédé la sienne, tout en n'en voulant rien dire, voici ce qu'il en écrit : « Je ne dirai rien de la philosophie, sinon que, voyant qu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles et que néanmoins il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne dispute, et par conséquent qui ne soit douteuse, je n'avais point assez de présomption pour espérer d'y rencontrer mieux que les autres. » *Discours sur la méthode,* Ire partie. Jusqu'à lui, la philosophie n'a donc résolu aucun problème, ni produit aucune certitude.

Aussi prend-il la décision « de chercher la vraie méthode pour parvenir à la connaissance de toutes les

choses dont son esprit serait capable, » *Discours sur la méthode,* IIe partie, il découvre cette méthode et nous la raconte. Ainsi crée-t-il une nouvelle philosophie, *sa* philosophie, mais il ne peut y arriver qu'en déclarant auparavant la guerre à la théologie scolastique : c'est sa *delenda Carthago.* Il ne veut plus entendre parler de cette science surnaturelle et naturelle à la fois qui apporte à l'explication ou au développement des dogmes les lumières de la philosophie de l'École, qui compromet les vérités révélées en les solidarisant avec les élucubrations scolastiques et qui donne à celles-ci une illégitime consécration et stabilité en les alliant avec la parole de Dieu. La théologie scolastique à son sens a fait fausse route. Aussi « Descartes commence par rompre toute solidarité entre la foi et la théologie scolastique; et pourquoi? parce que cette théologie avait établi une solidarité et comme une continuité entre les données de la révélation et les connaissances naturelles, entre le christianisme et le péripatétisme. Et d'autant que, liant indûment les dogmes de la religion aux explications de la philosophie, elle transforme perfidement les erreurs humaines en vérités divines et des réformes salutaires en damnables hérésies, la scolastique, voilà l'ennemie qu'il faut exterminer, comme le mauvais démon des théologiens et le principe de leurs calomnies chroniques. » M. Blondel, *loc. cit.,* p. 555. Cf. *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur,* 1896, n. 1, p. 48.

2° Nous pouvons maintenant jeter un coup d'œil d'ensemble sur la pensée cartésienne au sujet de la question qui nous occupe et en constater les erreurs et les dangers.

1. L'Église est sans doute d'accord avec Descartes pour distinguer deux ordres de vérités : les vérités rationnelles et les mystères, et le concile du Vatican a nettement précisé la distinction : *Perpetuus Ecclesiæ catholicæ consensus tenuit et tenet duplicem esse ordinem cognitionis.* Les vérités rationnelles nous sont enseignées par la raison naturelle et concernent la nature créée; les mystères nous sont révélés par Dieu, sont acceptés par la foi et consistent dans des arcanes divins qu'aucune intelligence ne peut pénétrer sans le flambeau de la révélation. La démarcation est nette et Descartes y aurait souscrit. Mais où bientôt il s'éloigne de la voie tracée par la tradition catholique et que le concile du Vatican devait définir plus tard, c'est sur la question des *rapports* entre ces deux ordres de connaissances. L'Église déclare possible et exige comme nécessaire et indispensable une préparation rationnelle à la foi, afin que *rationabile sit obsequium : Rationis usus fidem præcedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit,* Denzinger, *Enchiridion,* 10e édit., n. 1651; la philosophie de Descartes ne connaît pas cette préparation rationnelle; pour elle, l'assentiment de foi procède, non pas d'une conviction intellectuelle, mais d'un pur acte de volonté.

2. Par où se découvre une nouvelle opposition entre les deux philosophies, la catholique et la cartésienne : l'analyse de l'acte de foi catholique révèle, en effet, un élément intellectuel et un élément volontaire libre; le chrétien croit, parce qu'il a *vu* qu'il doit croire et parce qu'il *veut* croire; dans l'analyse de l'acte de foi cartésien, l'élément intellectuel disparaît pour ne laisser subsister que le volontaire; puisque Descartes n'osait pas soumettre les vérités révélées « à la faiblesse de ses raisonnements » et qu'il pensait « que pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme. »

3. Il y a d'autres oppositions entre la foi chrétienne et la cartésienne : pour l'Église, il y a entre la raison et la foi des vérités *mixtes* et des vérités *communes.* Les vérités mixtes sont celles que la raison ne peut démontrer, mais qu'une fois révélées elle peut entendre : ce sont par exemple les décrets libres de Dieu; l'exercice de la liberté divine est le secret de Dieu; mais ce secret une fois révélé, nous pouvons comprendre les desseins qu'il enferme. Nul ne pouvait démontrer que Dieu aurait un peuple choisi, que le Christ établirait une Église. Mais ce plan une fois manifesté, nous en comprenons facilement l'objet. Ce sont encore des vérités naturelles par essence, mais que la raison n'est pas arrivée à découvrir et que, guidée par la parole de Dieu, elle démontre maintenant et analyse sûrement : telle est la création du monde. Dieu nous l'a révélée; assurés du fait, nous trouvons maintenant, dans l'examen du monde, des raisons solides pour le démontrer. Vérités mixtes donc que les faits dont l'existence est affirmée par la révélation et la nature décrite par la raison. Vérités *communes* que celles dont l'existence et la nature sont établies par la raison et confirmées par la révélation. Nous savons par la philosophie rationnelle que Dieu existe, et nous le croyons de foi surnaturelle. Pour Descartes, ces lumières partagées ou communes n'existent pas : le flambeau de la foi n'éclaire que des régions ignorées de la raison et réciproquement; jamais les deux flambeaux ne réunissent leurs rayons sur un même objet pour en éclairer simultanément la même face ou distinctement les deux côtés; c'est ce qui ressort d'une foule d'assertions et surtout de celle-ci : « les vérités révélées qui y conduisent (au ciel) sont au-dessus de notre intelligence. »

4. La religion catholique et la philosophie cartésienne ne sont pas non plus entièrement d'accord sur la valeur et la puissance de la raison : Descartes a, en celle-ci, trop et trop peu de confiance.

a) Il a trop de confiance. — En effet, ne professe-t-il pas que parmi « *toutes* les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes... il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre? » Comparez à cela ce que l'Église a toujours senti, à savoir : *Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.* Concile du Vatican, const. *De fide,* c. II. Même après la découverte de sa méthode par Descartes et après plus de deux siècles d'expérience de cette méthode, l'Église tient que, parmi toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, il y en a de si éloignées et de si cachées que, sans le secours de la révélation, l'homme est dans l'impossibilité morale de les découvrir. Le concile du Vatican n'est pas cartésien.

b) Nous avons dit aussi que Descartes *n'a pas assez de confiance en la raison.* Si, en effet, les vérités révélées sont tellement « au-dessus de toute intelligence » que, « pour entreprendre de les examiner et y réussir, » il soit « besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme, » à moins qu'il n'ait voulu affirmer la nécessité du surnaturel, ce que rien dans sa doctrine n'autorise à penser, il faut désespérer de pouvoir obtenir jamais quelque intelligence des mystères, ou de les éclairer par des analogies tirées de la nature ou enfin de les confirmer par des déductions où apparaissent leur enchaînement ou leurs connexions. Et cependant l'Église estime assez la raison humaine pour en attendre une illustration très féconde des dogmes. *Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quærit aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quæ naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo.* Concile du Vatican, *ibid.*

5. L'attitude de Descartes à l'endroit de la théologie

scolastique n'est pas plus justifiée ni moins opposée à la direction permanente de l'Église. L'erreur de Descartes a été de penser que les dogmes et la théologie scolastique sont choses très distinctes et séparables; que la théologie scolastique était née de l'application de l'aristotélisme aux vérités révélées; qu'à cette application une autre pouvait succéder et que l'aristotélisme n'était pas plus désigné que tout autre système philosophique pour interpréter les dogmes; qu'il était donc possible et loisible de renoncer à l'aristotélisme même baptisé et christianisé par les grands docteurs de l'École; et qu'on pouvait philosopher en dehors des sentiers battus jusqu'ici, et que, pourvu que les vérités de la foi fussent bien mises hors de cause, cette philosophie nouvelle pouvait ratiociner à sa guise. Il y a, en tout cela, une illusion profonde. La philosophie scolastique n'est pas née de l'aristotélisme indépendamment des dogmes; mais elle est née surtout des dogmes. Ceux-ci apportent avec eux une vérité, on ne peut les confesser sans les entendre en quelque façon, et cette intelligence des dogmes est déjà une philosophie religieuse. Elle s'est développée par l'effort de la raison aidée de la grâce. Cette raison a trouvé dans les philosophies humaines, dans la stoïcienne, dans la platonicienne, mais surtout dans l'aristotélicienne, des lumières qui paraissaient toutes prêtes à se fondre avec les lumières de la révélation. Elle a ainsi, petit à petit, l'œil toujours fixé sur la révélation, élaboré une philosophie qui n'est pas la philosophie aristotélicienne, ni la platonicienne, ni aucune autre, mais la philosophie sortie du sein même du dogme, et tellement unie à lui qu'elle ne peut plus s'en séparer et qu'elle sera perpétuellement apte à en rendre raison dans la mesure possible à l'esprit humain et postulée par les opportunités et les exigences des siècles. Évidemment elle doit toujours tenir compte des progrès des sciences; mais jaillie des entrailles du dogme, fille de la vérité éternelle, elle est sûre de sa voie et ne peut être détrônée. Aussi l'Église a-t-elle inscrit dans le Syllabus de Pie IX et condamné cette proposition que Descartes aurait aimée : *Methodus et principia, quibus antiqui doctores scholastici theologiam excoluerunt, temporum nostrorum necessitatibus scientiarumque progressui minime congruunt.* Proposit. XIII^{e}, Denzinger, 10^{e} édit., 1908, n. 1713. On le voit, l'Église parle de la méthode et des principes employés par les docteurs scolastiques, et empruntés par eux à la raison philosophique pour la constitution de la théologie. Ce sont ces principes et cette méthode qui, dans la théologie, se sont mis tellement au service du dogme et se sont si bien scellés à lui, qu'ils l'accompagnent à travers les siècles et ne craignent rien des exigences nouvelles que les siècles voient naître dans les esprits. Nous disons qu'ils ont été mis au service du dogme, car c'est là une théorie chère à l'Église et odieuse au cartésianisme, que la raison en général et la raison philosophique en particulier, est la suivante ou la servante de la théologie et de la foi et que tout en gardant sa méthode propre, ses principes et sa liberté d'allure sur son terrain, elle doit, sur les frontières et dans les questions mixtes, s'inspirer d'abord des données certaines de la foi ou de la théologie et subordonner à l'autorité des sciences surnaturelles ses propres affirmations. Cf. concile du Vatican, const. *De fide,* c. IV, Denzinger, *Enchiridion,* n. 1799.

III. Le doute méthodique. — La question du doute mis par Descartes à la base de sa prétendue restauration philosophique, bien qu'à première vue elle semble ne pas intéresser la théologie, lui importe cependant quelque peu. — 1° Si étendu qu'il soit, le doute de Descartes n'est pas *universel.* « Pour ce qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que... je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne me resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût indiscutable. » *Discours sur la méthode,* IV^{e} partie. Il veut faire table rase des connaissances du passé pour édifier un système philosophique nouveau : il établit en premier lieu la *méthode* de reconstruction, laquelle a pour principal instrument le doute. Mais à ce doute, il donne une double frontière : il met premièrement hors de cause d'une façon définitive les vérités de la foi, d'une façon provisoire celles de la morale; voilà un premier terme que le doute méthodique n'atteint pas, du moins primitivement, dans son plan. Secondement, il cherche jusqu'où il pourra aller dans la voie du doute, mais il ne pose pas en principe qu'il arrivera à douter de tout, et, en fait, de démolitions en démolitions, il aboutit à un roc stable dont la fermeté paraît inébranlable et la vérité indubitable : c'est la constatation de sa pensée et, dans sa pensée, de son existence. *Je pense, donc je suis :* de cela il n'a pas douté un instant même d'un doute méthodique. « En considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et doutant néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps, mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe duquel j'ai déduit très clairement les suivants. » Lettre-préface de la traduction française des *Principes de la philosophie,* édition des *Œuvres,* Napoléon Chaix, Paris, 1864, t. II, p. 10.

2° Son doute n'est pas positif et réel. On distingue, en philosophie et en théologie, le doute positif et réel et le doute méthodique. Dans le premier, on a vraiment la *conviction* qu'une chose est douteuse, on en *doute* vraiment; dans le second on prend en face d'une affirmation l'*attitude* du doute, on fait *comme si* elle était douteuse, quoique au fond on ne cesse pas d'y adhérer. Le premier a été défendu par Hermès qui le regarde non seulement comme licite, mais même comme ordonné. Avant tout il veut que le doute, dont il prend la défense, soit étendu à toutes les connaissances sans exception. Nous devons être et rester indécis ou en suspens, non seulement sur la vérité de la religion chrétienne, l'immortalité de l'âme, l'existence et les attributs de Dieu, mais encore sur la réalité du monde extérieur et même sur l'existence et les divers états de notre propre âme, tant que nous ne pouvons pas montrer qu'il y a nécessité absolue pour la raison de se déterminer. De tout temps, dit-il, on a cru nécessaire de démontrer philosophiquement la divinité du christianisme, l'existence de Dieu et d'autres vérités semblables, mais par la philosophie nouvelle, il est devenu douteux, si l'homme peut en général porter des jugements sur la vérité, ou si, du moins, notre intelligence est assez étendue pour qu'elle puisse répondre avec certitude à ces questions préliminaires de la théologie. *Introduction philosophique,* Munster, 1819, préface, et en outre § 12, p. 71-77. Cf. Kleutgen, *La philosophie scolastique,* trad. Const. Sierp, diss. III, c. I, § 1, n. 224, Paris, 1868, t. I, p. 433.

Ce doute positif, Grégoire XVI le rejetait par son bref du 26 septembre 1835 où étaient condamnées les œuvres de Georges Hermès et où nous lisons ces mots : *Inter... erroris magistros ex constanti et fere communi per Germaniam fama adnumeratur Georgius Hermes utpote qui... tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tanquam basi omnis theologicæ inquisitionis...* Denzinger, *Enchiridion,* n. 1619. Cf. le canon 6 *De fide* du concile du Vatican, Denzinger, n. 1815. On a voulu trouver cette erreur chez Descartes; mais ce n'est pas à tort que Günther et Papst le défendent contre une semblable

accusation. Kleutgen, *loc. cit.* Il s'en explique, du reste, d'une façon fort claire au sujet de l'existence de Dieu dont il doute d'abord et que sa méthode lui fait bientôt connaître et démontrer : *Si quis sibi pro scopo proponat dubitare de Deo, ut in hac dubitatione persistat, graviter peccat dum vult in re tanti momenti pendere in dubio. Verum cum quis hanc sibi dubitationem proponat tanquam medium ad clariorem veritatis cognitionem assequendam rem facit omnino piam et honestam. Epist.*, part. II, epist. x.

3° Le doute recommandé par Descartes et mis par lui au point de départ de ses démonstrations philosophiques est donc le doute *méthodique*, c'est un procédé de dialectique, ce n'est pas, du moins dans toute son étendue, un état ou une conviction de l'esprit. Les scolastiques en ont usé largement et saint Thomas avec eux, puisque nous le voyons se demander dans sa *Somme théologique* sous la formule du doute, mais sans aucune hésitation d'esprit : *utrum Deus sit, utrum Deus sit unus*, etc. Le procédé du *doute méthodique en soi* n'est donc pas condamnable en théologie. *En fait*, le doute méthodique *cartésien* n'est pas sans danger. Il est dangereux, parce qu'il est *trop étendu* et que, ramenant l'unique certitude primitive, du sein de laquelle toutes les autres devront sortir, à la certitude subjective de l'existence de la pensée ou de l'âme, il compromet l'*objectivité* de toute connaissance humaine et donc des choses rationnelles et de la foi et des faits qui légitiment notre croyance. « En partant du point de vue adopté par Descartes ou de la simple conscience que l'esprit a de lui-même et de sa pensée, on se voyait dans l'impossibilité de parvenir à la connaissance de la réalité qui existe hors de l'esprit. On arrivait ainsi forcément à l'aveu si triste, et cependant fait avec une incompréhensible suffisance, que la connaissance scientifique de la vérité est impossible à l'esprit humain ou, pour me servir des paroles d'Hermès, qu'il y a bien une nécessité de penser les choses d'une manière déterminée, mais non de regarder comme vraies, les choses ainsi pensées. » Kleutgen, *op. cit.*, n. 6, t. I, p. 9. Il est dangereux, parce que, malgré les réserves faites par Descartes, la logique doit amener tout esprit à *douter réellement* de toutes les vérités autres que l'existence de sa pensée et à étendre ce doute réel à toutes les vérités morales ou de foi. Il est dangereux, parce que la persuasion qu'il invoque de l'inutilité des philosophies qui l'ont précédé, et la volonté qu'il manifeste de créer un système nouveau de toutes pièces, porte la plus terrible atteinte à l'*argument d'autorité* qui a sa valeur en philosophie et qui est indispensable dans les choses de la tradition et de la foi. Comment ne pas craindre, quand on l'entend dire « de ceux qui ont commencé par l'ancienne philosophie, que d'autant qu'ils ont plus étudié, d'autant ils ont coutume d'être moins propres à bien apprendre la vraie. » *Ibid.*

IV. La théodicée de Descartes. — *I. existence de dieu.* — 1° C'est par la théodicée que Descartes commence la construction de tout son système; c'est sur Dieu, son existence et sa véracité qu'il fonde toute certitude. « Je dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur; car, sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose. » *Troisième méditation*, édit. N. Chaix, t. I, p. 117. Il n'y a donc pas de certitude possible pour les athées.

2° Mais comment prouvera-t-il l'existence de Dieu, si le doute règne partout et enveloppe son esprit, sauf sur le point unique de l'existence de sa pensée et de son âme? Il arrivera *à se démontrer* (nous disons à *se* démontrer et non pas *à démontrer*) l'existence de Dieu par l'existence de l'idée de parfait ou plutôt d'imparfait, par le contenu de cette idée de parfait, par sa propre existence : ce sont là les trois voies que suit son raisonnement et que nous décrirons, afin de bien montrer en quoi l'argument à triple face de Descartes se différencie dans la forme de celui de saint Anselme, tout en s'y réduisant au fond.

1. Pour Descartes, l'idée de l'imparfait et du fini suppose celle du parfait et de l'infini; sans celle-ci, celle-là est impossible et inconcevable et dès lors, le fait que je doute, que j'ai conscience de mon doute et donc de l'imperfection qu'il met en moi prouve que j'ai préalablement l'idée de quelque état plus parfait que celui-là, de quelque être supérieur à moi en qui ne sont pas mes imperfections. « Je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière; puisqu'au contraire je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même; car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne suis pas tout parfait, si je n'avais en moi aucune idée d'un être plus parfait que le mien, par la comparaison duquel je connaîtrais les défauts de ma nature? » *Troisième méditation, Œuvres*, t. I, p. 127-128. J'ai donc l'idée de l'infini; or la *présence* de cette idée en moi prouve l'existence de Dieu. J'ai l'idée de Dieu, donc Dieu existe... En effet, d'où cette idée a-t-elle pu venir? De moi ou du dehors? De moi, je puis avoir l'idée des autres hommes, puisqu'étant mes semblables, je trouve en moi de quoi les concevoir. De moi encore je puis tirer l'idée des choses inférieures, puisque celles-ci existant entièrement en moi, il suffit pour les concevoir que j'enlève à la connaissance que j'ai de moi quelqu'un de ses éléments ou quelqu'une de ses perfections. Mais dans l'idée de Dieu il y a quelque chose qui n'a pu venir de moi-même. « Par le nom de Dieu, j'entends une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites. Or, ces avantages sont si grands et si éminents, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent, il faut nécessairement conclure que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie. » *Troisième méditation*, p. 127. La *présence* en moi de l'idée d'infini ou de l'idée de Dieu ne peut donc s'expliquer que par l'action et l'existence de ce Dieu infini.

2. Descartes complète sa thèse par cet argument : que le *contenu* de l'idée de Dieu postule l'existence de Dieu : « Revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ou en celle d'une sphère que toutes les parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être si parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être. » *Discours sur la méthode*, IV^e^ partie, *Œuvres*, t. I, p. 34. Ceci est proprement l'argument de saint Anselme. Voir Anselme (*Saint*), t. I, col. 1350. Cf. *Notes et éclair-*

cissements sur la troisième méditation, Œuvres, t. I, p. 261.

3. Tout cela est confirmé par Descartes de la manière suivante où l'existence de Dieu est prouvée par l'existence imparfaite d'un être qui a l'idée du parfait : « Lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit, se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait. C'est pourquoi je veux ici passer outre et considérer si *moi-même,* qui ai cette idée de Dieu, *je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu.* » *Troisième méditation,* p. 130. Je tiens mon existence de moi-même ou d'un autre, lequel est imparfait ou parfait. Je ne puis la tenir de moi-même. Ce qui est *par soi* et qui pense ne peut pas ne pas être parfait : car se donnant l'être, il se donne nécessairement toutes les qualités dont il a l'idée; or je pense, j'ai l'idée d'une foule de perfections que je ne possède pas. Je ne me suis donc pas donné l'être. Je l'ai reçu d'un autre. Il faut que celui-ci, pour faire de moi une âme qui pense et qui a l'idée du parfait, pense lui aussi et ait l'idée du parfait. S'il est imparfait, il vient comme moi d'un autre au sujet duquel la même question se posera. Il faut s'arrêter quelque part et aboutir à un être qui pense, qui a l'idée du parfait et qui est parfait, et ainsi est *par soi.* C'est Dieu. Ainsi « de cela seul que j'existe et que l'idée d'un être souverainement parfait, c'est-à-dire de Dieu, est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée. » *Ibid.,* p. 134.

4. Il y a un certain nombre de confusions et d'illusions dans ces divers aspects de l'argument de Descartes. Celui-ci se trompe sur la nature et la valeur de l'idée que nous avons du parfait et de Dieu; il se trompe sur l'origine de cette idée; et cette double erreur enlève toute valeur objective à son argument. — *a*) C'est, en effet, une illusion grave de penser qu'il a une « véritable idée, » *ibid.,* p. 127, c'est-à-dire une idée formelle, adéquate, claire et distincte de l'infini. Nos agnostiques modernes et modernistes ont de toutes façons battu en brèche cette prétention. La vérité, c'est qu'il faut professer, sur le terrain de l'idée de Dieu, un certain agnosticisme, relatif et modéré sans doute et fort éloigné de celui des modernistes, mais réel. Qu'elle vienne de la raison, ou qu'elle nous soit suggérée par la foi, l'idée que nous avons de Dieu ne saurait être compréhensive, ni surtout exhaustive. Les *comprehensores,* voir COMPRÉHENSIVE (SCIENCE), appartiennent à l'autre monde. Ici-bas, il n'y a que des *apprehensores,* c'est-à-dire des esprits qui saisissent seulement quelque chose, quelque aspect de la divinité, celui qui la rattache au monde par le lien de la causalité. Ils ne se représentent cet aspect qu'*analogiquement.* Voir ANALOGIE, t. I, col. 1142. Nous nous élevons à la connaissance de Dieu par le triple degré des concepts affirmatifs, des concepts négatifs et des concepts suréminents et quand l'ascension est terminée vers la représentation humaine des choses divines. Si elle peut jamais s'accomplir en cette vie, l'idée qui reste et qui s'approche le plus de l'objet éternel est encore infiniment imparfaite. C'est ainsi que l'Aréopagite, suivi en cela par toute la tradition, a pu parler des splendeurs de Dieu tellement brillantes qu'elles ne peuvent être saisies par notre regard et sont pour nous comme une nuit par leur excès même. Cf. *De div. nominibus,* c. I, § 1, 4, *P. G.,* t. III, col. 586, 590; Chollet, *Theologica lucis theoria,* Lille, 1893, n. 313 sq. C'est ainsi que la théologie professe un certain anthropomorphisme (voir t. I, col. 1367) dans la connaissance de Dieu et qui n'est autre que l'aveu de l'imperfection de notre connaissance du parfait. Dans cet anthropomorphisme analogique, après avoir constaté que « l'idée d'être parfait ou d'être infini n'est encore qu'un cadre vide, on cherche à lui donner un contenu; et l'on croit y réussir en puisant à pleines mains au trésor de l'âme humaine. On prend dans son esprit, dans sa volonté et dans son cœur, tout ce qu'ils recèlent de plus noble et de plus exquis; on le purifie, on le brûle sur l'autel de l'adoration pour en dégager la quintessence; on y supprime toute trace de finitude. Puis, on jette dans le gouffre ce précieux holocauste convaincu qu'il est digne, non seulement d'être offert à l'Éternel, mais d'être comme élément dans la constitution de sa très auguste et très sainte nature. » Clodius Piat, *De la croyance en Dieu,* l. I, c. III, Paris, 1907, p. 128.

b) La théorie de l'analogie et celle de l'anthropomorphisme ne montrent pas seulement l'erreur de Descartes sur la valeur de notre idée de Dieu, elles nous découvrent aussi l'origine de cette idée. L'idée du parfait n'est pas primitive, ainsi que le voulait Descartes, et elle n'est pas une condition de la connaissance de l'imparfait. L'esprit humain est tout entier dépendant, pour ses représentations, de l'expérience sensible. Il n'y a rien en lui qui n'ait au préalable passé par le sens et son objet propre, c'est la nature, l'essence, disaient les scolastiques, des choses corporelles. C'est pour cela qu'il est abstractif et que ses premiers concepts naissent d'une abstraction opérée sur les perceptions des sens et les données de la mémoire sensible ou de l'imagination. Ce n'est que plus tard, grâce au principe de causalité, que l'esprit s'élève à la découverte d'êtres ou de notions supérieures et que l'analogie suivant les trois voies, explorées et décrites par le pseudo-Denys l'Aréopagite et saint Thomas, réalise la représentation des choses ou des notions de cette région plus haute. Finalement, elle monte jusqu'à Dieu, et loin de connaître l'imparfait par le parfait, l'âme humaine ne connaît le parfait que par l'imparfait, c'est-à-dire en attribuant à celui-là les qualités de celui-ci, mais sans leurs limites et avec un degré meilleur. Que si parfois nous mêlons à l'idée d'imparfait celle du parfait et si même nous ne nommons le premier que par la négation du second, le parfait dont il est question est le parfait créé, le parfait dont nous avons fait l'expérience, dont nous ne trouvons plus toute la richesse dans des êtres inférieurs. Ainsi l'animal me paraît irrationnel, et donc imparfait, parce qu'il manque d'une perfection que j'ai constatée en moi, la raison. Point n'est besoin de remonter au parfait absolu pour avoir ce concept de l'imperfection relative animale. Du reste, Descartes lui-même, quoiqu'il ait professé le contraire, a reconnu implicitement et inconsciemment cette source de l'idée de parfait dans l'imparfait. « Il établit d'abord que Dieu est l'infini dans tous les sens, l'infiniment infini : et que par là même, il enveloppe toutes les perfections. Mais en quoi consistent-elles, ces perfections? Là, le philosophe descend de son hyperciel et ne trouve d'autre ressource que celle de mettre en Dieu, à l'état éminent, la pensée, la liberté et la force : autant de projections des propriétés du fini dans l'absolu. » Cf. Piat, *ibid.,* p. 129.

c) L'idée de l'infini et du parfait n'étant pas parfaite et son origine s'expliquant par les différents traitements que l'abstraction intellectuelle fait subir à l'idée des choses finies et imparfaites, l'argument fondé sur la présence en nous de l'idée innée ou infuse d'un Dieu infini et parfait ne prouve plus l'existence de celui-ci, puisque l'idée n'est ni innée ni infuse, mais acquise; du moins, il ne la prouve plus à la façon décrite par Descartes et pour donner quelque valeur à la démonstration, il faudrait la reprendre à la façon de Bossuet : « Pourquoi l'imparfait serait-il, et le parfait ne serait-il pas? c'est-à-dire, pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il, et que ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas? Qu'appelle-t-on parfait? Un être à qui rien ne

manque. Qu'appelle-t-on imparfait? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne serait-il pas plutôt que l'être à qui quelque chose manque? D'où vient que quelque chose est et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit : si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être? Mais par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit? » *Élévations sur les mystères,* 1re semaine, 1re élévation, *Œuvres,* t. II, p. 172.

d) La seconde « voie » suivie par Descartes pour aller à l'existence de Dieu, est précisément celle qu'avait suivie saint Anselme. On en trouvera la discussion à l'art. ANSELME (*Saint*), t. I, col. 1353-1354. Elle ne peut valoir pour établir réellement l'existence de Dieu; elle prouve seulement : *a.* qu'il est impossible de penser un être parfait sans le penser existant, autrement il ne serait plus parfait, puisqu'il lui manquerait quelque chose; et *b.* qu'*à supposer* qu'il soit, il est par soi et nécessairement.

e) La dernière « voie », si l'on fait abstraction, dans un de ses éléments accidentels, de son erreur sur la nature et l'origine de l'idée du parfait, peut se ramener à l'argument traditionnel et objectif par lequel, de l'existence de l'être contingent, on prouve la réalité de l'être nécessaire. Dans l'argument de Descartes comme dans le traditionnel, le point de départ est que j'existe et que mon existence ne peut venir de moi; on conclut : elle me vient donc d'un autre qui lui aussi aura reçu l'existence, d'un troisième et ainsi de suite. Et comme il faut s'arrêter dans la série, on arrive finalement à quelqu'un qui est par soi et a créé les autres. La différence entre l'argument cartésien et l'argument traditionnel est que, dans le premier, on démontre que mon existence ne peut venir de moi, parce que j'ai l'idée parfaite du parfait et qu'ayant cette idée je l'aurais réalisée en moi si je m'étais moi-même posé dans l'existence; dans le deuxième, on démontre que je ne me suis pas donné l'existence, parce qu'elle est contingente et qu'un être qui est par soi est nécessaire; la seconde forme d'argument est légitime, la première ne l'est pas, parce qu'elle se sert du postulat faux de l'idée innée et parfaite du parfait.

3° A la triple « voie » qui le mène à admettre l'existence de Dieu, Descartes en ajoute une quatrième qui part du fait de la *conservation* des êtres. Il commence sa démonstration par une remarque très juste : c'est que la preuve tirée de la création vaut, même dans l'hypothèse de l'existence éternelle du monde, car ce qui prouve Dieu, ce n'est pas le fait que nous commencions, mais le fait que nous soyons insuffisants à nous donner l'être. « Et encore que je puisse supposer que peut-être j'ai toujours été comme je suis maintenant, je ne saurais pas pour cela éviter la force de ce raisonnement, et ne laisse pas de connaître qu'il est nécessaire que Dieu soit l'auteur de mon existence. » Ceci l'amène tout naturellement à la preuve tirée de la conservation, c'est-à-dire de mon insuffisance à me conserver continuant mon insuffisance à me poser dans l'être : « Car tout le temps de ma vie peut être divisé en une infinité de parties, chacune desquelles ne dépend en aucune façon des autres (ce concept est exagéré et conduirait notre vie à n'être qu'une série de moments se succédant, sans enchaînement, surtout sans lien de causalité; une vie ainsi morcelée en parties indépendantes n'est plus une vie, puisque la continuité lui est au contraire indispensable); et, ainsi, de ce qu'un peu auparavant j'ai été, il ne s'ensuit pas que je doive maintenant être (il ne s'ensuit pas non plus que je doive n'être pas), si ce n'est qu'en ce moment quelque cause me produise et me crée pour ainsi dire *derechef,* c'est-à-dire me conserve (la conservation n'est pas une production ou une création renouvelée à chaque instant : ceci serait le renversement de la foi et surtout de la morale sur une foule de points; comment me récompenser ou me châtier si à chaque instant je cesse d'être celui qui a démérité ou mérité pour être créé de nouveau et vivre une partie d'existence qui « ne dépend *en aucune façon* des autres » parties de ma vie? Le concept catholique de la conservation dit que celle-ci n'est que l'acte lui-même de la création non révoqué et se perpétuant d'un seul trait sans interruption ni division de parties. Voir CONSERVATION, t. III, col. 1194. En effet, c'est une chose bien claire et bien évidente à tous ceux qui considéreront avec attention la nature du temps, qu'une substance, pour être conservée dans tous les moments qu'elle dure, a besoin du même pouvoir et de la même action qui seraient nécessaires pour la produire et la créer tout de nouveau si elle n'était point encore; en sorte que c'est une chose que la lumière naturelle nous fait voir clairement, que la conservation et la création ne diffèrent qu'au regard de notre façon de penser, et non point en effet. ». (Ici, Descartes raisonne absolument comme les scolastiques et la tradition chrétienne.) *Troisième méditation, Œuvres,* t. I, p. 131, 132. Cf. Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* c. IV, Paris-Lyon, 1854, p. 75-95. Voir CRÉATION, t. III, col. 2093.

II. *NATURE ET ATTRIBUTS DE DIEU.* — Descartes s'est surtout appesanti sur les preuves de l'existence de Dieu. Comme s'il avait eu conscience de leur faiblesse, il les tourne et retourne en tous sens, en décrit tous les aspects, en répète les exigences. Quand il a prouvé que Dieu existe, il croit avoir à peu près terminé sa tâche en théodicée; cependant il est possible de récolter ou au moins de glaner çà et là des données où se dessinent ses pensées sur la nature et les attributs de Dieu.

1° C'est l'idée de « parfait » qui sert de fil conducteur à Descartes dans l'exploration du monde des attributs divins. Tout ce qui réalise d'une façon parfaite quelque perfection se trouve en Dieu; tout ce qui enveloppe quelque imperfection en soi ou dans son mode d'être n'est pas en Dieu. « Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer, de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder; et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient; comme je voyais que le doute, l'inconstance, la tristesse et choses semblables, n'y pouvaient être, vu que j'eusse été moi-même bien aise d'en être exempt. Puis, outre cela, j'avais des idées de plusieurs choses sensibles et corporelles... Mais, pour ce que j'avais déjà connu en moi très clairement que la nature intelligente est distincte de la corporelle, considérant que toute composition témoigne de la dépendance et que la dépendance est manifestement un défaut, je jugeais par là que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures, et que par conséquent il ne l'était pas. » *Discours sur la méthode,* IVe partie, *Œuvres,* t. I, p. 33. Dieu n'est donc pas composé; il n'y a en lui ni doute, ni inconstance, ni tristesse; un peu plus haut on avait dit qu'il est « infini, éternel, immuable, tout connaissant, tout-puissant. » *Ibid.* La règle qui consiste à attribuer à Dieu au mode parfait toutes les perfections connues est bonne; mais elle ne vaut qu'à la condition qu'une preuve objective valable ait établi l'existence de l'être parfait. Dans le cas présent, Descartes est toujours hypnotisé par cette considération que de même qu'il est compris, dans l'idée « d'un triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, » *ibid.,* p. 34, ainsi il est compris dans l'idée de l'être, doué de ces

perfections, qu'il existe, qu'il est infini, éternel et donc il est infini, éternel, etc. Nous l'avons déjà fait remarquer : ce raisonnement nous prouve simplement qu'il est impossible de penser un être parfait, sans le penser infini, éternel, tout-puissant, simple, existant, etc. Observons enfin que pour Descartes l'attribut du parfait est en Dieu la source de tous les autres et contient l'essence de Dieu, tandis que pour la scolastique cette essence est l'*aséité*. Voir ce mot, t. I, col. 2079.

2° Parmi tous les attributs de Dieu, celui dont Descartes s'est le plus occupé, après celui de parfait ou d'infini — et c'était justice — est l'attribut de *créateur*. Descartes considère Dieu comme créateur de toutes choses, en quoi il est parfaitement orthodoxe. Mais il s'écarte de la théologie traditionnelle sur plusieurs aspects de cet attribut. En premier lieu, il impose l'optimisme comme règle de l'acte créateur, ce qui ne laisse pas de l'embarrasser quelque peu en face des imperfections qu'il constate en lui, ou chez les autres. Il se tire de la difficulté en faisant observer : 1. que ses facultés sont parfaites *en leur genre ;* 2. qu'il faut considérer l'*ensemble* des êtres plutôt que les détails ou les individualités séparées; 3. qu'au demeurant, il ne faut pas vouloir découvrir les *fins impénétrables* de Dieu. « En considérant la nature de Dieu, il ne semble pas possible qu'il ait mis en moi quelque faculté qui ne soit pas parfaite en son genre, c'est-à-dire qui manque *de quelque perfection qui lui soit due ;* car s'il est vrai que plus l'artisan est expert, plus les ouvrages qui sortent de ses mains sont parfaits et accomplis, quelle chose peut avoir été produite par ce souverain créateur de l'univers qui ne soit parfaite et entièrement achevée en toutes ses parties ? Et certes, il n'y a point de doute que Dieu n'ait pu me créer tel que je ne me trompasse jamais; il est certain aussi *qu'il veut toujours ce qui est le meilleur ;* est-ce donc une chose meilleure que je puisse me tromper que de ne le pouvoir pas ? Considérant cela avec attention, il me vient d'abord en la pensée que je ne me dois pas étonner si je ne suis pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait... car, sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et que celle de Dieu, au contraire, est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit... De plus, il me vient encore à l'esprit qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément, lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble; car la même chose qui pourrait peut-être avec quelque sorte de raison sembler fort incomplète, si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très parfaite étant considérée comme faisant partie de tout cet univers. » *Quatrième méditation, Œuvres,* t. I, p. 139, 140. L'optimisme est une erreur dont on verra les dangers à l'article spécial qui lui sera consacré. Notons seulement ici que l'optimisme de Descartes limite d'une façon excessive : 1. *la possibilité des choses,* puisque celles-là seules sont possibles qui sont les meilleures; 2. *la puissance divine,* puisqu'au lieu de pouvoir toutes les choses dont les éléments ne se contredisent pas, il ne peut plus que les choses dont la bonté intrinsèque, ou au moins dans le cadre où il les place, est la plus grande; 3. *la liberté humaine* qui s'effondre, s'il ne nous est plus loisible de faire ce que nous préférons, mais seulement ce qui à chaque instant répond le mieux à l'idéal divin. Choisir autre chose, ce serait mettre en défaut la bonté et la sagesse divine. Il est vrai que Descartes a soin de remarquer plusieurs fois que Dieu ne choisit pas les êtres, parce qu'ils sont meilleurs, mais que les êtres sont meilleurs, parce qu'il les a choisis : « Ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le temps que dès l'éternité, qu'il a voulu créer le monde dans le temps mais au contraire parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eût été créé dès l'éternité. » *Réponse aux sixièmes objections, Œuvres,* t. I, p. 323. Si l'on admettait cela, il s'ensuivrait que n'importe quel autre monde aurait pu également être choisi par Dieu et serait ainsi devenu meilleur : ce qui est la négation même du principe de l'optimisme.

3° Descartes n'y a pas pris garde, parce qu'il tenait surtout à affirmer une théorie très personnelle et très fausse concernant la liberté divine et son influence sur la possibilité des choses. La théologie traditionnelle enseigne que les êtres sont possibles antérieurement à la liberté divine et indépendamment d'elle; que l'homme, par exemple, n'est pas possible, parce qu'il a plu à Dieu de le rendre tel, mais parce qu'en lui réside une image, une participation finie, non contradictoire, de la perfection divine. Et ainsi dans l'ordre des moments que l'esprit humain distingue en l'infinie simplicité divine, la théologie range en premier lieu l'essence parfaite de Dieu, de laquelle découle la possibilité générale et indéterminée d'êtres extérieurs; en second lieu, la connaissance nécessaire et exhaustive que Dieu a de son essence. Au premier plan de cette connaissance se trouve l'essence divine; en elle, mais comme au second plan, l'intelligence divine conçoit un nombre infini de modes sous lesquels cette essence infinie peut être participée et imitée au dehors par les créatures finies; cette connaissance divine qui se termine à toutes et à chacune de ces participations extérieures, distinctes et finies, constitue le monde des idées; et les créatures, termes de ces idées, sont les possibles. En troisième lieu, vient la volonté divine qui aime l'essence et la perfection de Dieu et en elle tous les modes finis sous lesquels la participation à cette perfection est possible. Ici vient la liberté, laquelle est donc non réellement et chronologiquement, mais par ordre logique de nature, après la connaissance et la constatation et constitution par celle-ci des possibles. Les êtres finis sont donc nécessairement possibles et antérieurement (dans l'ordre logique bien entendu) à l'apparition et à l'exercice de la liberté divine. Celle-ci n'intervient que pour choisir, parmi les possibles, ceux qu'elle appellera à l'existence. Voyons combien la théorie de Descartes est opposée à ces notions catholiques : « Quant à la liberté du franc arbitre, il est certain que la raison ou l'essence de celle qui est en Dieu est bien différente de celle qui est en nous, d'autant qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites et qui se feront jamais; n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. » Il ne pouvait se mettre plus en opposition avec la théologie et la psychologie traditionnelle qui affirment qu'en Dieu comme dans l'homme, la liberté est une fonction, non aveugle, mais éclairée et lumineuse de la volonté qui ne se prononce que précédée de l'intelligence et renseignée par elle. Ici, c'est la volonté qui précède et qui détermine à sa guise ce qui est bien et ce qui est mal; l'entendement reçoit de la volonté le décret qui lui ordonne ce qu'il doit considérer comme bien et vrai ou comme mal et comme faux. « Et je ne parle pas ici d'une simple priorité de temps, mais bien davantage, je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre ou de nature ou de raison raisonnée, ainsi qu'on la nomme dans l'École, en sorte que cette idée du bien ait porté Dieu à élire l'un plutôt que l'autre. » Ainsi les choses ne sont pas choisies par Dieu parce que bonnes, mais

elles bonnes parce que choisies de Dieu; le choix divin leur confère leur bonté et si Dieu eût aimé d'un amour d'élection le vol, l'assassinat ou la fornication, ces choses seraient devenues par le fait même désirables et bonnes. « Par exemple (aussi) il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne pouvait se faire autrement, etc. ; mais, au contraire... d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, *pour cela* cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, et *ainsi de toutes les autres choses.* » *Réponse aux sixièmes objections, Œuvres,* t. I, p. 322, 323. Le P. Daniel, S. J., écrit dans son *Voyage du monde de Descartes,* Ire partie, Paris, 1703, p. 5 : « Dieu selon lui peut faire que deux et trois ne soient pas cinq; qu'un carré n'ait pas quatre côtés; que le tout ne soit pas plus grand qu'une de ses parties; choses que tous les autres mettent sans scrupule au-dessus du pouvoir de Dieu. » Ainsi la liberté divine diffère de celle de l'homme en ce que celle-ci trouve déjà « la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu », tandis que celle-là ne trouve aucune nature de bonté et de vérité déterminée au préalable, et au contraire indifférente entre ce que nous appelons bien ou mal, vrai ou faux, choisit à son gré parmi toutes choses et par son choix les rend bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses, meilleures ou moins bonnes, certaines ou probables : affirmations extrêmement graves. « En effet, si la vérité et le bien ne sont que des décrets arbitraires de Dieu, il n'y a plus rien de solide ni dans la science ni dans la morale et la garantie ontologique du critérium de l'évidence est ruinée; si Dieu peut faire tout ce qu'il lui plaît, que devient la maxime que Dieu ne peut nous tromper? Qui nous assure que ce que Dieu a établi par un décret arbitraire, indépendant de toute considération de sagesse, il ne le renversera pas par un autre décret arbitraire? » Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* c. IV, Paris, 1854, t. I, p. 88, 89. Cf. Cudworth, *Système intellectuel,* c. III, Leyde, 1773; S. Clarke, *Discours concernant l'être et les attributs de Dieu, les obligations de la religion naturelle, la vérité et la certitude de la révélation chrétienne,* Amsterdam, 1727.

4° De même que la volonté divine est le principe de tout mal et de tout bien, d'après Descartes, la véracité de Dieu est la garantie de la vérité de nos facultés en général, de notre esprit en particulier. « Car, premièrement, je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude et tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection... Ensuite, je connais par ma propre expérience qu'il y a en moi une certaine faculté de juger ou de discerner le vrai d'avec le faux, laquelle sans doute j'ai reçue de Dieu, aussi bien que tout le reste des choses qui sont en moi et que je possède; et puisqu'il est impossible qu'il veuille me tromper, il est certain aussi qu'il ne me l'a pas donnée telle que je puisse jamais faillir lorque j'en userai comme il faut. » *Quatrième méditation, Œuvres,* t. I, p. 137. C'est le renversement de l'ordre admis dans l'Église où la valeur de l'intelligence et du raisonnement est reconnue d'abord et où à l'aide des connaissances naturelles certaines, l'homme s'élève à la certitude de l'existence du Dieu vrai, omniscient et véridique. Nous sommes donc sûrs de la valeur de notre raison avant d'être sûrs de la véracité divine. D'autre part, avec Arnauld, dans les *Quatrièmes objections,* nous demanderons « comment on peut se défendre de ne pas commettre un cercle lorsqu'on dit que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons clairement et distinctement ne sont vraies qu'à cause que Dieu est ou existe. Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement; donc auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies. »

5° A la théodicée de Descartes appartient aussi sa théorie sur la *providence* et sur la *fin* de la création. A la providence appartient d'abord la *prescience* : « Avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, Dieu a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé de toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens à tel ou tel temps, à l'occasion desquelles il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. » *Lettre à la princesse Élisabeth,* édit. Garnier, t. III, p. 210. Dieu en choisissant l'univers actuel pour lui donner l'être a certainement prévu toutes les actions bonnes ou mauvaises des libertés qu'il allait créer; mais on ne peut affirmer qu'il les ait voulues purement et simplement. Il a voulu les bonnes, il a permis les mauvaises. Du reste, avec le système de Descartes, tout ce qui est voulu de Dieu étant bon par le fait même, si Dieu avait, comme il semble le dire ici, prévu et préparé et voulu toutes nos décisions libres, celles-ci seraient toujours morales et il n'y aurait pas de péchés. — Après la prescience ou avec elle, la providence : « Je ne crois pas que par cette *providence* particulière, que Votre Altesse dit être le fondement de la théologie, vous entendiez quelque changement qui arrive en ses décrets à l'occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre, car la théologie n'admet pas ce changement. Et lorsqu'elle nous oblige à prier Dieu, ce n'est point afin que nous lui enseignions de quoi nous avons besoin, ni afin que nous tâchions d'impétrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité par sa providence, l'un ou l'autre seraient blâmables, mais c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu être de toute éternité obtenu par nos prières. » *Lettre à la princesse Élisabeth,* citée par Fr. Bouillier, *op. cit.,* p. 94. On ne voit guère ici l'efficacité réelle de la prière, et il y a de quoi décourager ceux qui prient. Descartes oublie de dire que, si les décrets divins une fois portés ne peuvent plus être changés par nos prières, dont le rôle alors est de nous élever jusqu'à l'acceptation de la volonté divine, il y a une prescience éternelle qui, antérieurement aux décrets définitifs, prévoit nos prières et inspire ces décrets conformément à la nature et à la valeur de ces prières. Elles sont donc en ce sens efficaces et agissent *ab æterno* sur les décisions divines. — A la providence aussi appartient la théorie des *fins,* de la fin suprême des créatures, de la place que l'homme tient dans la finalité des choses. Sur ce point, Descartes est très catégorique, et rejette radicalement la recherche des causes finales : « Nous ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde, et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales. » *Les principes de la philosophie,* Ire partie, *Œuvres,* t. II, p. 41. « Je ne me dois pas étonner si je ne suis pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait... Tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin n'est d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. » *Quatrième méditation, Œuvres,* t. I, p. 139. Cette théorie est logique dans le système cartésien. Étant admis que tout à l'origine est indifférent à Dieu, que rien n'est essentiellement bon ou vrai, que le choix libre de Dieu seul constitue la vérité, la bonté, la nécessité et l'essence des choses, rien ne s'impose plus, rien ne peut être perçu directement

par notre esprit dans les raisons et les buts des choix de Dieu. Dans la sphère des décrets libres de Dieu, il faut une révélation qui nous dise dans quel sens et pourquoi Dieu s'est décidé. Or, Descartes professe une philosophie *séparée* et une théologie séparée : en philosophie, il ignore la révélation et donc toutes les fins qui ne peuvent être connues que par elle. Mais la théologie traditionnelle affirme que des fins s'imposent à Dieu, que Dieu ne peut, par exemple, dans ses actes poursuivre un accroissement impossible de sa béatitude ou de son être, qu'il doit agir dans le but de manifester au dehors sa perfection dans les biens qu'il accorde à ses créatures, que celles-ci, étant donné que Dieu les tire du néant, ne peuvent être produites que pour la plus grande gloire du Seigneur, que tout cela peut être connu par la raison. Cela a même fait l'objet de déclarations solennelles du concile du Vatican : *Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quæ creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.* Const. *De fide,* c. I, Denzinger, n. 1783. Voir Cause, t. II, col. 2017, 2034. Ailleurs, parlant de l'homme, Descartes tient un langage plus exact, quoiqu'il appelle encore quelques réserves : « Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous en pouvons tirer quelque usage (c'est donc là son sens de la finalité : je suis la fin de ce qui me sert), je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. Mais il est dit que *omnia propter ipsum* (*Deum*) *facta sunt,* que c'est Dieu seul qui est la cause finale comme la cause efficiente de l'univers (« il est dit, » donc dans le domaine de la révélation que Descartes tient soigneusement à l'écart); et pour les créatures, d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage, que toutes celles qui lui servent sont faites pour elle. Il est vrai que les six jours de la création sont tellement décrits en la Genèse qu'il semble que l'homme en soit le principal sujet; mais on peut dire que cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le Saint-Esprit y a voulu spécifier, et qu'il n'y est parlé d'aucunes qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme... Je ne vois point que... tous les avantages que Dieu a faits à l'homme empêchent qu'il n'en puisse avoir fait une infinité d'autres à une infinité d'autres créatures. Et bien que je n'infère pas pour cela qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois pas aussi qu'il y ait aucune raison par laquelle on puisse prouver qu'il n'y en a point. » *Lettre à M. Chanut, Œuvres,* t. II, p. 290. La théologie de l'Église ne rejette pas la possibilité d'autres mondes habités, ni par conséquent de finalités inconnues de nous; elle ne prétend pas que l'homme soit la seule fin pour laquelle l'univers a été créé; mais on ne peut déduire de cela qu'il n'y ait aucune finalité en l'homme. S'il n'est pas la fin première et exclusive de la création, il est une fin secondaire et relative du monde et en particulier de la terre, dont les êtres inférieurs lui sont soumis, Gen., I, 26, 28-30; Ps. XIII, 6-9; I Cor., XV, 26; Eph., I, 22; Heb., II, 7-8; et du mystère de l'incarnation, comme de tout l'ordre surnaturel dont l'unique raison d'être fut le rachat et la sanctification de notre race. Voir Création, t. III, col. 2085.

V. L'anthropologie cartésienne. — *I. L'union de l'âme et du corps.* — De même que sur Dieu, la philosophie de Descartes sur l'homme s'éloigne de la doctrine catholique en voulant quitter les sentiers tracés par la philosophie scolastique. Descartes semble ici oublier la définition de l'union de l'âme et du corps donnée par le concile de Vienne. Je sais bien qu'il laisse les dogmes dans une région où il se défend de pénétrer, mais alors il ne devait pas philosopher sur un point touché par la décision de l'Église ou, s'il le faisait, il devait avoir alors devant les yeux la doctrine définie par le concile. Descartes innove sur l'âme, sur le corps et sur leur union.

1° Pour lui, l'âme est uniquement pensée, pensée en *acte* et non pas seulement intelligence, c'est-à-dire *pouvoir* de pensée, si bien que cesser de penser amène la cessation de l'être. « La pensée est un attribut qui m'appartient; elle seule ne peut être détachée de moi. Je suis, j'existe : cela est certain; mais combien de temps? Autant de temps que je pense; car peut-être même qu'il se pourrait faire, si je cessais totalement de penser, que je cesserais en même temps tout à fait d'être. (Remarquons ce « totalement » et ce « tout à fait » et si lorsqu'on cesse « totalement » de penser, c'est-à-dire pour toujours, l'on cesse aussi « tout à fait » c'est-à-dire pour toujours, d'être, est-ce que Descartes soutiendrait que lorsqu'on cesse « provisoirement » de penser, l'on cesse aussi d'être pour un temps? L'idée serait bizarre; mais s'il ne la sous-entend pas, qu'est-ce donc qu'il veut dire en introduisant ces mots « totalement » et « tout à fait »?) Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai; *je ne suis donc,* précisément parlant, *qu'une chose qui pense,* c'est-à-dire un esprit, un entendement, une raison. » *Deuxième méditation, Œuvres,* t. I, p. 106. Cf. *Les principes de la philosophie,* Ire partie, *Œuvres,* t. II, p. 29.

2° Et le corps qu'est-il? Il est une pure et simple *étendue.* « Encore que tout attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent. A savoir : l'étendue en longueur, largeur et profondeur, constitue la nature de la substance corporelle, et la pensée constitue la nature de la substance qui pense. Car, tout ce que d'ailleurs on peut attribuer au corps présuppose de l'étendue, et n'est qu'une dépendance de ce qui est étendu; de même, toutes les propriétés que nous trouvons en la chose qui pense ne sont que des façons différentes de penser. Ainsi, nous ne saurions concevoir, par exemple, de figure si ce n'est en une chose étendue, ni de mouvement qu'en un espace qui est étendu; ainsi l'imagination, le sentiment et la volonté dépendent tellement d'une chose qui pense que nous ne pouvons les concevoir sans elle. Mais, au contraire, nous pouvons concevoir l'étendue sans figure ou sans mouvement, et la chose qui pense sans imagination ou sans sentiment, et ainsi du reste. » *Les principes de la philosophie,* Ire partie, *Œuvres,* t. II, p. 55.

3° L'âme est pensée, le corps est étendue; dans l'homme ils sont unis. Comment cela peut-il se faire? La question embarrasse très fort Descartes. Il dit bien qu'il est « composé de corps et d'âme », il parle bien dans la *Sixième méditation* de « l'union » et « du mélange de l'esprit avec le corps. » — « Je ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'un pilote en son navire, mais outre cela je lui suis conjoint très étroitement, et tellement confondu et mêlé que je compose comme un seul tout avec lui. » *Œuvres,* t. I, p. 166. Nonobstant, cette *Sixième méditation* comme la première partie des *Principes de la philosophie* s'étend surtout sur la distinction du corps et de l'âme. Descartes semble avant tout préoccupé de ne pas les confondre et comme il les a tellement distingués qu'on ne voit plus comment les unir et que la princesse Élisabeth l'interroge anxieusement, il répond à celle-ci : « Cette question me semble être celle qu'on peut me

demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. Car y ayant deux choses en l'âme humaine desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps elle peut agir et pâtir avec lui, je n'ai quasi rien dit de cette dernière et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible. » Il avoue donc que la question a été à peine soulevée par lui, mais, ajoute-t-il, « pour ce que Votre Altesse voit si clair qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir. »

Et dans une longue épître fort embarrassée il explique « qu'il y a en nous certaines notions primitives qui sont comme des originaux, sur les patrons desquels nous formons toutes nos autres connaissances; et il n'y a que fort peu de telles notions : car après les plus générales de l'être, du nombre, de la durée, qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps en particulier que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement; et pour l'âme seule nous n'avons que celle de la pensée en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement, et les inclinations de la volonté; enfin pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions. » En d'autres termes, l'union de l'âme et du corps consiste en ce que l'âme est unie au corps et conséquemment le meut, et en ce que le corps est uni à l'âme et conséquemment agit sur elle et l'émeut. Quant à la manière dont s'exerce la force de l'âme sur le corps, il pense que précisément l'idée de la pesanteur « nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps. » Il ne faut pas s'étonner qu'après cela Descartes termine sa lettre par ces mots : « Je serais trop présomptueux si j'avais pensé que ma réponse doive entièrement satisfaire Votre Altesse. » *Lettres,* t. I, lettre XXIX, édit. Cousin, t. IX, p. 125 sq. En effet, Son Altesse se déclare non satisfaite et réclame des éclaircissements. Descartes répond que « c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps. » Au fond, il considère l'union de l'âme et du corps comme *inconcevable,* puisqu'il dit ensuite : « Il ne me semble pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement, et en même temps, la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union; à cause qu'il faut pour cela les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. » Le procédé qu'il conseille est donc de concevoir *successivement* l'union et la distinction : « Puisque Votre Altesse remarque qu'il est plus facile d'attribuer de la matière et de l'extension à l'âme, que de lui attribuer la capacité de mouvoir un corps et d'en être mue, sans avoir de matière, je la supplie de vouloir librement attribuer cette matière et cette extension à l'âme, car cela n'est autre que la concevoir unie au corps; et après avoir bien conçu cela, et l'avoir éprouvé en soi-même, il lui sera aisé de considérer que la matière qu'elle aura attribuée à cette pensée, n'est pas la pensée même, et que l'extension de cette matière est d'autre nature que l'extension de cette pensée (en d'autres termes, il faut successivement considérer l'âme comme ayant et n'ayant pas l'attribut de la matière; c'est toujours l'inconcevable); et ainsi Votre Altesse ne laissera pas de revenir aisément à la distinction de l'âme et du corps, nonobstant qu'elle ait conçu leur union. » *Lettres,* t. I, lettre XXX, édit. Cousin, t. IX, p. 127. Après cela, Descartes se dérobe et s'excuse de devoir se rendre à Utrecht où il est cité par le magistrat à l'effet de s'expliquer sur « ce qu'il a écrit d'un de leurs ministres : cela me contraint de finir ici pour aller consulter les moyens de me tirer le plus tôt que je pourrai de ces chicaneries. » En somme, il n'a pas résolu le problème, parce que, par sa réduction de l'âme à la pensée et du corps à l'étendue, il l'a rendu impossible, comme il a rendu impossible, ainsi que nous le verrons, l'intelligence du dogme eucharistique. Cf. Mgr Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine,* c. I, Louvain, Paris, Bruxelles, 1897, p. 37 sq. Au reste, le « moi » humain semble, d'après lui, résider dans l'âme seule : Je ne suis pas un composé de corps et d'âme, mais je suis une pensée accidentellement unie à un corps. « Je suis une chose qui pense... mon essence consiste en cela seul que je suis une chose qui pense ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être, ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt, j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre, j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que *moi, c'est-à-dire mon âme,* par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps et qu'elle peut être ou exister sans lui. » *Sixième méditation, Œuvres,* t. I, p. 163. Le raisonnement amène à la conclusion que mon corps peut exister sans mon âme et qu'il n'y a entre eux qu'une union accidentelle. Cf. Landormy, *Descartes,* c. IV, Paris, s. d., p. 101. « Quand Dieu même joindrait si étroitement un corps à une âme qu'il fût impossible de les unir davantage, et ferait un composé de ces deux substances ainsi unies, nous concevons aussi qu'elles demeureraient toutes deux réellement distinctes, nonobstant cette union. » *Les principes de la philosophie,* Ire partie, *Œuvres,* t. II, p. 60.

Le corps humain n'est qu'une merveilleuse machine dont tous les mouvements se produisent en vertu des seules lois de la mécanique. L'âme ne l'occupe pas tout entier : elle siège seulement dans la glande pinéale, est en communication avec les autres parties du corps par le moyen des esprits animaux et, grâce à eux, peut, non pas produire, mais *diriger* les mouvements corporels.

4° Il est facile de constater combien tout cela est opposé à l'anthropologie catholique, et en particulier à l'union substantielle de l'âme et du corps qui fait du corps, non pas un automate dont les mouvements restent propres et sont seulement « dirigés » par l'âme, mais une substance *animée* et donc pénétrée, informée par l'âme; celle-ci, en retour, est tellement unie au corps qu'elle constitue avec lui un seul principe organique duquel procèdent les perceptions sensibles, les appétits animaux, les passions, les opérations vitales. Elle ne meut pas le corps par des intermédiaires, esprits plus ou moins animaux dont la nature devient inexplicable s'ils ne sont ni esprits ni animaux mais quelque chose d'intermédiaire ni chair ni poisson, et dont le rôle est inutile s'ils sont ou esprits ou animaux, puisqu'on ne conçoit plus comment l'âme ne pourrait pas aussi directement qu'eux mouvoir le corps. L'âme *meut* le corps directement et immédiatement, puisqu'elle est unie à lui dans l'unité de nature et de substance. L'âme *subit* directement aussi et pour la même raison les influences du corps; il y a action propre du corps sur l'âme et de l'âme sur le corps et non ce simple occasionnalisme qui découle logiquement du système de

Descartes où Dieu semble émouvoir l'âme à l'occasion des mouvements du corps. Cf. Mgr Mercier, *op. cit.*, c. II, p. 49. L'âme donc *réside* dans tout le corps et non dans une petite partie : du reste, son union avec la glande pinéale est aussi difficile à expliquer que son union avec le corps entier. Enfin, le système cartésien par toutes ses parties paraît en opposition directe avec cette définition du concile de Vienne, 1311-1312 : *Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animæ rationalis seu intellectivæ vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicæ inimicam fidei, prædicto sacro approbante concilio reprobamus : diffinientes, ut cunctis nota sit fidei sinceræ veritas ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter tanquam hæreticus sit censendus.* Pie IX, le 30 avril 1860, écrivant à l'évêque de Breslau, renouvelait cette doctrine et l'opposait aux erreurs de Günther par lesquelles il déclarait : *lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine qui corpore et anima ita absolvatur ut anima eaque rationalis sit vera, per se, atque immediata corporis forma.* Si l'on songe que ces décisions s'inspirent du langage de l'École au commencement du XIVe siècle, il sera difficile d'admettre que la théorie cartésienne de l'union accidentelle de l'âme et du corps puisse se concilier avec la doctrine catholique de l'union substantielle et celle de l'âme forme immédiate et donc substantielle du corps. Voir Ame, t. I, col. 1041.

II. *L'immortalité de l'ame.* — 1° Descartes ne traite de l'immortalité de l'âme que rarement et il en donne la raison dans l'*Abrégé des six méditations :* « Parce qu'il peut arriver que quelques-uns attendront de moi en ce lieu-là des raisons pour prouver l'immortalité de l'âme, j'estime les devoir ici avertir qu'ayant tâché de ne rien écrire dans tout ce traité dont je n'eusse des démonstrations très exactes, je me suis vu obligé de suivre un ordre semblable à celui dont se servent les géomètres qui est d'avancer premièrement toutes les choses desquelles dépend la proposition que l'on cherche, avant de n'en rien conclure, » *Œuvres,* t. I, p. 90, c'est-à-dire qu'il n'a pas de démonstration très exacte de l'immortalité de l'âme et que la démonstration quelconque qu'il en espère avoir exigé de longues et nombreuses prémisses. Voyons cependant comment il esquisse sa démonstration : « Or la première et principale chose qui est requise pour bien connaître l'immortalité de l'âme est d'en former une conception claire et nette, et entièrement distincte de toutes les conceptions que l'on peut avoir du corps. » Ce principe posé, il va pouvoir tirer une conclusion « de ce que nous ne concevons aucun corps que comme divisible, au lieu que l'esprit ou l'âme de l'homme ne se peut concevoir que comme indivisible; car, en effet, nous ne saurions concevoir la moitié d'aucune âme, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps, en sorte que l'on reconnaît que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires... cela suffit pour montrer assez clairement que de la corruption du corps la mort de l'âme ne s'ensuit pas et ainsi pour donner aux hommes l'espérance d'une seconde vie après la mort. » Il prouve donc l'immortalité ou spiritualité de l'âme par sa *simplicité* et par sa *différence* d'avec le corps : celui-ci étant corruptible, celle-là ne l'est pas. Il ajoute une nouvelle preuve tirée de la *création* de l'âme par Dieu : « Généralement toutes les substances, c'est-à-dire toutes les choses qui ne peuvent exister sans être créées de Dieu, sont de leur nature incorruptibles et elles ne peuvent jamais cesser d'être, si Dieu même en leur déniant son concours, ne les réduit au néant. » La notion de *substance* lui fournit une dernière preuve : « Le corps pris en général est une substance, c'est pourquoi aussi il ne périt point; mais le corps humain, en tant qu'il diffère des autres corps, n'est composé que d'une certaine configuration de membres et d'autres semblables accidents là où l'âme humaine n'est point ainsi composée d'aucuns accidents, mais est une pure substance. Car encore que tous ces accidents se changent, par exemple encore qu'elle conçoive de certaines choses, qu'elle en veuille d'autres, et qu'elle en sente d'autres, etc., l'âme pourtant ne devient point autre, au lieu que le corps humain devient une autre chose, de cela seul que la figure de quelques-unes de ses parties se trouve changée : d'où il s'ensuit que le corps humain peut bien facilement périr, mais que l'esprit ou l'âme de l'homme est immortelle de sa nature. » *Abrégé des six méditations, Œuvres,* t. I, p. 91. Cf. *Réponse aux sixièmes objections, Œuvres,* t. I, p. 343.

2° En somme, l'âme est immortelle, parce qu'elle est simple, parce qu'elle diffère du corps humain, lequel est corruptible, parce qu'elle a été créée par Dieu et ne peut disparaître que par sa volonté, parce qu'elle est une substance. Le dogme chrétien n'a rien à reprendre à cette théorie, puisque Descartes professe l'immortalité de l'âme et que le dogme n'a pas déterminé par quelles preuves la raison humaine pouvait ou devait assurer cette vérité. Mais la tradition théologique et philosophique dans l'Église a toujours procédé par d'autres voies.

En premier lieu, la philosophie démontre la spiritualité de l'âme et son immortalité par l'étude de ses opérations; c'est la transcendance de celles-ci par rapport à la matière qui prouve la transcendance des facultés et de la substance de l'âme. La simplicité en découle. En sorte que l'on va ainsi de la spiritualité à la simplicité. Voir Ame, t. I, col. 1028 sq.; Mgr Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine,* c. I, p. 16. En outre, on ne peut guère admettre la preuve de la simplicité de l'âme tirée de l'analyse de la sensation. Mgr Mercier, *La psychologie,* n. 220, 5e édit., Louvain, Paris, Bruxelles, p. 476. Descartes au contraire professe la simplicité de la sensation qui est, selon lui, une opération exclusive de l'âme, et de la simplicité de l'âme déduit la spiritualité et l'immortalité.

En second lieu, on ne voit guère comment on peut dire que l'âme est immortelle, parce qu'elle est *autre* que le corps humain, d'autant que plus loin, Descartes enseigne que le corps de l'homme a une structure à part; on peut donc être autre que le corps humain et n'être pas pour cela incorporel et spirituel, on le voit du reste à la dernière preuve où Descartes affirme que le corps en général, étant substance, ne périt pas; où nous constatons que l'immortalité conférée par Descartes à l'âme ne serait pas différente de celle des corps en général; celle-là et ceux-ci sont des substances, et les substances reposant sur le concours de Dieu, ne périssent pas plus que celui-ci. *Premiers principes,* Ire partie, *Œuvres,* t. II, p. 54. C'en est fait de l'immortalité de l'âme, si elle ne repose que sur les exigences de la notion de substance.

Ce qui confirme cette crainte, c'est l'aveu fait par Descartes lui-même que la substance n'étant incorruptible qu'à cause du concours divin, Dieu est toujours libre de retirer ce concours. « Quant à ce que vous ajoutez que de la distinction de l'âme d'avec le corps il ne s'ensuit pas qu'elle soit immortelle, parce que nonobstant cela on peut dire que Dieu l'a fait d'une telle nature que sa durée finit avec celle de la vie du corps, je confesse que je n'ai rien à y répondre, car je n'ai pas tant de présomption que d'entreprendre de déter-

miner par la force du raisonnement humain une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu. » *Réponse aux sixièmes objections, Œuvres,* t. I, p. 343. Il y a ici une confusion. Évidemment Dieu peut toujours retirer son concours, non seulement à l'âme, mais à tout être à chaque instant de sa vie. La question est autre. Il s'agit de savoir si, le concours de Dieu étant supposé acquis, l'âme a telle nature qu'elle puisse vivre et agir en dehors du corps et une fois séparée de lui. Si oui, elle est immortelle, n'ayant en elle aucun principe de dissolution, mais au contraire, un principe permanent de vie. Prétendre que l'âme ne saurait être dite immortelle, parce que Dieu peut lui retirer son concours, équivaut à refuser le nom de « viable » à un être vivant bien constitué, parce que Dieu peut l'anéantir à chaque instant.

Enfin, la preuve de l'immortalité par la création de l'âme ne porte pas : de ce que Dieu ait créé une chose, il ne s'ensuit pas qu'elle soit incorruptible. Il pourrait créer un corps humain, lequel serait nonobstant mortel. La preuve ne vaudrait que si l'on disait : l'âme ne peut être le produit de forces créées, elle *doit* être nécessairement créée par Dieu, donc elle est immortelle.

Descartes a donc eu raison d'admettre l'immortalité de l'âme; mais il faut regretter la faiblesse des raisons sur lesquelles il appuie cette vérité.

VI. La doctrine eucharistique. — 1° Nous touchons ici au point de l'enseignement dogmatique le plus menacé par la philosophie cartésienne. Il est évident à première vue que si l'essence du corps réside dans son étendue, si, d'une façon plus générale, la substance est inséparable de ses accidents, la formule traditionnelle du mystère eucharistique devient difficilement acceptable. L'étendue du pain reste après la consécration certainement. Comment confesser avec cela que le pain a été transsubstantié, c'est-à-dire converti en la substance du corps de Notre-Seigneur? Comment admettre l'absence d'un pain dont l'étendue est conservée, et la présence d'un corps humain dont l'étendue est absente? Problème extrêmement difficile à résoudre et en face duquel Descartes a surtout gardé l'attitude prudente du silence. Il n'a publié à ce sujet qu'une réponse au P. Mersenne relative à des objections faites par Arnauld, et quelques pages de méditations métaphysiques provoquées par des difficultés soulevées par quelques philosophes et théologiens. Ajoutez à cela deux lettres secrètes au P. Mesland (on en trouvera le texte dans Fr. Bouillier, *Histoire de la phil. cartés.*, c. XXI, t. I, p. 438 sq.). Sur le même sujet, M. l'abbé Lemaire a découvert à Chartres et publié une courte lettre de Descartes à Clerselier et un extrait d'une autre lettre, écrite à une personne dont Clerselier déclare ignorer le nom. Paul Lemaire, *Dom Robert Desgabets,* Ire partie, c. IV, Paris, 1902, p. 100 sq. Dans ces documents on voit que Descartes craignait de se prononcer, « parce que n'étant point théologien de profession, j'avais peur que les choses que j'en pourrais écrire, fussent bien moins reçues de moi que d'un autre. » Aussi, dit-il au P. Mesland : « Je me hasarderai ici de vous dire *en confidence* une façon qui me semble assez commode et très utile pour éviter la calomnie des hérétiques qui nous objectent que nous croyons en cela une chose qui est entièrement incompréhensible et qui implique contradiction; mais c'est, s'il vous plaît, à condition que, si vous la communiquez à d'autres, ce sera sans m'en attribuer l'invention, et même que vous ne la communiquerez à personne, si vous jugez qu'elle ne soit pas entièrement conforme à ce qui a été déterminé par l'Église. » Fr. Bouillier, p. 440. Et dans l'extrait de lettre à un inconnu, sur la difficulté : « Comment le corps de Jésus-Christ peut être sous les mêmes dimensions où était le pain, » il s'exprime ainsi : « Je n'ai plus besoin de chercher aucune explication, et bien que j'en puisse trouver quelqu'une, *je ne la voudrais pas divulguer,* parce qu'en ces matières-là les plus communes opinions sont les meilleures. » Lemaire, *Dom Robert Desgabets,* p. 102.

2° Ses solutions sont très obscures et non moins embarrassées. Dans la première lettre au P. Mesland, la plus importante, il considère d'abord trois superficies : celle du pain qui demeure *eadem numero* à moins que le pain ne change; celle qui touche le pain, laquelle aussi demeure *eadem numero* à moins que l'air ne change; et « la superficie moyenne entre l'air et le pain qui ne change ni avec l'un ni avec l'autre, mais seulement avec la figure des dimensions qui sépare l'un de l'autre. » C'est obscur : c'est sans doute ce principe qui inspire la lettre non moins obscure à Clerselier. « Pour la difficulté que vous proposez touchant le saint-sacrement, je n'ai autre chose à y répondre que si Dieu met une substance purement corporelle en la place d'une autre aussi corporelle, comme une pièce d'or à la place d'un morceau de pain, ou un morceau de pain à la place d'un autre, il change seulement l'unité numérique de leur matière, en faisant que la même matière *numero,* qui était or, reçoive les accidents du pain, ou bien que la même matière *numero,* qui était le pain A, reçoive les accidents du pain B, c'est-à-dire *qu'elle soit mise sous les mêmes dimensions,* et que la matière du pain B y soit ôtée; mais il y a quelque chose de plus au saint-sacrement, car, outre la matière du corps de Jésus-Christ, qui est mise sous les dimensions où était le pain, l'âme de Jésus-Christ, qui informe cette matière, y est aussi. »

Descartes considère en outre dans la première lettre au P. Mesland, que, grâce à la circulation du sang et à la nutrition, il n'y a « aucune particule de notre corps qui demeure le même *numero* un seul moment; encore que notre corps, en tant que corps humain, soit toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme; et même en ce sens il est indivisible, car si l'on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée, soit moins homme qu'un autre. »

Il considère encore que « lorsque nous mangeons du pain et buvons du vin, les petites parties de ce pain et ce vin se dissolvant dans notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu'elles s'y mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement et deviennent parties de notre corps, bien que si nous avions la vue assez subtile pour les distinguer d'avec les autres parties du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mêmes *numero* qui composaient auparavant le pain et le vin; en sorte que si nous n'avions point de garde à l'union qu'elles ont avec l'âme, nous le pourrions nommer pain et vin comme devant. Or, cette transsubstantiation se fait sans miracle. » On sent ici une préoccupation, qui grandira dans l'école cartésienne, c'est de réduire au *minimum* la part du miracle dans la transsubstantiation eucharistique.

Toutes ces considérations étant présupposées, Descartes aborde son interprétation du mystère. A l'exemple de la transsubstantiation précédente « je ne vois point de difficulté à penser que *tout* le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au saint-sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules du pain et du vin auraient dû se mêler avec le sang de Jésus-Christ, et s'y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme les informât naturellement, elle les informe sans cela par la force des paroles de la consécration; et au lieu que cette âme de Jésus-Christ ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du pain et du vin nécessaires à

la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les sépare. De cette façon il est aisé à entendre comment le corps de Jésus-Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie quand elle n'est point divisée; et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de ses parties quand elle l'est; parce que toute la matière tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier. » Il faut avouer que quoiqu'il dise que c'est « aisé à comprendre », toute cette théologie eucharistique de Descartes est fort malaisée à entendre.

3° Le meilleur moyen de l'entendre, c'est d'en demander l'interprétation à l'un de ses plus fidèles disciples, dom Robert Desgabets, dont le langage théologique est plus précis et fort intéressant sur le point qui nous occupe. Selon lui, les difficultés de la philosophie cartésienne en face de la croyance eucharistique se ramènent à deux principales, dont l'une regarde l'existence d'un corps en plusieurs lieux, et l'autre l'existence d'un grand corps en un petit espace. Voici l'explication de Desgabets : « Sans nul doute, dit-il, l'état ordinaire d'un corps humain exige la continuité locale de sa matière pour exercer les fonctions communes de la vie, qui dépend du rapport que les organes ont les uns aux autres, ce qui fait qu'un chacun n'est qu'une partie, et non pas un corps entier, mais nous apprenons de Boèce que les substances immatérielles ne sont pas proprement dans le lieu, c'est-à-dire qu'elles n'y sont que par leur action ou passion... de sorte... qu'une âme pourrait être unie à des portions de matière fort éloignées l'une de l'autre, s'il n'y avait aucune fonction à faire qui requît de la continuité entre ces portions de la matière fort éloignées l'une de l'autre; c'est pourquoi la forme donnant l'être à la chose, l'âme peut avoir son corps par miracle en plusieurs lieux séparés, et, en cet état, elle n'aurait qu'un seul corps, si ces parties de matière n'avaient aucun rapport entre elles de tout et de parties. » Desgabets examine ensuite comment il peut se faire qu'un grand corps puisse tenir en un petit espace : « S'il est vrai que Notre-Seigneur a toujours été le même homme, possédé le même corps pendant sa vie, ne faut-il pas reconnaître qu'on peut dire de ce même corps indivisible qu'il est formé du plus pur sang de la sainte Vierge, qu'il ne respire pas et qu'il respire..., qu'il est petit et qu'il est grand, qu'il n'est jamais dans le même état et qu'il demeure le même. Si tout cela se dit proprement d'un même corps d'homme *numero* à raison de ce qui lui convient en divers temps... quelle merveille que ce même corps, se trouvant tout entier et indivisiblement en divers lieux, ait des organes et du sang, et n'en ait pas, soit grand et petit, visible et invisible, se divise et ne se divise pas, etc. » Mais tout cela laisse subsister la substance du pain et lui unit l'âme de Jésus-Christ. Comment dès lors échapper à l'impanation des luthériens et aux condamnations du concile de Trente? Voici la réponse du cartésianisme sous la plume de Desgabets : « Ceux qui sont accoutumés aux principes de M. Descartes savent qu'il pourrait arriver qu'un corps d'homme parfaitement organisé, et faisant toutes les fonctions animales, n'aurait pourtant pas d'âme raisonnable, mais serait animal pur et simple, c'est-à-dire bête comme les autres. Or, je demande si, lorsque l'âme viendra à être unie à cette machine, ou à ce corps organisé, il n'est pas vrai que voilà un homme tout fait, et la bête absolument changée, en sorte que ce n'est plus une bête ou un simple animal, que ce n'est plus ni lion, ni cheval, si l'âme vient à être unie par miracle à ces animaux. Voilà donc toute la difficulté levée touchant le pain consacré qui demeure et qui ne demeure pas; qu'on peut considérer comme du pain, si on détourne son attention de l'âme qui l'informe, et qui n'est plus pain, si on le considère comme informé d'une âme qui le change au corps d'un homme. » Lemaire, *op. cit.*, p. 112-113, note.

4° Il est certain que ces théories se répandirent vite et finirent par constituer une théologie nouvelle entièrement opposée à la théologie scolastique. Le P. Bertet, jésuite, écrivait à Clerselier que la « jeunesse » de sa Compagnie commençait, grâce à lui, à s'attacher à la philosophie cartésienne. Lemaire, *op. cit.*, p. 106. Il se vantait, car c'est l'honneur de la Société de Jésus d'avoir fourni surtout des défenseurs de la philosophie traditionnelle contre les nouveautés cartésiennes. Néanmoins bon nombre d'esprits allaient à la suite de Descartes et nous recueillons ce détail suggestif dans un *Mémoire de dom Mège* contre un écrit du P. Gal (Le Gallois), au sujet de l'eucharistie : « Je ne vous dirai point, écrit dom Mège aux Pères du chapitre général, le 25 mai 1672, que lorsqu'il (dom Le Gallois) enseignait cette détestable doctrine (cartésienne) dans l'abbaye de Saint-Vandrille, quelques-uns de nos Pères qui en entendaient tous les jours parler aux maîtres et aux écoliers en étaient affligés, et un d'eux, qui est supérieur et excellent religieux, m'a dit que cela lui ôtait la dévotion envers ce saint mystère. Et ce qui vous inspirera des sentiments d'horreur et une juste indignation, j'ai su par un de nos Pères que le jour du très saint-sacrement, lorsqu'on chantait à matines les leçons du second nocturne, dans lesquelles saint Thomas explique ce divin mystère, ces leçons furent sifflées par quelques écoliers. » Lemaire, *Dom Robert Desgabets*, p. 389.

5° On lira dans les deux ouvrages de Francisque Bouillier et de Paul Lemaire le récit des controverses auxquelles donna lieu l'essai d'explication cartésienne du mystère de l'eucharistie. Quoi qu'il en soit de ces controverses, il paraît certain que la philosophie de Descartes est en opposition directe avec l'intelligence catholique du dogme de l'eucharistie. Le concile de Trente, sess. XIII, c. VI, Denzinger, n. 877, définit comme la foi perpétuelle de l'Église que par la consécration du pain et du vin est opérée la conversion de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ, et de toute la substance du vin en la substance du sang du Seigneur, conversion convenablement et proprement appelée transsubstantiation par l'Église catholique. *Persuasum semper in Ecclesia Dei fuit idque nunc denuo sancta hæc synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus, quæ conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appellata.* Si, comme l'affirme Descartes, les particules qui constituaient auparavant le pain et le vin restent les mêmes après la consécration, on comprend difficilement qu'il y ait conversion et transsubstantiation. Elles gardent leur nature, mais, nous dit-on, elles sont informées par l'âme du Christ. Il faut comprendre que cette information par l'âme du Christ n'en est pas une, puisque c'est un simple rapport qui fait que les particules, appelées pain auparavant, sont maintenant appelées corps du Christ, que cette âme ne les vivifie pas, qu'elles n'ont rien de l'organisation du corps, qu'elles ne sont pas converties au propre corps de Notre-Seigneur né de la bienheureuse Vierge Marie comme le chante la liturgie *Ave verum corpus natum de Maria Virgine*, que ce corps conçu du Saint-Esprit et né de Marie n'est pas sous l'hostie. Tout ce que peut dire Descartes, c'est que les particules constitutives du pain et du vin, tout en gardant leur nature et, comme le dit dom Mège, leur « mêmeté numérique », deviennent par l'opération mystérieuse de la consécration *un*

corps appartenant à l'âme et par elle à Notre-Seigneur, mais sa théorie lui interdit d'affirmer qu'elle devienne *le* propre corps de Notre-Seigneur, celui qui a souffert pour nous. On ne voit donc pas comment le cartésianisme échappe autrement que par des formules vides à l'anathème prononcé par le concile de Trente : *Si quis dixerit in sacrosancto eucharistiæ sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini Nostri Jesu Christi, anathema sit.* Denzinger, n. 884. — Descartes et ses disciples diront vainement que les particules du pain tout en restant les mêmes cessent d'être du pain, parce qu'elles sont informées par l'âme du Christ : cette allégation est contredite par la doctrine cartésienne qui fait consister l'essence du corps dans l'étendue, ici on a l'étendue du pain, ses dimensions propres, on en a donc formellement aussi la nature; cette allégation est en outre contredite par la doctrine catholique qui fait de l'information substantielle autre chose qu'une sorte d'harmonie préétablie ou d'occasionnalisme qui rapporte une parcelle corporelle quelconque à une âme humaine et du coup affirme que cette parcelle corporelle, tout en gardant sa nature de pain ou de vin, devient un corps d'homme. Ce que nous avons entendu que toute matière quelle qu'elle soit, qu'elle soit un corps d'animal, ou de plante, ou de minéral, peut garder sa constitution propre et ses qualités antérieures et devenir simultanément un corps d'homme pourvu qu'elle soit « informée » (à la façon cartésienne) par une âme humaine, ne peut se concilier avec la doctrine dogmatique rappelée par Pie IX, dans son bref du 30 avril 1860 à l'évêque de Breslau sur les erreurs de Baltzer : *Considerantes hanc sententiam quæ unum in homine ponit vitæ principium animam scilicet rationalem* A QUA CORPUS QUOQUE ET MOTUM ET VITAM OMNEM ET SENSUM ACCIPIAT, *in Dei Ecclesia communissimam, atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime,* CUM ECCLESIÆ DOGMATE ITA VIDERI CONJUNCTAM, *ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde* SINE ERRORE IN FIDE *possit negari.*

C'est donc une doctrine catholique, presque de foi, que l'âme est le principe de la vie corporelle et que le corps reçoit d'elle le mouvement, toute sa vie et ses sens. Or, si nous en croyons Descartes, « si nous pouvions séparer d'un corps humain l'âme qui s'y trouve unie, nous verrions ce corps continuer à vivre comme par le passé, ou du moins accomplir très régulièrement toutes les fonctions qui, en lui, ne dépendent que de lui-même et suffisent à le conserver sain et prospère. Ce n'est pas parce que l'âme quitte le corps que le corps périt, mais c'est parce que le corps périt que l'âme l'abandonne. » Landormy, *Descartes,* c. VI, Paris, s. d., p. 121, 122.

Ces quelques réflexions montrent toute l'opposition de la philosophie cartésienne au dogme eucharistique, indépendamment des remarques qu'il serait possible d'ajouter, au point de vue purement philosophique, sur la subtilité et l'inanité de la distinction rapportée plus haut des « trois superficies », celle de l'air, celle du pain et la moyenne. — Une dernière observation suffira pour indiquer l'impossibilité de confesser la transsubstantiation et la présence réelle, si l'on ne professe pas la distinction entre la substance et les accidents absolus et la possibilité par un miracle de maintenir ceux-ci dans l'être en l'absence de celle-là. Cette distinction et cette possibilité ne peuvent s'accorder avec la physique ou la métaphysique cartésienne et montrent ainsi une nouvelle opposition de cette doctrine avec la foi.

6° A toutes ces critiques ajoutons les suivantes que dom Mège relevait contre dom Le Gallois et qui portent contre tout vrai tenant de la philosophie cartésienne : « 1. Après la consécration, la même matière *numero* qui était dans le pain et dans le vin demeure dans le saint-sacrement : *non desinit, non cessat.* Et elle devient le corps et le sang de Jésus-Christ (nous avons observé qu'elle ne devient pas *le* corps, mais *un* corps de Jésus-Christ, ce qui aggrave encore l'erreur) par une nouvelle union de l'âme, de la divinité et de la personne du Fils de Dieu à cette matière, de la même façon que la matière des aliments que nous mangeons devient notre corps par l'union et l'information de notre âme. — 2. Le corps de Jésus-Christ est dans le saint-sacrement véritablement et très proprement divisible et il se divise en effet réellement et substantiellement... — 3. Que le corps de Jésus-Christ est plus grand dans une plus grande partie de l'hostie et plus petit dans une plus petite. C'est une suite incontestable de sa doctrine. — 4. Que le corps de Jésus-Christ reçu dans l'estomac des fidèles y est digéré et corrompu, et lorsque la matière qui le composait dans le sacrement cesse d'avoir les accidents ou dispositions de pain et de vin, elle passe elle-même en la propre substance de leurs corps, en sorte que la même matière qui était le corps de Jésus-Christ devient le corps de ceux qui l'ont reçu. » Lemaire, p. 390. Tous ces points sont manifestement opposés à l'intelligence catholique de la foi.

7° On conçoit dès lors que Bossuet, bien que sympathique à Descartes, écrivant à M. Postel, pour lui demander copie de la première lettre écrite, ait trouvé « de grands inconvénients à la publier. » *Œuvres,* Paris, 1881, t. IX, p. 133. On conçoit surtout le jugement suivant porté par lui dans une lettre du 21 mai 1687 à un disciple du P. Malebranche : « Pour ne vous rien dissimuler, je vois non seulement en ce point de la nature et de la grâce, mais encore en beaucoup d'autres articles très importants de la religion, un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de la philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes que nos pères ont tenus, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer, pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité, et l'immortalité de l'âme. » Bossuet est, nous l'avons vu, trop confiant surtout sur la valeur des preuves cartésiennes de l'existence de Dieu. Du reste, il suffit de lire la suite de sa lettre pour y trouver une excellente critique du premier principe de la philosophie de Descartes : « De ces mêmes principes mal entendus, un autre inconvénient terrible gagne sensiblement les esprits : car sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, ce qui, *réduit à certaines bornes,* est véritable, chacun se donne la liberté de dire : J'entends ceci, et je n'entends pas cela; et sur ce seul fondement, on approuve et on rejette tout ce qu'on veut, sans songer qu'outre nos idées claires et distinctes, il y en a de confuses et de générales qui ne laissent pas d'enfermer des vérités si essentielles, qu'on renverserait tout en les niant. » *Ibid.,* p. 59.

VII. LA MORALE DE DESCARTES. — On ne peut dire que peu de choses bien assurées sur la morale de Descartes pour la raison que sa pensée parcourt deux étapes sur ce point, l'une où elle n'établit que du provisoire, l'autre où elle semble ne pas vouloir se préciser.

1° Descartes ayant établi son âme dans le doute, mais pressé cependant par la nécessité d'agir que chaque instant fait naître, rédigea primitivement le code d'une *morale provisoire. Discours sur la méthode,* III^e^ partie. Ce code contient une règle pour l'intelligence, une pour la volonté, une pour la sensibilité. L'intelligence, ne pouvant avoir la certitude, irait au

plus sûr et sa règle serait « d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance » et mettant « entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté. » En effet, le provisoire pouvant toujours être abandonné, ce serait imprudent de s'y fixer par des promesses ou des vœux. — La règle de la volonté, dont le rôle est de suppléer par ses décisions aux incertitudes de la raison, « était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé que si elles eussent été très assurées. » Cette règle eut pour résultat de le « délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences » des esprits faibles et chancelants. — La règle de la sensibilité ou de l'action était celle du sacrifice. « La nature même de l'action restreint notre bonheur : agir, c'est toujours choisir entre une infinité de partis possibles, en réaliser un et renoncer aux autres : l'action est essentiellement un sacrifice. » Landormy, *op. cit.*, c. II, p. 30. Sa règle est donc « de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs que l'ordre du monde. » — Il y a dans cette morale, d'utiles préceptes, mais son défaut fondamental est de reposer sur le doute universel, de regarder tous les commandements de la morale naturelle comme provisoirement inexistants et universellement douteux. Or, si les conclusions plus ou moins éloignées de la loi naturelle peuvent être ignorées de certaines consciences, il y a des obligations primordiales qui sont manifestes pour toute âme et desquelles il n'est jamais permis de douter, même provisoirement.

2° A cette morale provisoire, Descartes devait en substituer une définitive, celle-ci semble être l'objectif constant de ses recherches et le fruit attendu de sa méthode. « Quelle est, selon les *Regulæ,* la manière sérieuse de chercher la vérité? C'est de songer uniquement à accroître la lumière naturelle de la raison, non pour résoudre telle ou telle difficulté d'école, mais pour rendre l'entendement capable, en chacune des rencontres de la vie, de prescrire à la volonté ce qu'elle doit choisir. Si Descartes a un très vif désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux, c'est, nous dit-il dans le *Discours de la méthode,* Ire partie, qu'il sait que c'est le moyen de voir clair en ses actions et de marcher avec assurance en cette vie. Et dans la préface des *Principes,* il définit la philosophie, l'étude de la sagesse, laquelle consiste, dit-il, en une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. » Boutroux, *Du rapport de la morale à la science dans la philosophie de Descartes,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* juillet 1896.

De fait, selon l'homme du monde qui semble l'avoir connu le plus intimement, Clerselier, la morale faisait l'objet de ses considérations les plus ordinaires. Baillet, *La vie de M. Descartes,* Paris, 1691, t. I, p. 115. Mais il n'aimait pas à écrire sur ce sujet et s'il en a donné une esquisse dans le *Discours sur la méthode,* ce fut malgré lui et par prudence, « à cause des pédagogues et autres gens de même espèce qui sans cela l'auraient accusé d'être sans religion et sans foi, et de vouloir renverser l'une et l'autre par sa méthode. » Manuscrit de Gœttingue, publié par M. Ch. Adam, dans la *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur.* Cf. Boutroux, *loc. cit.* Enfin la morale qu'il esquisse ne paraît guère jaillir du sein de sa philosophie, ni en être le fruit logique et naturel.

3° On peut lui faire trois griefs. Elle exagère le rôle de la liberté divine dans la constitution de l'objet de la morale et des lois de la conscience; elle attribue à la raison une place excessive; elle mène au déterminisme. Le premier grief résulte de ce que nous avons dit plus haut de la dépendance des essences, du vrai et du bien par rapport à la liberté de Dieu. C'est parce que Dieu l'a voulu librement que deux et deux font quatre et que l'adultère est coupable; s'il en eût décidé autrement, deux et deux feraient cinq, et l'adultère ferait les saints. Nous avons dit la gravité de cette erreur qui, en morale, peut conduire aux pires excès, puisqu'on pourra prétendre que la révélation par laquelle Dieu nous a fait connaître ses libres décisions n'est ni claire et évidente, ni définitive.

L'autre grief n'est pas moins grave. La morale de Descartes peut, dans sa partie spirituelle, se ramener à la culture de l'esprit. L'âme étant identifiée avec la pensée et la morale étant la recherche de la perfection, celle-ci consistera dans la pensée parfaite. En toutes choses, écrit-il au début de ses *Règles,* c'est la bonté de l'esprit « qu'il nous faut chercher; le reste ne mérite d'être estimé que dans la mesure où il y contribue. » Et dans le *Discours sur la méthode,* nous lisons : « Il suffit de bien juger pour bien faire. » C'est la réduction de l'homme à l'esprit, de la vertu à la droiture du jugement, de la vertu morale à la vigueur de la pensée : connaître, c'est pouvoir; bien conduire son esprit, c'est bien agir. C'est sans témérité qu'on a pu rattacher à ces aperçus la doctrine moderne dont quelques-uns seulement commencent à revenir : la science rend l'homme meilleur; l'instruction suffit à tous ses besoins; le savoir a une vertu éducative. Lucien Roure, *Doctrines et problèmes,* Ire partie, c. I, *Descartes,* Paris, 1900, p. 16. Nous ne saurions instituer ici une réfutation complète de ce rationalisme naissant qui a fait tant de mal aux moralités modernes. Voir Morale, Fin. Nous dirons seulement que confondre science et morale, c'est supprimer simplement celle-ci, que la morale est la recherche du bien et du parfait et non la poursuite du vrai; que la sainteté consiste à vouloir et à réaliser la perfection et non à savoir; que la vertu est un effort vers le mieux et non un simple reflet, une représentation du vrai. Il y a dans la morale de Descartes une confusion absolue de deux ordres qui doivent rester distincts. — Sans doute la raison doit *régler* les actions morales, elle les dirige, mais elle n'en est pas la *fin.* La fin de la vie morale est triple et une en même temps; elle nous mène à la glorification de Dieu, à notre perfection et à notre bonheur : trois choses, disons-nous, qui n'en sont qu'une et sauvent ainsi l'unité et l'harmonie de la loi morale; car Dieu est glorifié surtout en son image qui est notre nature, cette image le fait connaître, le loue, dans la mesure où elle est parfaite, en sorte que notre perfection est le fait même qui constitue la gloire de Dieu; la paisible possession de la perfection est source de bonheur : être parfait, c'est donc assurer du même coup la gloire de Dieu et le bonheur de l'homme. Cette doctrine morale prend tout l'homme dans l'harmonie de toutes ses facultés et ne le réduit pas, comme Descartes, à n'être qu'une simple pensée. Où la divergence s'accentue entre les deux morales, c'est dans l'*autorité* qui oblige la conscience. Pour Descartes, la source de l'obligation morale est dans la raison : nous sommes essentiellement pensée, notre nature parfaite consistant dans la perfection de la raison, celle-ci devient l'idéal à poursuivre, le principe d'autorité qui nous lie. Si Dieu intervient, c'est plus pour garantir la *véracité* de la raison que pour promulguer par elle des commandements moraux. L'autonomie de la raison découle en droite ligne du cartésianisme. M. Liard, directeur de l'enseignement supérieur, dans la séance tenue le 31 mars 1896, à la Sorbonne, en l'honneur du troisième centenaire de la naissance de Descartes, a pu dire avec raison que

Descartes a fondé d'une manière définitive « la liberté de l'esprit et la prépondérance de la raison. » L. Roure, *loc. cit.*, p. 16. Dans la doctrine catholique, au contraire, si l'on consulte la raison, ce n'est pas pour lui demander ses préceptes, mais ceux de Dieu, elle n'est pas l'autorité qui commande, mais la conscience qui promulgue, elle n'est pas source, mais seulement instrument d'obligation; elle n'oblige pas, mais indique les obligations imposées par Dieu. Suivant une expression moderne, l'hétéronomie inspire la morale chrétienne, même dans la sphère des simples préceptes naturels. L'homme juste, en suivant sa raison, obéit à la volonté de Dieu.

4° La morale cartésienne ne mène pas qu'au rationalisme. Le *déterminisme* est un autre écueil où elle précipite la liberté et fait sombrer la vertu. Pour Descartes, la science royale, c'est la mathématique; il est convaincu que tout dans la nature se fait mathématiquement et il s'efforce de le démontrer. « De là, tout d'abord, ses spéculations métaphysiques. Il prouve par les perfections de Dieu et le caractère clair et distinct de l'idée d'étendue, que nous sommes en droit de tenir les qualités mathématiques pour l'essence des choses matérielles. Il cultivera donc la mathématique et son œuvre tout entière sera dominée par cette science; mais c'est que dans la considération des choses à ce point de vue gît le moyen véritable de se les approprier. » Baillet, *op. cit.*, t. II, p. 227. Et cette fin pratique, toujours présente à ses yeux, détermine la marche générale de ses études. Il ne s'attarde pas aux développements de la science qui n'auraient qu'un intérêt spéculatif. Il demande simplement aux mathématiques les quelques principes généraux qui lui permettront de fonder sur elles la mécanique et la physique. Ces sciences à leur tour n'ont besoin d'être développées que dans la mesure et dans le sens nécessaires pour rendre possible la science de la vie. Il s'agit d'arriver à prouver que la vie elle-même n'est qu'un mécanisme et par conséquent tombe sous nos prises. » Boutroux, *loc. cit.*, p. 505.

Le mécanisme, telle est donc la *base* de la science de la vie, la base de la morale. Celle-ci dans son *essence* sera encore une sorte de mécanique. Selon Descartes, la science de la vie consiste à connaître la nature, celle de la terre, des corps inanimés, des plantes ou des animaux, afin d'arriver par cette connaissance à agir sur les êtres et à les dominer; puis elle consiste à connaître l'homme, son état physique, afin d'en savoir tous les ressorts et de diriger par cette science le mécanisme du corps dans son influence sur l'âme ou dans l'influence de l'âme sur lui. La morale procède de la physique et de la médecine, lesquelles ne sont qu'une mécanique, et vient les couronner. Préface des *Principes*, *Œuvres*, t. II, p. 14. Il faut donc promouvoir le plus possible ces diverses connaissances. « Mais à quelle morale ce progrès va-t-il aboutir? Ne tend-il pas simplement à nous mettre en mesure de disposer de la nature humaine, grâce à la science de l'homme, comme nous disposons de la nature corporelle grâce à la science des corps? Une mécanique psychique, n'est-ce pas tout ce que Descartes a en vue? Et de fait, Descartes a jeté les fondements d'une telle morale dans son *Traité des passions*, où, en en découvrant le principe, il nous apprend à les dresser, à les conduire. Comme d'ailleurs cette étude même nous montre à quel point l'esprit dépend du tempérament et de la disposition des organes du corps, Descartes conclut que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles, c'est dans la médecine qu'on le doit chercher. » Boutroux, *loc. cit.*, p. 507.

Il est incontestable que tout cela respire le déterminisme le plus pur et le moins équivoque. On verra la discussion de cette erreur aux art. DÉTERMINISME, LIBERTÉ. Tout ce que nous avons dit des erreurs professées ou suggérées par la philosophie de Descartes suffit à montrer combien légitimement ses œuvres ont été condamnées par le Saint-Office et par l'Index, *donec corrigantur*, le 10 octobre et le 20 novembre 1663.

I. ŒUVRES DE DESCARTES. — *Œuvres*, 9 in-4°, Amsterdam, 1682; 7 in-4°, Francfort-sur-le-Mein, 1697; *Œuvres complètes*, 13 in-12, Paris, 1724; édit. Victor Cousin, 11 in-8°, Paris, 1824-1826; *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. Garnier, 4 vol., Paris, 1835; *Œuvres philosophiques*, édit. Aimé Martin, 1 vol., Paris, 1838; *Œuvres inédites*, publiées par Foucher de Careil, 2 in-8°, Paris, 1858-1860; *Œuvres choisies*, édit. Napoléon Chaix, 2 in-8°, Paris, 1864; *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et Paul Tannery sous les auspices du ministère de l'Instruction publique, 4 vol. parus, contenant la correspondance jusqu'en avril 1647, Paris, 1896-1901; manuscrit de Gœttingue (*Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1896); manuscrit de Hanovre (*Bulletin des sciences mathématiques*, 1896).

II. TRAVAUX. — 1° *Sur Descartes.* — Baillet, *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691; E. Thouverez, *La vie de Descartes d'après M. Baillet*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1899; E. Saisset, *Descartes, ses précurseurs et ses disciples*. Paris, 1865; Paul Janet, *Descartes*, dans la *Revue des deux mondes*, 1868; Liard, *Descartes*, Paris, 1882; A. Fouillée, *Descartes*, Paris, 1893; Fr. Bouillier, *Deux nouveaux historiens de Descartes*, dans la *Revue philosophique*, 1894; Landormy, *Descartes*, Paris, s. d.; Haldane, *Descartes, his life and times*, Londres, 1905; J. Millet, *Descartes, sa vie, ses travaux, ses découvertes avant 1637*, Paris, 1867; Id., *Descartes, son histoire depuis 1637, sa philosophie, son rôle dans le mouvement général de l'esprit humain*, Paris, 1870; Foucher de Careil, *Descartes et la princesse Palatine*, Paris, 1862; Id., *Descartes, la princesse Élisabeth et la reine Christine, d'après des lettres inédites*, Paris, 1879.

2° *Sur le cartésianisme.* — Bayle, *Recueil de pièces curieuses pouvant servir à l'histoire du cartésianisme;* Bordas-Demoulin, *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences, suivi de la théorie de la substance et de celle de l'infini et précédé d'un discours sur la réformation de la philosophie au XIX^e siècle*, par F. Huet, Paris, 1843; Fr. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854; Smith, *Studies in the cartesian philosophy*, Londres, 1902; H. G. Hotho, *De philosophia Cartesii*, diss., Berlin, 1826; Paul Lemaire, *Le cartésianisme chez les bénédictins. Dom Robert Desgabets*, Paris, 1902; Georges Monchamp, *Histoire du cartésianisme en Belgique*, Bruxelles, 1887; Lucien Roure, *Doctrines et problèmes, I. Descartes*, Paris, 1900; Victor Brochard, *Descartes stoïcien*, dans la *Revue philosophique*, 1880; Fr. Thomas, *Descartes et Gassendi*, Paris, 1889; F. Brunetière, *Jansénistes et cartésiens*, dans les *Études critiques*, 4^e série, Paris, 1894; Fr. Papillon, *De la rivalité de l'esprit leibnitzien et de l'esprit cartésien au XVIII^e siècle*, Orléans, 1873; Ad. Franck, *Moralistes et philosophes*, Paris, 1872; A. Fouillée, *Descartes et les doctrines contemporaines*, dans la *Revue philosophique*, 1894; le numéro de juillet 1896 de la *Revue de métaphysique et de morale*, spécialement consacré à Descartes, contient des études de MM. B. Gibson, J. Berthet, P. Nathorp, A. Hannequin, H. Schwarz, P. Tannery, D.-J. Horteweg, E. Boutroux, V. Brochard, G. Lanson, Blondel, F. Tocco, et Ch. Adam; Fonsegrive, *Prétendues contradictions de Descartes*, dans la *Revue philosophique*, 1883.

3° *Sur la doctrine de Descartes.* — P. Knoodt, *De Cartesii sententia : Cogito, ergo sum*, diss., Breslau, 1845; Jul. Baumann, *Doctrina cartesiana de vero et falso explicata atque examinata*, diss. inaug., Berlin, 1863; Liard, *La méthode de Descartes et la mathématique universelle*, dans la *Revue philosophique*, 1880; Adam, *De methodo apud Cartesium, Spinozam et Leibnitium*, Paris, 1885; Milhaud, *Utrum Cartesii methodus tantum valeat quantum ipse senserit*, Montpellier, Paris, 1894; Paul Viallet, *Je pense, donc je suis. Introduction à la méthode cartésienne*, Paris, 1897; E. Duboux, *La physique de Descartes*, Lausanne, 1881; P. Valois, *Les sentiments de Descartes opposés à ceux de l'Église et conformes à ceux de Calvin; La philosophie de Descartes opposée à la foi catholique*, Paris, 1682; *Quædam recentiorum philosophorum præsertim Cartesii propositiones damnatæ et prohibitæ*, Paris, 1705; Émery, *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*, Paris, 1811; Chr. A. Thilo, *Die Religionsphilosophie des Descartes*, dans *Zeitschrift für ex. Philosophie*, 1862; Ch. Waddington, *Descartes et le spiritualisme*, Paris, 1863; Renouvier, *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*,

Paris, 1901; J. N. Huber, *Die Cartesian Beweise vom Dasein Gottes,* Augsbourg, 1854; P. J. Elvenich, *Die Beweise für das Dasein Gottes nach Cartesius,* Breslau, 1868; F. Pillon, *La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini,* dans l'*Année philosophique,* 1891; E. Boutroux, *De veritatibus æternis apud Cartesium,* Paris, 1875; E. Melzer, *Augustini atque Cartesii placita de mentis humanæ sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, quæritur,* diss. inaug., Bonn, 1860; Ant. Koch, *Die Psychologie Descartes, systematisch und historisch-kritisch bearbeitet,* Munich, 1881; P. Nathorp, *Descartes Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus,* Marbourg, 1882; Mgr Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine,* Louvain, 1897; J. Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne,* Paris, 1907. On trouvera dans la bibliographie de l'article ANSELME (*Argument de saint*), l'indication d'autres ouvrages sur la preuve cartésienne de l'existence de Dieu, t. I, col. 1359.

Sur l'eucharistie, un manuscrit de Chartres, n. 366, contient plusieurs opuscules inédits : *Conjectures du P. Daniel, récollet, sur un moyen que M. Descartes dit avoir dans une de ses lettres, pour expliquer le mystère de l'eucharistie,* fol. 818; *Lettre du R. P. Le Bossu,* chanoine régulier de Saint-Augustin, lequel, ayant eu communication du présent manuscrit, en dit son sentiment, et expose, en même temps, une façon d'expliquer le mystère de l'eucharistie, selon la pensée de M. Descartes, mais d'une autre manière que celle contenue dans ses écrits, fol. 829; *Lettre du même* au P. de Bragelongne, sur le sujet de la lettre précédente, fol. 904; *Mémoire,* en forme de lettre, du R. P. Aubert, chanoine régulier, touchant la concomitance, fol. 917; *Lettre de M. Gravelle de Reverseaux,* sur la lettre du P. Le Bossu, fol. 925; *Lettre de dom Antoine Vinot,* bénédictin, où il n'approuve pas les relations de jésuites et de M. Clerselier, particulièrement avec le P. Bertet, et lui fait en même temps des difficultés sur la manière d'expliquer le saint-sacrement, suivant les pensées de M. Descartes, fol. 651; le P. Sommervogel, dans la *Bibliothèque de la Cie de Jésus,* t. I, col. 1374, signale un manuscrit inédit du P. Bertet : *Traité de la présence réelle, de la transsubstantiation, du sacrifice de la messe où toutes les disputes sur ce sujet sont recueillies avec une concorde des anciens Pères et des controversistes modernes;* Vernet, *Pièces fugitives sur l'eucharistie,* Genève, 1730; Duguet, *Dissertations théologiques et dogmatiques,* IIe diss., Paris, 1727; *Breve opusculum quo geometrice demonstratur possibilitas præsentiæ corporis Christi,* Paris, 1729; E. Levesque, *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'eucharistie,* Paris, 1900.

L. Carrau, *Exposé critique de la théorie des passions, dans Descartes, Malebranche et Spinosa,* thèse, Strasbourg, 1870; M. Heinze, *Die Sittenlehre des Descartes,* Leipzig, 1872; Séailles, *Quid de ethica Cartesius senserit,* Paris, 1883; P. Binet, *La morale de Descartes,* dans les *Annales de phil. chrét.,* 1898; V. de Swarte, *Descartes, directeur spirituel,* 1904; Kleutgen, *La philosophie scolastique,* trad. Sierp, Paris, 1868; Fr. Papillon, *Histoire de la philosophie moderne,* publiée par Ch. Levêque, Paris, 1876; Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie,* Munich, 1878, t. I; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* part. III, *Die Neuzeit,* § 13, Berlin, 1901, p. 82 sq.

A. CHOLLET.

DESCENTE DE JÉSUS AUX ENFERS. La formule : *Descendit ad inferos* constitue la première partie du 5e article du symbole, selon l'exposé du *Catéchisme du concile de Trente.* — I. État de la question. II. Démonstration théologique du fait et du dogme de la descente du Christ aux enfers. III. Explication doctrinale du fait de la descente aux enfers. IV. L'œuvre accomplie par le Christ dans sa descente aux enfers.

I. ÉTAT DE LA QUESTION. — Au début de cette étude, il suffit de savoir que l'article *descendit ad inferos* propose ce fait à la croyance des fidèles : le Christ, après sa mort et avant sa résurrection — *mortuus et sepultus, descendit ad inferos, tertia die resurrexit* — est descendu aux enfers. Cette assertion signifie tout d'abord que, le Christ étant mort et son corps mis au tombeau, son âme descendit aux enfers, c'est-à-dire au lieu où demeuraient les âmes des morts. Elle y resta aussi longtemps que son corps lui-même demeura dans le sépulcre. Mais cette croyance en enveloppe évidemment une autre. Puisque le symbole dit : *le Christ* est descendu aux enfers, c'est donc que la personne du Christ, je veux dire la divine personnalité du Verbe, se trouva, elle aussi, durant ce temps, dans les enfers, avec son âme séparée de son corps : *Hoc nobis credendum proponitur, Christo jam mortuo, ejus animam ad inferos descendisse, ibique tamdiu mansisse, quamdiu ejusdem corpus in sepulcro fuit. His autem verbis simul etiam confitemur eamdem Christi personam, eodem tempore,... apud inferos fuisse. Catechismus ad parochos,* part. I, c. VI, n. 1, Rome, 1902, p. 55.

Cette croyance fut commune et expresse, parmi les fidèles, dès les origines; nous le constaterons. Elle a cependant, à travers les âges, rencontré des opposants qui retenaient le mot ou la formule, mais en niaient le sens ou la chose. — Abélard d'abord, puis Durand de Saint-Pourçain, admettaient bien l'existence du lieu souterrain que sont les enfers. Quant à la descente du Christ, ils lui reconnaissaient quelque réalité, mais pas celle de l'interprétation traditionnelle. Dans leur pensée, l'âme du Christ ne s'est pas rendue aux enfers véritablement et réellement, avec sa substance individuelle. La descente aux enfers est une expression impropre, ou plutôt inadéquate, signifiant que l'âme du Christ a montré ou exercé son pouvoir dans les enfers, en faisant du bien aux âmes des justes. — Au XVIe siècle, avec son scepticisme accoutumé, Érasme commence l'ébranlement de cet article du symbole, dans son *Catéchisme,* c. IV. Il n'ose l'attaquer de front, ni le répudier trop expressément, à cause de l'autorité de l'Église. Néanmoins il laisse entendre qu'il ne le trouve pas très solidement établi, et il n'est pas éloigné d'y voir une interpolation introduite dans le symbole. — Bientôt les protestants, plus audacieux, rejetèrent l'existence même des lieux infernaux. Par suite, ils dénièrent à la formule le sens propre d'une réelle et vraie descente aux enfers. Selon Calvin, l'article du symbole est une métaphore qui désigne la tristesse intérieure qu'éprouva le Christ, la lutte qu'il soutint, au temps de sa passion et de sa mort et qui lui causèrent véritablement et réellement les douleurs mêmes de l'enfer. *Institut.,* l. II, c. XVI, n. 8 sq. Pour d'autres, comme Piscator, Arminius, la descente aux enfers signifie la mort du Christ; pour Bèze, elle exprime sa sépulture, et pour Marheineke, sa charité envers les pécheurs. De Wette, Hase y voient cette simple indication que l'œuvre du Christ est salutaire pour tous, sans exception.

Sur ce terrain comme sur les autres, les rationalistes ont fait écho aux protestants; avec eux, ils ont travaillé à effacer ce point de la doctrine. Puis les modernistes sont venus, et n'ont vu, dans ce dogme, comme dans tous les autres, qu'un produit très variable de l'évolution vitale du sentiment religieux. Il se peut qu'à certaine époque, la foi collective comme la foi individuelle des chrétiens aient tenu pour réelle et vraie la descente du Christ aux enfers; partant, le dogme a pu avoir, à certain moment, cette signification. Mais aujourd'hui, avec le progrès de la pensée religieuse, la formule ou le symbole dogmatique est demeuré exactement le même, mais il s'est vidé de sa signification théologique et traditionnelle pour prendre des sens tout différents, plus en rapport avec le développement de la science et avec la réforme moderne du concept de la personne du Christ. Car, c'est par un effet de perspective que nous croyons apercevoir l'identité dans la signification des formules, aux diverses époques. Par l'effet d'une sorte de mirage nous concluons que le sens, entendu par nous, dans les articles anciens de la foi, se trouvait pareil dans la pensée religieuse des premiers fidèles. C'est une erreur due à ce que nous n'avons pas encore essayé de faire la critique de nos

propres connaissances. « J'ai cité des exemples, affirme audacieusement M. Loisy, notamment les articles du symbole *concernant la descente du Christ aux enfers* et son ascension au ciel. » *Autour d'un petit livre,* Paris, 1903, p. 202. Voir aussi p. 46, 177; *L'Évangile et l'Église,* Paris, 1902, p. 163-166. Cf. H. Quilliet, *Une conséquence de l'évolution vitale appliquée au dogme,* dans la *Croix* de Paris, 8-9 décembre 1907. L'écrivain moderniste fait ici allusion à des études qu'il a publiées, sous le nom de Firmin, dans la *Revue du clergé français,* t. XXI, p. 253 sq. Cf. Ed. Le Roy, *Dogme et critique,* Paris, 1907, p. 248, 263.

Avec M. Sabatier, nombre de protestants contemporains ont abandonné le terrain des négations brutales, pour embrasser les théories évolutionistes. C'est en ce sens qu'ils expliquent aujourd'hui la descente aux enfers. Pour eux, l'affirmation du symbole abrite des conceptions très diverses de l'esprit religieux. Tantôt, c'est le salut même, offert et gagné dans la vie d'outre-tombe, comme l'avait conçu l'école d'Alexandrie. Tantôt, c'est la descente aux limbes d'où sont délivrés les fidèles de l'Ancien Testament. Puis, c'est un effort plus accentué pour établir la doctrine ecclésiastique du purgatoire. Plus tard, avec la Réforme, la descente aux enfers perd toute relation avec le salut des morts. Finalement, « la théologie critique, retrouvant le sens des conceptions primitives, a permis de découvrir, dans les textes du Nouveau Testament, la pensée même des apôtres : le salut offert à ceux qui n'avaient pas connu l'Évangile de leur vivant. Et ceci amène à ce que la théologie anglaise contemporaine appelle l'*espérance plus large.* » Jean Monnier, *La descente aux enfers : Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature,* Paris, 1905, Avant-propos, et p. 88-89. Cet élargissement des espérances chrétiennes présente une singulière ressemblance avec ce que les modernistes appellent la réforme nécessaire des concepts dogmatiques, et notamment de celui de la rédemption. Cf. prop. 64e du décret *Lamentabili,* Denzinger, *Enchiridion,* 10e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 2064. Ne faut-il pas définitivement rendre le salut à peu près universel, même en élargissant une voie que Notre-Seigneur a déclarée très étroite? Tel est le sentiment plus ou moins avoué de plusieurs modernistes contemporains.

II. Démonstration théologique du fait et du dogme de la descente du Christ aux enfers. — *I. Documents authentiques.* — 1° *Le symbole des apôtres.* — Il fournit tout à la fois un argument d'autorité, un argument historique et de tradition.

1. Le symbole des apôtres, dans la forme universellement reçue aujourd'hui, est une règle ou confession de foi imposée aux néophytes par l'Église, dans l'administration du sacrement de baptême. Il en est ainsi depuis le IXe siècle. Depuis des siècles aussi, l'Église a communément adopté ce symbole dans la liturgie et pour l'enseignement catéchétique. Cet usage officiel et séculaire prouve que l'Église considère le symbole comme la formule exacte de sa foi. Sans doute, il n'est pas, dans sa teneur présente, une définition conciliaire proprement dite, une déclaration solennelle émanée d'une assemblée œcuménique des évêques. Mais, en vertu de la discipline liturgique et par le fait de l'enseignement catéchétique, le symbole se présente comme l'expression authentique de la prédication universelle et quotidienne de l'Église. Il est donc un moyen voulu et approprié de son magistère catholique et formel; et chacune des vérités, chacun des articles qu'il relève expressément s'impose, sous peine d'hérésie, à la foi des chrétiens. Voir Apôtres (*Symbole des*), t. I, col. 1680. Dans ces conditions, la présence de la formule *descendit ad inferos* dans notre symbole actuel permet d'affirmer que la descente du Christ aux enfers constitue un article fondamental de la foi catholique.

2. Au point de vue de la tradition et de la théologie positive, il importe de rechercher l'origine de notre article et les traces de son insertion dans le symbole. Sans entrer dans la question générale de la formation et de l'histoire du symbole lui-même, voir Apôtres (*Symbole des*), t. I, col. 1660-1673 (sur son histoire); col. 1673-1679 (sur son origine); E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse,* Paris, 1906, p. 2-68, rappelons cependant quelques données nécessaires.

a) Le symbole des apôtres s'est élaboré pendant des siècles, et peu à peu, sous des formes variables. Tantôt, il manque de tel article, tantôt il manque de tel autre; d'autres fois, il porte une affirmation à la place d'une autre; il se modifie de toutes manières jusqu'à ce qu'il arrive enfin à la formule claire, concise, suffisamment complète que l'Église et la conscience chrétienne cherchaient comme d'instinct pour l'expression adéquate de la foi. La formule aujourd'hui reçue du symbole, qui contient l'article *descendit ad inferos,* est un développement d'un texte antérieur, le symbole romain. Celui-ci se forma de bonne heure, primitivement sans doute en langue grecque, sous les influences générales que nous venons d'indiquer et surtout en raison de la liturgie baptismale. Celle-ci comprenait, dans la préparation au baptême, la *traditio symboli,* c'est-à-dire la lecture et l'explication données aux catéchumènes des principaux articles de la foi. Elle contenait aussi, dans l'administration du sacrement, la *redditio symboli,* c'est-à-dire l'attestation de sa foi donnée par le néophyte, et habituellement sous forme de réponse à une ou plusieurs interrogations. Il est incontestable que, dans ses parties essentielles, le symbole romain est d'origine apostolique. Or, même dans sa forme définitive, il ne porte pas notre article.

b) Avant le IVe siècle, les textes symboliques ou les formulaires de la foi dans lesquels on a résumé les traditions apostoliques, ne contiennent pas l'article de la descente aux enfers. Il ne se rencontre, ni dans saint Irénée qui nous présente deux abrégés de la doctrine chrétienne, *Cont. hær.,* l. I, c. X, n. 1, *P. G.,* t. VII, col. 549; l. III, c. IV, n. 2, col. 855-856; ni dans les trois règles de foi rédigées par Tertullien, *De virginibus velandis,* c. I, *P. L.,* t. II, col. 889; *Adv. Praxeam,* c. II, *ibid.,* col. 156-157; *De præscriptionibus,* c. XIII, *ibid.,* col. 26; ni dans celle d'Origène, Περὶ ἀρχῶν, l. I, *Prologus,* n. 4-10, *P. G.,* t. XI, col. 117-121. Il n'y en a pas trace davantage dans les esquisses ou projets de symboles des *Constitutions apostoliques,* l. VI, c. XI-XIV, *P. G.,* t. I, col. 935-947; de Novatien, *De Trinitate,* c. I, VIII, XXX, *P. L.,* t. III, col. 886, 898, 946; de saint Cyprien, *Epist.,* LXXVI, *P. L.,* t. III, col. 1143; t. IV, col. 414; *Epist.,* LXX, t. IV, col. 408; ou de Victorin, *Schol. in Apoc.,* XI, 1, *P. L.,* t. V, col. 334. Même au IVe siècle, nous ne remarquons la descente aux enfers, ni dans le symbole du concile de Nicée (325), Denzinger, *Enchiridion,* n. 17; 10e édit., n. 54; ni dans celui du concile de Constantinople (381); Denzinger, n. 47; 10e édit., n. 86; ni dans celui de l'Église de Jérusalem, tel qu'il résulte des *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem. Denzinger, n. 13, 10e édit., n. 9. Voir la fin de la *Catéchèse* V, *P. G.,* t. XXXIII, col. 514 sq.; et les titres des *Catéchèses* XIII et XIV : Σταυρωθέντα καὶ ταφέντα : καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν. *Ibid.,* col. 771, 826.

c) La première mention authentique de la descente aux enfers dans le symbole catholique est de la fin du IVe siècle. Elle vient de Rufin, qui rapporte le symbole baptismal de son Église d'Aquilée. Nous y lisons : *Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus.* DESCENDIT AD INFERNA. *Tertia die resurrexit. Comment. in symbol.,* n. 14, Denzinger, *Enchiridion,* n. 3. Rufin prend soin de remarquer que cet article ne se rencontre pas dans le symbole romain : *Sciendum sane est quod in Ecclesiæ romanæ symbolo non habetur,*

additum : DESCENDIT AD INFERNA. Comment. in symbol., n. 18, *P. L.*, t. XXI, col. 356. Il ajoute que l'article manque pareillement dans les symboles de l'Orient : *Sed neque in Orientis Ecclesiis habetur hic sermo. Ibid.*

Toutefois, même avant Rufin, nous retrouvons la doctrine ou la formule symbolique de la descente aux enfers. Nous n'insisterons pas sur la déclaration de foi qu'Eusèbe prête à Thaddée, disciple du Seigneur, dans un prétendu sermon donné à Édesse : Κατέβη εἰς τὸν ἅδην, καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα. *H. É.*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. XX, col. 128. Mais notons que, vers le temps du concile de Nicée (325), la *Constitution ecclésiastique égyptienne* présente, sous forme de *redditio symboli* ou d'interrogations posées aux catéchumènes, une sorte de confession de foi qui attribue au Christ une véritable activité dans les enfers : « Croyez-vous à Notre-Seigneur Jésus-Christ... qui... est ressuscité au troisième jour, qui a délivré les captifs, qui est monté au ciel?... » F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbolum*, Leipzig, 1894, t. I, p. 320 sq.; H. Achelis, *Die Canones Hippolyti*, dans *Texte und Untersuch.*, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 97. — Il y eut, en 359, à Sirmium en Pannonie, un concile d'évêques ariens (homéens), qui promulgua un formulaire à la date du 22 mai. Il professe que le Christ est mort; qu'il est descendu aux enfers et y a réglé toutes choses; que les portiers de l'enfer ont frissonné à sa vue : Ἀποθανόντα, καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα, ὃν πυλωροὶ ἅδου ἰδόντες ἔφριξαν. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 265; A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3e édit., Breslau, 1897, § 163. Cette dernière incidente est une allusion directe à Job, XXXVIII, 17, selon les LXX : Ἀνοίγονταί σοι φόβῳ πύλαι θανάτου, πυλωροὶ δὲ ἅδου ἰδόντες σε ἐπτηξαν. Socrate nous apprend que l'auteur de cette quatrième formule de Sirmium fut l'évêque syrien et arien, Marc d'Aréthuse. *H. E.*, l. II, c. XXX, *P. G.*, t. LXVII, col. 280; F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbolum*, t. I, p. 897. On a prétendu que les ariens de Sirmium, en adoptant la formule citée, ont voulu signifier simplement la sépulture du Christ, dont leur symbole ne porterait pas d'autre trace. Accordons, ce qui est vrai, que leur symbole ne contient pas l'article de la sépulture du Christ. Mais soutenir que la formule si explicite : *descendu aux enfers pour y régler toutes choses*, marque uniquement que le Christ a été enseveli, est d'une interprétation aussi fantaisiste qu'exorbitante. La proposition affirme une action du Christ, une action particulière et déterminée : même elle l'explique, en ajoutant que si le Christ est descendu aux enfers, ce fut pour y régler toutes choses. La même année que l'assemblée de Sirmium, deux autres conciles, pareillement ariens, éditèrent des formulaires qui contiennent aussi l'affirmation de la descente aux enfers et l'allusion au texte de Job, mais ne conservent pas l'explication relative au règlement de toutes choses. Le concile de Nicée ou Niké, en Thrace, déclare : Καὶ εἰς τὰ ἐκεῖσε καταχθόνια κατελθόντα, ὃν αὐτὸς ὁ ἅδης ἐτρόμασε. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 312. Le concile de Constantinople (359-360) professe à son tour : Καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατεληλυθότα, ὄντινα καὶ αὐτὸς ὁ ἅδης ἔπτηξεν. Mansi, *ibid.*, col. 332.

A raison de ces conciles, l'on a cru pouvoir conclure, au moins probablement, à l'origine orientale de l'article du symbole touchant la descente aux enfers. Il est vrai que les formulaires de Sirmium, de Nicée et de Constanstinople sont bien antérieurs à Rufin. Mais sont-ils antérieurs au symbole d'Aquilée? Rien ne le prouve, au contraire. Kattenbusch va même jusqu'à prétendre que la formule de Sirmium, et par conséquent celles de Nicée et de Constantinople qui la reproduisent, procède du symbole d'Aquilée. *Das apostolische Symbolum*, t. I, p. 898. Rien non plus ne prouve qu'il n'y a pas eu, en Occident, quelque symbole, aujourd'hui encore inconnu, et qui ait contenu la descente aux enfers. — Pour corroborer cette opinion de l'origine orientale de notre article, on insinue que la descente aux enfers est une manière dramatique d'entendre la rédemption, et l'on ajoute : « C'est en Orient que l'on rencontre d'abord les façons dramatiques de se représenter la rédemption. » Jean Monnier, *La descente aux enfers*, Paris, 1905, p. 150-151. Un autre voit dans la descente aux enfers une manière mythologique d'entendre l'activité du Christ dans le monde, et conclut : « La représentation plus ou moins mythologique de l'activité du Christ dans le monde d'ici-bas trahit une plus haute antiquité, et un caractère plus oriental qu'occidental. » Van Loon, *Theologisch Tijdschrift*, 1902, p. 263. Cf. p. 254-265. Les documents patristiques sur l'intelligence du dogme montreront que ce sont là des appréciations d'un caractère tout subjectif et *a priori*. Peut-être aussi ne fait-on pas erreur en les jugeant inspirées par le désir de nier la réalité du fait affirmé dans le symbole catholique. En tout cas, l'opinion ne tient pas compte d'un fait présentement acquis : c'est que le milieu, dans lequel nous trouvons répandue d'abord la formule symbolique de la descente aux enfers, est occidental et même gaulois : d'où il semble qu'elle a passé à Rome et en Orient, et dans toute l'Église.

d) En effet, à partir de l'époque marquée par Rufin, nous voyons apparaître notre article, de divers côtés, dans les symboles catholiques. Le *credo* récemment découvert par dom Germain Morin, s'il n'est pas de saint Jérôme lui-même, est bien de son temps. Il professe que le Christ est descendu aux enfers, et ajoute cette explication qu'il a foulé aux pieds l'aiguillon de la mort : *Descendit ad inferna, calcavit aculeum mortis. Revue bénédictine*, janvier 1904. En 1895, M. Bratke découvrit à la bibliothèque de Berne, dans un manuscrit du VIIIe siècle — *Bernensis* 645 — un vieux symbole gallican. Il juge vraisemblable, mais pas démontré, que ce symbole soit du IVe siècle, *Studien und Kritiken*, 1895, p. 153 sq., tandis que Harnack n'hésite pas à le déclarer antérieur à l'an 400. *Realencyclopädie*, art. *Apostolisches Symbolum*, t. I, p. 742. Ce symbole contient notre article : *Crucifixum et sepultum. DESCENDIT AD INFEROS. Tertia die resurrexit.* Hahn, *Bibliothek der Symbole*, § 90; Burn, *An introduction to the creeds*, Londres, 1899, p. 242; APÔTRES (*Symbole des*), t. I, col. 1662.

Au Ve siècle, la descente aux enfers n'est mentionnée ni dans le symbole de l'Église de Rome, Denzinger, *Enchiridion*, n. 2, ni dans celui de l'Église de Ravenne, *ibid.*, n. 4, ni dans celui de Fauste, évêque de Riez († 485), Hahn, *op. cit.*, § 61, ni dans celui des Églises d'Afrique. Denzinger, *Enchiridion*, n. 5. On lit cependant : *Qui passus est pro salute nostra, DESCENDIT AD INFEROS, tertia die resurrexit*, dans le symbole dit de saint Athanase, qui provient certainement d'une Église de la Gaule méridionale. Sa date doit être reportée entre 450 et 600, et même probablement vers la fin du Ve siècle. Denzinger, *Enchiridion*, n. 136; 10e édit., n. 40; *Revue bénédictine*, 1901, p. 336. Künstle, qui attribue à ce symbole une origine espagnole, ne trouve pas une difficulté à son sentiment dans la mention de la descente aux enfers, puisqu'elle se trouve dans les documents espagnols du VIe siècle. *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 229-231. Le symbole Athanasien, reçu en Occident et en Orient, n'a pas dû être sans influence pour l'insertion de la descente aux enfers dans le symbole des apôtres, tel que le rapportent les missels et les sacramentaires du VIIIe siècle.

Au VIe siècle, en Gaule toujours, Venance Fortunat, évêque de Poitiers, né près de Trévise et élevé à Ravenne, donne, lui aussi, une explication du symbole des apôtres, dans laquelle il résume les commentaires de Rufin et se trouve ainsi procéder de l'Église d'Aquilée. Son symbole contient l'article *descendit ad inferna.*

Denzinger, *Enchiridion,* n. 3; Hahn, *Bibliothek der Symbole,* § 38. La plus ancienne attestation du texte aujourd'hui reçu du symbole des apôtres se trouve dans un sermon du pseudo-Augustin, maintenant restitué à saint Césaire, évêque d'Arles († 543). Il y a *descendit ad inferna* au lieu de *descendit ad inferos*. Pseudo-Augustin, *Serm.*, CCXLIV, *De symbolifide et bonis moribus, P. L.,* t. XXXIX, col. 2194-2195; Hahn, *op. cit.,* § 62. C'est aussi la leçon adoptée dans le symbole espagnol de l'archevêque Martin de Braga († 580). *De correctione rusticorum,* édit. Caspari, Christiania, 1883; Hahn, *op. cit.,* § 54.

Cependant, au VII^e^ siècle, la descente aux enfers manque encore dans la liturgie mozarabe : elle ne se lit pas dans la *traditio symboli* qui a lieu au jour des Rameaux. Denzinger, *Enchiridion,* n. 6; Hahn, *op. cit.,* § 58; *P. L.,* t. LXXXV, col. 395. Mais le symbole de saint Ildephonse († 669), *Liber de cognitione baptismi,* c. XLIX, *P. L.,* t. XCVI, col. 132, et celui d'Éthérius et de Beatus, écrit en 785, *Etherii episcopi Uxamensis et Beati presbyteri adv. Elipandum archiep. Toletanum libri duo,* l. I, c. XXII, *P. L.,* t. XCVI, col. 906, confessent : *Crucifixus et sepultus.* DESCENDIT AD INFERNA. *Tertia die resurrexit.* Denzinger, *Enchiridion,* n. 6. La même formule *descendit ad inferna* est reprise dans l'antique symbole gallican que rapporte le *Missale gallicanum vetus,* qui est de la fin du VII^e^ ou du commencement du VIII^e^ siècle, Denzinger, n. 7; Hahn, *op. cit.,* § 67; *P. L.,* t. LXXII, col. 349; Mabillon, *De liturgia gallicana,* Paris, 1685, t. III, p. 339; et aussi dans la *Missa in symboli traditione* du missel de Bobbio : *Mortuum et sepultum. Descendit ad inferna. Tertia die resurrexit a mortuis. P. L.,* t. LXXII, col. 489; Denzinger, n. 7. A la fin du sacramentaire de Bobbio, se retrouve un article tout semblable. Denzinger, n. 8. D'autre part, le symbole irlandais que nous a transmis le vieil antiphonaire de Bangor, porte : *Crucifixus et sepultus,* DESCENDIT AD INFEROS. *P. L.,* t. LXXII, col. 597; Hahn, *op. cit.,* § 76.

e) C'est donc à partir du IV^e^ siècle que l'article *descendit ad inferos* paraît dans le symbole. Il n'y fait pas une entrée solennelle d'autorité, comme une définition destinée à combattre une hérésie. Il s'introduit peu à peu, d'une manière lente et sûre, parce qu'il fait partie, nous le verrons, de la doctrine anciennement prêchée et reçue, et aussi parce que les Églises et les consciences chrétiennes ont jugé opportun d'affirmer ainsi ce point de leur foi. Il est bien évident que cette addition ne se fût point produite, et surtout ne se fût pas conservée, si elle n'avait eu d'autre but que d'exprimer une nouvelle fois, et de manière assez peu intelligible, la sépulture du Christ, qui est clairement indiquée par le mot propre, *sepultus.* Il suit de là encore qu'il n'y a pas lieu d'invoquer une controverse particulière pour expliquer l'insertion dans le symbole du *descendit ad inferos.*

Pourtant P. King, ressuscitant et développant une opinion déjà signalée par Amandus Polanus, a soutenu que c'est une visée polémique qui a produit notre article. *The history of the Apostles' creed,* Londres, 1702. L'intention aurait été de protester ainsi contre l'apollinarisme. Apollinaire, on le sait, admettait bien que le Christ eût un corps véritable, animé par un principe vital d'ordre pareillement organique, mais il se refusait à reconnaître en lui l'âme supérieure, l'âme raisonnable et immortelle. Le Λόγος avait pris sa place et sa fonction. Proclamer alors le *descendit ad inferos,* confesser que l'âme du Christ, une fois séparée de son corps, est descendue aux enfers, aurait été un moyen très habile d'affirmer la réalité de l'âme humaine du Christ.

L'on a, depuis longtemps, démontré la gratuité absolue de l'opinion de King. Holger Waage, *De ætate articuli quo in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus,* Copenhague, 1836; *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* trad. Goschler, v° *Descente du Christ aux enfers,* Paris, 1869, t. VI, p. 231-233; Kattenbusch, *Das apostolische Symbolum,* t. I, p. 11. Il est incontestable que des Pères ont quelquefois tiré argument, contre les apollinaristes, du dogme de la descente aux enfers. C'était de bonne guerre, le fait étant admis de part et d'autre. Mais il n'y a aucun indice que cette argumentation ait été l'arme principale, moins encore l'arme unique, avec laquelle les Pères combattirent l'apollinarisme.

Waage a victorieusement réfuté King; mais il est tombé dans un travers analogue, en prétendant que l'insertion de la descente aux enfers dans le symbole est due au désir de favoriser la doctrine du purgatoire, récemment découverte et répandue. C'était, selon lui, le seul moyen de rattacher cette invention nouvelle à la chaîne des vieilles croyances chrétiennes. L'auteur se libère du souci d'une démonstration positive, en avouant qu'il n'a pu trouver, pour son opinion, un seul témoignage historique de quelque valeur. Aussi s'est-il reporté sur des considérations *a priori,* tirées d'une façon toute personnelle et purement subjective d'envisager l'histoire des dogmes. Elles trahissent la volonté de ruiner la thèse catholique du purgatoire plutôt que la recherche indépendante de la vérité. Aussi ne nous arrêterons-nous pas plus à réfuter cette opinion que la précédente. Harnack lui-même, les ayant en vue toutes deux, conclut nettement contre elles : « Je suis, écrit-il, disposé à admettre que ce qui a fait accepter cet article, c'est moins le dessein de combattre l'apollinarisme ou de soutenir une théorie donnée sur l'état des âmes, qu'un effort pour présenter de la façon la plus complète les faits de la passion et de la glorification. » Harnack, dans *Realencyclopädie,* art. *Apostolisches Symbolum,* t. I, p. 755.

La vérité est donc que l'article *descendit ad inferos,* à la différence des définitions ecclésiastiques, n'est pas sorti de la volonté d'exclure une erreur. Il n'a pas davantage été inspiré par le désir de faire prévaloir un intérêt particulier. Comme nous l'avons marqué, il est né de la conscience chrétienne, cherchant, sous le contrôle des autorités compétentes et avec leur concours, à compléter la formule de sa croyance touchant la vie, la mort et la glorification du Christ. Lorsque l'Église de Rome, après avoir peut-être, durant un certain temps, substitué le symbole grec de Nicée au vieux symbole romain, eut décidément accepté le symbole gallican, l'article de la descente aux enfers prit dans le *credo* sa place définitive. C'était chose déjà faite au IX^e^ siècle, comme il paraît par l'*Ordo romanus* de l'époque du pape Nicolas I^er^ (858-867). Dom Germain Morin, *Revue bénédictine,* 1897, Denzinger, 10^e^ édit., n. 6. Nous constatons aussi qu'Amalaire évêque de Trèves, dans son traité des *Cérémonies du baptême,* donne la formule symbolique : *mortuus et sepultus,* DESCENDIT AD INFERNA, *anima tantum. Epist. de cæremoniis baptismi, P. L.,* t. XCIX, col. 896. Çà et là, certains manuscrits pourront bien l'omettre encore, et, de fait, Théodulfe d'Orléans paraît l'ignorer. *Liber de ordine baptismi,* c. VII, *P. L.,* t. CV, col. 227. Nonobstant, l'insertion est devenue irrévocable. On voit renaître alors l'antique légende, suivant laquelle les douze apôtres auraient apporté au symbole chacun leur article particulier : et l'on attribue celui de la descente aux enfers à saint Thomas ou à saint Philippe. Le témoignage le plus ancien de cette attribution est le serm. CCXL, du pseudo-Augustin, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2189, ou encore le serm. CCXLI, *ibid.,* col. 2190; Hahn, *Bibliothek der Symbole,* § 42 : *Thomas dixit : descendit ad inferna.* On la retrouve, mais en faveur de saint Philippe, à la fin du sacramentaire de Bobbio. *Ad calcem sacramentarii Bobbiensis, P. L.,* t. LXXII, col. 580 : *Andreas dixit passum sub Pontio Pilato, crucifixum et sepultum.* —

Thomas dixit : tertia die resurrexit, dans S. Pirmin, *De singulis libris canonicis scarapsus, P. L.,* t. LXXXIX, col. 1034; cf. Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota,* Christiana, 1883, p. 151 ; Hahn, *op. cit.,* § 92; et dans une pièce de vers attribuée à saint Bernard :

Infera Philippus fugit, Thomasque revixit.

2° *Les papes et les conciles.* — 1. Du IVe siècle, mentionnons, pour ce qu'il vaut, le témoignage suivant. Il se trouve dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* trad. Goschler, Paris, 1869, t. VI, p. 234, qui le rapporte d'après Mansi, *Concil.,* t. III, col. 565, où il n'existe aucunement, pas plus d'ailleurs que dans Hardouin, et d'après Waage, *De ætate articuli quo in symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos descensus,* Copenhague, 1836, p. 94 sq., où nous n'avons pu faire la vérification. Les orthodoxes présenteraient une définition expresse de la descente aux enfers dans un anathème 69e du IIe concile œcuménique de Constantinople, tenu en 381. L'anathème serait conçu en ces termes : Εἴ τις λέγει ὅτι οὐχ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ σαρκωθεὶς σαρκὶ ἐμψυχουμένῃ, ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατελήλυθεν εἰς τὸν ἅδην, ἀνάθημα ἔστω. Nos textes ne connaissent pas cette série d'anathèmes, et le symbole connu de Constantinople ne contient pas l'article de la descente aux enfers. Cf. Denzinger, *Enchiridion,* n. 47 ; 10e édit., n. 86.

2. Le 21 juillet 447, le pape saint Léon le Grand adresse à Turribius, évêque d'Astorga, en Espagne, une lettre dogmatique très importante au sujet des erreurs priscillianistes. Il y parle de la descente du Christ aux enfers, comme d'un point de doctrine absolument hors de doute pour un catholique : *Miror cujusquam catholici intelligentiam laborare, tanquam incertum sit, an* DESCENDENTE AD INFERNA CHRISTO, *caro ejus requieverit in sepulcro : quæ sicut vere et mortua est et sepulta, ita vere est tertio die suscitata. Epist.,* XV, *ad Turribium Asturicensem episcopum,* c. XVII, *P. L.,* t. LIV, col. 690.

3. Au début du VIe siècle, le pape Symmaque écrit à l'empereur Anastase, une lettre demeurée célèbre, pour se défendre de l'accusation d'hérésie portée contre lui par ce souverain qu'il avait dû excommunier. Symmaque écrit en pape, en qualité de *sedis apostolicæ vicarius,* de *B. Petri qualiscumque vicarius :* comme tel, il formule sa propre foi : elle n'est autre que la foi catholique, *quam in sede beati apostoli Petri veniens ex paganitate suscepi;* et il croit que le Christ s'est rendu aux enfers, comme il croit à sa passion et à sa résurrection : *Christus itaque, Deus veraciter totus, et totus homo est, sic conceptus, sic conversatus in sæculo, sic passus,* SIC APUD INFEROS, *sic resuscitatus... Epist. ad Anastasium imper.,* dans Mansi, t. VIII, col. 214; *P. L.,* t. LXII, col. 66 sq. — Peu après, Hormisdas, successeur de Symmaque, dans une lettre à l'empereur Justin Ier, déclare dirimer, selon la doctrine des saints conciles, les questions soulevées par ce souverain. Tout le passage, tendant à établir que Jésus-Christ est Dieu et homme tout à la fois, rapproche invariablement, dans une sorte de parallélisme continu, les traits qui se rapportent à l'humanité et ceux qui se rapportent à la divinité. C'est ainsi qu'il écrit : *Ipse Dei Filius Deus et homo... patiens vulnerum et salvator ægrorum, unus defunctorum et vivificator obeuntium,* AD INFERNA DESCENDENS *et a Patris gremio non recedens. Epist.,* LXXIX, *ad Justinum imperatorem,* dans Mansi, t. VIII, col. 522; Hardouin, *Acta conciliorum,* t. II, col. 1015; *P. L.,* t. LXIII, col. 515. — Nous verrons plus loin qu'à la fin de ce VIe siècle, le pape saint Grégoire le Grand, non content d'enseigner le fait de la descente aux enfers, en a donné une explication qui reste la doctrine reçue dans l'Église.

4. Il y eut au VIIe siècle, à Tolède, une série de conciles aussi importants par la netteté des affirmations doctrinales que par leurs statuts disciplinaires. Deux intéressent particulièrement notre question. Le *Toletanum IV,* tenu en 633, sous le pape Honorius, par 62 évêques, déclare, dans sa confession de foi initiale, que le but de la descente du Christ aux enfers fut la délivrance des justes, détenus jusqu'alors dans les lieux inférieurs : *Descendit ad inferos, ut sanctos qui ibidem tenebantur erueret; devictoque mortis imperio resurrexit. Conc. Toletanum IV,* c. I, dans Mansi, *Concil.,* t. X, col. 616; Künstle, *Antipriscilliana,* p. 69. Le *Toletanum XVI,* tenu en 693 par 59 évêques, explique à son tour que l'âme du Christ est venue aux enfers pour arracher les âmes justes à la tyrannie de Satan qui les retenait captives : *Tartara penetravit in anima et sanctorum animas, quas illic hostis vinctas tenebat, morsu potentiæ suæ exemit, ut prophetale vaticinium inquit : O inferne, ero morsus tuus. Conc. Toletanum XVI,* c. I, dans Mansi, t. XII, col. 67.

5. Au IXe siècle, le VIe concile d'Arles, assemblé sous Charlemagne, renouvelle, dans sa profession de foi, la déclaration du IVe concile de Tolède : *Descendit ad inferos, ut sanctos qui ibidem tenebantur, erueret. Conc. Arelatense VI,* dans Hardouin, t. IV, col. 1003.

6. L'an 1141, le concile de Sens dut censurer certaines doctrines d'Abélard, et ses décisions furent solennellement confirmées, le 16 juillet de la même année, par le pape Innocent II, agissant au nom de sa pleine autorité pontificale. Or, la 18e proposition ainsi condamnée avançait que l'âme du Christ n'est pas descendue aux enfers réellement et par elle-même, mais seulement par sa puissance : *Quod anima Christi per se non descendit ad inferos sed per potentiam tantum.* Denzinger, n. 327 ; 10e édit., n. 385. C'est l'erreur que devait, au XIVe siècle, rajeunir Durand et que, plus tard, les auteurs du *Catéchisme romain* croyaient devoir signaler encore expressément.

7. Au XIIIe siècle, deux conciles œcuméniques définissent solennellement le dogme de la descente du Christ aux enfers. En 1215, le IVe concile de Latran établit la profession de foi catholique contre les albigeois et d'autres hérétiques. Il affirme donc que le Christ est descendu aux enfers : *passus et mortuus,* DESCENDIT AD INFERNOS, *resurrexit a mortuis, et ascendit in cælum.* Mais, de plus, le concile explique aussitôt la formule dogmatique, et ajoute que le Christ est descendu aux enfers, non point en sa chair, mais en son âme : SED DESCENDIT IN ANIMA *et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque.* Denzinger, n. 356 ; 10e édit., n. 429. En 1267, Clément IV impose comme condition du retour à l'unité, à Michel Paléologue, une confession de foi catholique, préparée par son ordre. L'empereur accepta et émit solennellement cette profession de foi, au concile de Lyon, en 1274, devant le pape Grégoire X. Elle porte : *Credimus... unum et unicum Filium Dei... in humanitate... mortuum et sepultum,* ET DESCENDISSE AD INFEROS, *ac tertia die resurrexisse.* Denzinger, n. 384; 10e édit., n. 462.

3° *Les catéchismes.* — 1. Les catéchismes diocésains, publiés par ordre des évêques, sans être des documents authentiques, au sens strict du mot, n'en sont pas moins des organes ou des moyens officiels de l'enseignement quotidien et catéchétique de l'Église. Pour cette raison, il y a lieu de remarquer que tous proposent la doctrine de la descente aux enfers. — 2. D'autre part, le *Catéchisme romain* a bien son autorité spéciale, rédigé qu'il fut par ordre du concile de Trente, publié par les souverains pontifes Pie V et Clément XIII, donné aux pasteurs comme texte à suivre pour la prédication ou l'enseignement de la doctrine catholique. Or ce catéchisme ne se contente pas d'affirmer la

descente du Christ aux enfers, dans les termes rappelés dès le début, mais pour inculquer toute la portée du dogme, il insiste sur le sens propre et non métaphorique de la formule, sur la réalité du fait lui-même. Il serait insuffisant de penser que le Christ soit descendu aux enfers, en ce sens qu'il y aurait, en quelque manière, manifesté l'éclat de sa force ou de sa puissance. Il faut tenir que son âme, toujours unie à sa divinité, s'est vraiment transportée, s'est rendue réellement présente aux enfers. *Nec vero existimandum est eum (Christum) sic ad inferos descendisse, ut ejus tantummodo vis ac virtus, non etiam anima, eo pervenerit : sed omnino credendum est* IPSAM ANIMAM RE ET PRÆSENTIA AD INFEROS DESCENDISSE; *de quo exstat firmissimum illud Davidis testimonium : Non derelinques animam meam in inferno,* Ps. XV, 10. *Catechismus ad parochos,* part. I, c. VI, n. 4, Rome, 1902, p. 56. C'est la réplique directe à la théorie erronée d'Abélard et de Durand.

II. LES DOCUMENTS SCRIPTURAIRES. — La descente aux enfers peut-elle se démontrer par les Écritures? Bellarmin trouve qu'on ne peut, par les seules Écritures, établir cette preuve avec une certitude telle qu'elle rende impossible la contradiction. Il veut montrer la fréquente nécessité de traditions autorisées pour fixer le sens des Écritures, et il écrit : *Exempla sunt plurima. Nam æqualitas divinarum personarum... descensus Christi ad inferos, et multa similia deducuntur quidem ex sacris litteris, sed non adeo facile, ut si solis pugnandum sit Scripturæ testimoniis, nunquam lites cum protervis finiri possint. Disput. de controversiis fidei, De Verbo Dei,* l. IV, c. IV, Ingolstadt, 1599, p. 265. Louis de Blois est d'un avis analogue. Duns Scot déclarait aussi que la descente aux enfers n'est pas enseignée par l'Évangile, mais il faut cependant la tenir pour un article de foi : *Dico quod Christum descendisse ad inferna non docetur in Evangelio, et tamen tenendum est sicut articulus fidei, quia ponitur in symbolo apostolorum. In IV Sent.,* l. I, dist. XI, q. I, Venise, 1617, p. 723. Payva Dandrada étend cet avis négatif à tous les écrits du Nouveau Testament. Il y a bien quelque exagération dans ces jugements si absolus.

1° Dans l'Ancien Testament, il n'y a que des prophéties, toujours plus ou moins voilées; des figures que les Pères et notamment saint Jérôme et saint Augustin, saint Hilaire et saint Basile, ont expliquées de la descente aux enfers. — 1. Le Ps. XXXIII, 7-9 : *Attollite portas, principes, vestras, et elevamini portæ æternales,* est une sommation aux portes de la forteresse de Sion d'avoir à s'ouvrir pour laisser passage à l'arche du Seigneur. On l'interprète d'une sommation aux portes du *Schéol* pour la glorieuse entrée du Christ, vainqueur de la mort et du démon. — Au Ps. XXIX, 4 : *Eduxisti ab inferno animam meam,* le roi David remercie Dieu d'une guérison qui peut être regardée comme une résurrection, comme un retour du *Schéol,* tant la maladie était grave. Le verset s'entend de l'âme du Christ qui est sorti du *Schéol* pour se réunir à son corps, à l'aube du troisième jour. — On interprète, dans le même sens, Ps. XLVIII, 16 : *Deus redimet animam meam de manu inferi, cum acceperit me;* Ps. LXXXV, 13 : *Eripuisti animam meam ex inferno inferiori;* Ps. CVI, 16 : *Quia contrivit portas æreas, et vectes ferreos confregit,* et même Ps. CXXXVIII, 8 : *Si ascendero in cælum, tu illic es; si descendero in infernum, ades,* où pourtant il est assez difficile de trouver une prophétie ou une figure; car le psalmiste emploie cette formule pour marquer que Dieu est partout, si loin qu'on se transporte.

2. D'autres textes de l'Ancien Testament ont encore été invoqués : par exemple, Eccli., XXIV, 45, où il est directement question de la Sagesse : *Penetrabo omnes inferiores partes terræ, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino;* Zach., IX, 11, où Dieu rappelle à Jérusalem qu'il a rendu la liberté aux Juifs exilés en Chaldée, à raison de l'alliance consacrée dans le sang des victimes : *Tu quoque, in sanguine testamenti tui, emisisti vinctos tuos de lacu.* Mais le texte, qui paraît avoir été le plus souvent allégué, est la prophétie d'Osée, XIII, 14 : *De manu mortis liberabo eos, de morte redimam eos. Ero mors tua, o mors; morsus tuus ero, inferne.* Littéralement, il est ici question de la victoire par laquelle Dieu délivrera les Israélites de tous leurs ennemis. Saint Grégoire le Grand y voit une prophétie : elle a trouvé sa réalisation dans la victoire que le Christ a remportée sur la mort, et aussi sur l'enfer lorsqu'il y descendit : *Illos ex inferni claustris rapuit, quos suos in fide et actibus recognovit. Unde recte etiam per Osee dicit :* Ero mors tua, o mors; ero morsus tuus, inferne, Osee, XIII, 14. *Id namque quod occidimus, agimus ut penitus non sit. Ex eo etenim quod mordemus, partem abstrahimus partemque relinquimus. Quia ergo in electis suis funditus occidit mortem, mors mortis exstitit. Quia vero ex inferno partem abstulit et partem reliquit, non occidit penitus sed momordit infernum. Ait ergo* : Ero mors tua, o mors. *Ac si aperte dicat : Quia in electis meis te funditus perimo, ero mors tua; ero morsus tuus, inferne, quia sublatis eis, te ex parte transfigo. Homil. in Evang.,* XXII, n. 6, *P. L.,* t. LXXVI, col. 1177. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* XIV, 17, *P. G.,* t. XXXIII, col. 848; S. Jérôme, *In Ose.,* XIII, 14, *P. L.,* t. XXV, col. 937; S. Pirmin, *De singulis libris canonicis scarapsus, P. L.,* t. LXXXIX, col. 1033-1034.

2° Le Nouveau Testament contient des assertions très diverses touchant la descente aux enfers. Quelques-unes sont tellement catégoriques qu'elles ne laissent plus place à l'hésitation.

1. En saint Matthieu, XII, 39-40, Notre-Seigneur, parlant de ses contemporains, annonce le grand miracle qui s'accomplira sous leurs yeux : « Cette génération méchante et adultère demande un signe, et il ne lui sera donné d'autre signe que le signe du prophète Jonas. Car de même que Jonas fut trois jours et trois nuits dans le ventre d'un grand poisson, ainsi le Fils de l'homme sera trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre. » Plusieurs interprètes ont vu dans l'expression : *in corde terræ,* ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, une manière poétique de désigner le sépulcre de Jésus-Christ. Au contraire, un bon nombre d'autres, comme saint Irénée, *Cont. hær.,* l. V, c. XXXI, n. 2, *P. G.,* t. VII, col. 1209; saint Grégoire de Nysse, *Orat.,* I, *de resurrectione :* Τὸν Ἰωνᾶν λέγω, τὸν ἀπαθῶς κατὰ τοῦ κήτους καταδυόμενον, καὶ δίχα πάθους ἐκ τοῦ κήτους ἀναδυόμενον, τὸν καὶ τρισὶν ἡμέραις καὶ τοσαύταις νυξὶν ἐν τοῖς κητώοις σπλάγχνοις τὴν ἐν ᾅδου διατριβὴν τοῦ Κυρίου προδιαγράψαντος, *P. G.,* t. XLVI, col. 604; saint Ambroise, *In Epist. ad Eph.,* c. IV, 9, *P. L.,* t. XVII, col. 587; et saint Jérôme, *In Jon.,* c. II, *P. L.,* t. XXV, col. 1131, ont jugé difficile d'admettre que le sépulcre de Notre-Seigneur soit présenté comme situé au cœur même de la terre. Aussi ont-ils trouvé plus naturel d'entendre ces mots de la signification du lieu infernal : en sorte qu'il y aurait ici, du Christ lui-même, une prophétie de sa descente et de son séjour aux enfers. Cf. Knabenbauer, *Comment. in Evang. S. Matthæi,* XII, 39-40, Paris, 1892, t. I, p. 499-500.

2. En plusieurs endroits, saint Paul paraît supposer pour certain le fait de la descente aux enfers. — *a*) Rom., X, 6, il explique aux Juifs combien il leur était facile d'adhérer au Christ et d'être justifiés par lui. Pas besoin n'était pour cela, soit de monter au ciel pour en faire descendre le Christ, soit de descendre dans l'abîme pour en rappeler le Christ d'entre

les morts : *Ne dixeris in corde tuo* : *Quis ascendet in cælum? id est, Christum deducere. Aut quis descendet in abyssum? hoc est Christum a mortuis revocare.* D'où il semble que, dans la pensée de saint Paul, le Christ, après sa mort et avant sa résurrection, a été dans l'abîme, c'est-à-dire dans le séjour des morts. — *b*) Eph., IV, 9-10, l'apôtre écrit : *Quod autem ascendit, quid est, nisi quia et descendit primum in inferiores partes terræ* (κατέβη πρῶτον εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς)? *Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes cælos* (ἀνέβη ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν), *ut impleret omnia.* D'après les uns, les *inferiores partes terræ* marqueraient l'abaissement de l'incarnation, et le passage signifierait que le Christ est monté à la gloire, parce qu'il s'était humilié jusqu'à revêtir l'humanité terrestre; saint Thomas n'accepte pas cette interprétation. Selon d'autres, l'apôtre enseigne ici que le Christ, afin de remplir toutes choses, c'est-à-dire afin de parcourir tout l'univers en triomphateur et de partout manifester sa puissance, est descendu dans les parties inférieures de la terre et monté au-dessus de tous les cieux. De l'opposition établie entre ces deux extrêmes, il résulte que le verbe κατέβη doit être pris dans le même sens localisé que ἀνέβη, c'est-à-dire qu'il marque aussi un réel passage d'un lieu à un autre. Ainsi se trouve exclue l'interprétation métaphorique de la descente par l'incarnation et de l'ascension par la glorification. D'autre part, il paraît difficile que l'expression : *inferiores partes terræ,* désigne ou toute la terre, ou simplement la surface terrestre et la place du tombeau de Notre-Seigneur. Elle semble plutôt marquer un lieu déterminé, situé dans les profondeurs de la terre, je veux dire les enfers, que le Christ a visités comme il avait visité la terre elle-même et devait visiter le ciel, afin de tout remplir de sa présence et de son influence : *ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum.* Phil., II, 10. Aussi paraît-il beaucoup plus probable que l'apôtre mentionne ici la descente de Jésus-Christ dans les lieux infernaux. — *c*) Col., II, 15 : *Et exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso.* Selon les uns, l'apôtre avertit que les chrétiens, s'ils demeurent unis à Jésus-Christ, n'ont plus rien à craindre des démons : car, par l'intermédiaire de son Christ, Dieu les a terrassés et désarmés; il a triomphé d'eux publiquement, les conduisant devant lui comme on faisait jadis des vaincus. Mais d'autres commentateurs ont entendu le passage d'une œuvre accomplie directement par le Christ, et, par suite, il y aurait ici mention de la descente aux enfers et du triomphe qu'elle fut pour le Christ sur les puissances infernales.

3. Les textes décisifs et classiques nous viennent de saint Pierre. — *a*) Le premier est le discours prononcé par le prince des apôtres à Jérusalem, au jour de la Pentecôte et rapporté par les Actes. Nous laissons de côté Act., II, 24 : *Quem Deus suscitavit, solutis doloribus inferni,* parce que la leçon est indécise : on ne sait exactement s'il faut lire ᾅδου ou θανάτου, et, par suite, on ne peut dire s'il s'agit des douleurs de l'enfer ou de celles de la mort. Mais nous retenons Act., II, 27-31. Saint Pierre cite le verset 10 du Ps. XV : *Quoniam non derelinques animam meam in inferno;* et il ajoute que ces paroles ne peuvent s'appliquer à David lui-même. Car il est mort, il a été enseveli et son tombeau est toujours là qui le contient. Or, continue saint Pierre, David était prophète. Il savait que Dieu lui avait juré de mettre sur son trône un fils issu de lui. C'est la résurrection du Christ, qu'il prévoyait, en disant : Son âme n'a pas été laissée dans le séjour des morts, et sa chair n'a pas connu la corruption. Au témoignage de saint Pierre, le psalmiste a donc prophétisé que le Christ, après sa mort et avant sa résurrection, irait en son âme dans les enfers, εἰς ᾅδου. Mais elle n'a pas été abandonnée en ce séjour infernal : à la résurrection, elle fut réunie à son corps. Le sens de ce passage est si clair que les commentateurs catholiques sont unanimes à l'entendre de la réelle descente de l'âme du Christ aux enfers. Nombre de protestants abondent aussi dans le même sens. En fait, il faut imposer aux mots une véritable violence pour en tirer les interprétations opposées, celle-ci, par exemple, de Calvin : Saint Pierre marque simplement ici que l'âme du Christ ne fut pas tout à fait anéantie par la mort; ou cette autre de Théodore de Bèze : En disant que l'âme du Christ ne fut pas abandonnée dans l'enfer, saint Pierre n'annonce rien autre chose sinon que le corps du Christ n'a pas été délaissé dans le tombeau. Quand on accorderait à Théodore de Bèze que le mot hébreu *néfèš*, נֶפֶשׁ, a parfois la signification de cadavre, il ne s'ensuivrait nullement qu'il a précisément ici ce sens et qu'il faut lire : *non relinques cadaver meum in sepulcro;* d'autant plus que le mot *še'ôl,* שְׁאוֹל, ne signifie jamais sépulcre, mais habituellement, pour ne pas dire toujours, le monde inférieur, le royaume des ombres, l'enfer. D'autre part, ce qui a bien son importance, le texte grec des Actes traduit *še'ôl,* non par τάφος, mais par ᾅδης, et *néfèš* par ψυχή. Or, malgré que Suicer, *Thes. eccles.*, v° ψυχή, t. II, p. 1579, veuille donner au mot ᾅδης, dans la littérature patristique, le sens de sépulcre, Dietelmaier avoue qu'il n'a rencontré aucun texte des Pères offrant ce sens exclusif. *Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos,* 2e édit., Altorf, 1762, p. 12. Suicer n'est pas plus heureux quand il tente de traduire *anima,* ψυχή, par cadavre. D'où l'on peut conclure absolument qu'en son discours saint Pierre a voulu dire et a dit que l'âme du Christ ne fut pas délaissée dans les enfers où elle était descendue. Cf. Bellarmin, *Controv. fidei, De Christo,* l. IV, c. XII, Ingolstadt, 1599, p. 375-377; *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* trad. Goschler, Paris, 1869, t. VI, p. 222-223.

b) Il est un autre enseignement de saint Pierre qui a aussi sa grande importance, et qui est consigné dans la Ia Pet., III, 19. Il n'affirme pas simplement le fait de la descente aux enfers, mais en expose l'économie. Le texte sera plus utilement étudié plus loin, à propos de l'œuvre du Christ aux enfers.

III. LES DOCUMENTS PATRISTIQUES. — Nous avons constaté que la première attestation de la descente aux enfers dans les symboles ou les professions de foi date du IVe siècle. Mais les Écritures nous ont édifiés sur le sentiment de l'âge apostolique, et l'ancienne littérature patristique témoigne que, dès les temps les plus reculés, la croyance se trouve établie que le Christ est descendu aux enfers.

1° La plupart des écrits ecclésiastiques du IIe siècle enseignent cette doctrine. — 1. Un apocryphe, l'*Évangile de Pierre,* dit qu'à l'instant où le Christ sortit du tombeau, une voix cria du ciel : « As-tu prêché aux morts? » Et une voix partie de la croix répondit : « Oui. » Καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ὅτι· ναί. *Evangel. Petri,* 41. Parmi les Testaments, pareillement apocryphes, des douze patriarches, celui de Benjamin prophétise le fait, c. XII, n. 9, dans Galland, *Bibliotheca vet. Patrum,* t. I, p. 239; *P. G.,* t. II, col. 1148. Cf. Moehler, *Patrologie,* t. I, p. 955. Saint Ignace expose que le Sauveur a visité les prophètes qui attendaient sa venue et les a ressuscités : Καὶ διὰ τοῦτο, ὃν δικαίως ἀνέμενον (προφῆται) παρὼν ἤγειρεν αὐτοὺς ἐκ νεκρῶν. *Ad Magn.,* IX, 2, Funk, *Patrum apostolicorum opera,* Tubingue, 1881, t. I, p. 198. Dans sa lettre aux Tralliens, il semble aussi faire allusion à la descente aux enfers, lorsqu'il écrit : Le Sauveur a

été vraiment crucifié, il est réellement mort, au vu et au su des esprits célestes, des hommes, et des âmes retenues sous terre. Βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων. *Ad Trall.*, IX, 2, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 208. Le pseudo-Ignace a commenté ce texte par l'addition suivante : Le Christ est descendu seul aux enfers, mais il est remonté en nombreuse compagnie : Καὶ κατῆλθεν εἰς ᾅδην μόνος, ἀνῆλθεν δὲ μετὰ πλήθους. *Ad Trall.*, IX, 4, Funk, *op. cit.*, t. II, p. 70. Au milieu du IIe siècle, Hermas imagine que l'œuvre du Christ se continue après lui dans les enfers. Voici quarante apôtres et docteurs qui, une fois décédés, s'adressent maintenant aux âmes des morts, les amènent à la connaissance du Fils de Dieu et leur donnent le sceau de la prédication (le baptême) : Οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ κοιμηθέντες ἐν δύναμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις, καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος. *Sim.*, IX, XVI, 5, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 532.

2. Saint Justin blâme les Juifs de se figurer que le Christ a paru dans les enfers comme un homme ordinaire. Il leur fait grief d'avoir supprimé de la prophétie de Jérémie ce texte, du reste apocryphe, plusieurs fois invoqué au IIe siècle : « Le Seigneur Dieu s'est souvenu des morts d'Israël qui dorment sous la terre, et il est descendu vers eux pour leur annoncer la bonne nouvelle de son salut. » Καὶ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ιερεμίου ὁμοίως ταῦτα περίεκοψαν. « Ἐμνήσθη δὲ Κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος. Καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. » *Dial. cum Tryph.*, 72, *P. G.*, t. VI, col. 645. Saint Irénée s'appuie lui aussi sur ce texte apocryphe, qu'il attribue tantôt à Isaïe et tantôt à Jérémie, *Cont. hær.*, l. III, c. XX, n. 4, *P. G.*, t. VII, col. 945 (Isaïe)... *Et descendit ad eos evangelizare salutem quæ est ab eo, ut salvaret eos;* l. IV, c. XXII, n. 1, col. 1046 (Jérémie); l. IV, c. XXXIII, n. 12, col. 1081 : *Recommemoratus est Dominus sanctus Israël mortuorum suorum qui prædormierunt in terra defossionis et descendit ad eos;* l. V, c. XXXI, n. 1, col. 1208. Dans l'ouvrage du même Père, récemment découvert en arménien, il cite encore ce texte apocryphe sous le nom de Jérémie pour en conclure que Jésus est descendu aux enfers afin de sauver les morts, qui y étaient enfermés. Karapet Ter-Mēkērttschian et Erwand Ter-Minassiantz, *Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkundigung*, n. 78, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1907, t. XXXI, p. 42, 63. L'évêque de Lyon s'appuie encore sur une vieille tradition, venue d'un ancien qui la tenait des auditeurs des apôtres : *Audivi a quodam presbytero qui audierat ab his qui apostolos viderant... Dominum in ea, quæ sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum exsistente his, qui credunt in eum,* l. IV, c. XXVII, n. 1-2, col. 1056-1058. Parfois aussi saint Irénée part du fait même de la descente aux enfers comme d'un principe pour combattre ses adversaires. Reprenant une opinion de saint Justin, il soutient que les âmes des défunts ne sont pas immédiatement accueillies dans le ciel, mais elles vont attendre le jour de la résurrection dans un lieu invisible situé dans l'ᾅδης. Ainsi l'exige la ressemblance avec Jésus-Christ qui est allé dans l'endroit où vont les âmes des morts et n'est ressuscité et monté au ciel qu'après cela. *Cum enim Dominus in medio umbræ mortis abierit, ubi animæ mortuorum erant, post deinde corporaliter resurrexit,* l. V, c. XXXI, n. 2, col. 1209. Aux gnostiques qui tentaient de la résurrection une explication allégorique, il oppose la réalité du fait de la descente aux enfers : *Dominus legem mortuorum servavit ut fieret primogenitus a mortuis, et commoratus usque in diem tertiam in inferioribus terræ.* Et il s'agit bien là des enfers, *inferiora terræ*, car c'est le lieu de l'ombre de la mort, *ubi animæ mortuorum erant,* l. V, c. XXXI, n. 2, col. 1209. *Tribus diebus conversatus est ubi erant mortui... et descendit ad eos, extrahere eos et salvare eos. Ibid.*, n. 1, col. 1208.

3. Aux confins du IIe et du IIIe siècle, nous rencontrons Clément d'Alexandrie. Il consacre tout un chapitre de ses *Stromates* à l'empire des morts dont il décrit les conditions ou l'économie, au moment de la venue du Sauveur. Or il affirme que le Christ est descendu aux enfers pour visiter les hommes d'autrefois, qui, toujours vivants en leur âme, attendaient son arrivée. Le seul but de sa visite était de leur annoncer la bonne nouvelle : Εἴ γ'οὖν ὁ Κύριος δι'οὐδεν ἕτερον εἰς ᾅδου κατῆλθεν, ἢ διὰ τὸ εὐαγγελίσασθαι. *Strom.*, VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 268. Cette évangélisation d'outre-tombe ne cesse pas avec la résurrection du Christ. Clément cite expressément deux fois le passage d'Hermas où il est dit que les apôtres morts ont prêché aux âmes des justes qui ne connaissaient pas le Christ et n'avaient pas reçu le sceau du baptême. Διόπερ ὁ Κύριος εὐηγγελίσατο καὶ τοῖς ἐν ᾅδου. *Strom.*, VI, c. VI, *P. G.*, t. IX, col. 265; cf. II, c. IX, *ibid.*, t. VIII, col. 980.

2° Le IIIe siècle apporte aussi sa gerbe de témoignages plus explicites à notre moisson patristique. — 1. Tertullien est formel. Comme saint Irénée, du fait de la descente aux enfers, il tire argument contre l'opinion qui ouvre le ciel aux âmes des justes immédiatement après la mort. Le Christ s'est conformé aux lois de la mort humaine : il n'est monté au ciel qu'après être descendu dans les profondeurs de la terre pour se manifester aux prophètes. Ainsi doit-il en être de ses disciples : *Siquidem Christum in corde terræ triduum mortis legimus expunctum... Quod si Christus Deus, quia et homo, mortuus secundum Scripturas et sepultus secundum easdem, huic quoque legi satisfecit, forma humanæ mortis apud inferos functus; nec ante ascendit in sublimiora cælorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret. De anima*, c. LV, *P. L.*, t. II, col. 742. Puis, du même fait, il conclut à l'existence réelle d'une région infernale : *Si Christus Deus descendit in inferiora terrarum ut illic patriarchas et prophetas compotes sui faceret, habes et regionem inferorum subterraneam credere. De anima*, c. LV, *P. L.*, t. II, col. 742-743; cf. c. VII, *ibid.*, col. 657.

2. Contre Celse, Origène soutient la foi de la descente du Christ aux enfers. Les prophètes l'y ont précédé, annonçant sa venue, et saint Jean-Baptiste a été, là comme sur terre, son précurseur. A l'heure marquée, l'âme du Seigneur, dépouillée de son corps, alla vers les âmes qui étaient dans le même état, afin de convertir celles qui voudraient recevoir son enseignement : Καὶ γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχῇ, ταῖς γυμναῖς σωμάτων ὡμίλει ψυχαῖς ἐπιστρέφων κἀκείνων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν, ἢ ἅς ἑώρα δι'ὃυς ἤδει αὐτὸς λόγους, ἐπίτηδειοτέρας. *Cont. Celsum.*, l. II, c. XLIII, *P. G.*, t. XI, col. 865. Il ne faut pas s'étonner de cette démarche : ce sont les médecins qui visitent les malades, et il est le grand médecin. *In lib. Regum*, homil. II, *P. G.*, t. XII, col. 1025. Patriarches, prophètes, tous attendaient l'arrivée de Jésus-Christ : Περιέμενον οὖν τὴν τοῦ Κυρίου μου Ἰησου Χριστοῦ ἐπιδημίαν καὶ πατριάρχαι, καὶ προφῆται, καὶ πάντες. *Ibid.*, col. 1028. Après son triomphe sur les démons ennemis, il emmène ceux qu'ils détenaient sous leur empire comme le butin de sa victoire et il emporte les dépouilles du salut : *Victis adversariis dæmonibus, eos qui sub ipsorum dominatione tenebantur, Christus quasi prædam victoriæ suæ ducit, et spolia salutis reportat; sicut et in aliis de eo scriptum est, quia ascendens in altum captivam duxit captivitatem. In Num.*, homil. XVIII, n. 4, *P. G.*, t. XII,

col. 717-718. Cf. *In Gen.*, homil. XIX, 4; XVIII, 6; *In Exod.*, homil. VI, 4; *In 1 Reg.*, homil. XXVIII; *In Ezech.*, homil. I, 13. — Vers la même époque, saint Hippolyte martyr souligne lui aussi ce trait que saint Jean-Baptiste a devancé Jésus dans les enfers comme sur la terre, et qu'il y vint annoncer le Sauveur qui rachète les saints des mains de la mort. *De Christo et Antichristo*, 45, *P. G.*, t. X, col. 764. Οὗτος προέφθασε καὶ τοῖς ἐν ᾅδῃ εὐαγγελίσασθαι, ἀναιρεθεὶς ὑπὸ Ἡρῴδου, πρόδρομος γενόμενος ἐκεῖ. Ailleurs, il relate la bienheureuse passion du Christ, sa sépulture, sa descente aux enfers, sa rédemption des âmes. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 198. C'est alors que saint Cyprien prêchait à Carthage, et rappelait la victorieuse descente aux enfers. *Testimonia*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. IV, col. 716-717; *Corpus scriptorum latinorum*, Vienne, 1868, t. I, p. 91. Rapportons encore un témoignage des plus anciens. Il se trouve dans l'une des deux prières de Cyprien, poète italien ou gallo-romain. K. Michel estime que ces prières, dans leur forme actuelle, sont postérieures à Constantin, mais qu'elles procèdent d'un original grec du IIe ou du IIIe siècle. Dans ces conditions, l'on voit combien est précieux le témoignage ainsi conçu : *Qui passus es sub Pontio Pilato bonam confessionem, qui crucifixus descendisti, et conculcasti aculeum mortis. P. L.*, t. IV, col. 908. Voir CYPRIEN (poète), t. III, col. 2472.

3. Ne quittons pas ce IIIe siècle sans accorder une brève mention à des documents qui, pour être anonymes ou apocryphes, n'en sont pas moins de précieux témoignages de la foi primitive. Dans les *Oracula sybillina*, l. VIII, v. 310-316, Leipzig, 1902, la sibylle chrétienne chante l'espérance annoncée dans les enfers aux âmes des saints, la victoire remportée sur la mort et la résurrection inaugurée par le Christ. *L'Évangile de Nicodème* offre pour la question une particulière importance. Il se compose de deux parties : la première (c. I-XVI) contient les *Actes de Pilate* dont nous n'avons pas à nous occuper; la seconde (c. XVII-XXIX) constitue la *Descente aux enfers*. Nous en possédons un texte grec, probablement du IXe siècle, que Thilo a publié, *Codex apocryphus Novi Testamenti*, Leipzig, 1832, p. 666-786, et deux traductions latines, A et B, éditées par Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2e édit., Leipzig, 1876, p. 389-416, 417-432. Cf. p. LXVII-LXXVI. Le texte grec de Thilo est très rapproché de la version latine A, tandis que la version B, fréquemment retouchée, s'éloigne de l'un et de l'autre. Dans ces conditions, il faut supposer une rédaction primitive de laquelle dérivent les textes actuels. Quelle en est la date? Les uns supposent un auteur gnostique du IIIe ou même du IIe siècle, H. Holtzmann, *Einleitung*, p. 491; les autres ne remarquent aucun trait qui oblige à remonter plus haut que le IVe siècle, Harnack, *Chronologie*, p. 604; l'abbé J. Variot, *Étude sur l'histoire littéraire des Évangiles apocryphes*, Paris, 1866, p. 309, place, sans hésiter, la *Descente* dans la première moitié du IIe siècle, à l'époque où la formation des légendes se trouvait en pleine activité. Cf. Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. I, col. 1088 sq. L'on a observé avec raison que la *Descente* est un véritable *mystère* avant la lettre, qui sera largement utilisé au moyen âge dans les représentations de la résurrection. Au prologue, c. XVII, des rabbins racontent qu'ils ont rencontré vers le Jourdain une multitude de ressuscités, et, parmi eux, Carinus et Leucius. En effet, l'on constate que leurs tombeaux sont vides. Pour eux, ils vivent dans la prière à Arimathie. Anne, Caïphe, Nicodème et Joseph d'Arimathie viennent les y trouver et les conjurent, au nom de Dieu, de dire comment ils sont ressuscités. Carinus et Leucius, ayant fait le signe de la croix sur leur langue, se mettent à écrire leur histoire. Elle se déroule dans les chapitres suivants, et nous montre le lieu infernal, le Fils de Dieu requérant l'ouverture des portes, Satan la refusant. Adam et Seth, Isaïe et Jean-Baptiste, David et Jérémie interviennent, et, dans leur joie, chantent le *Benedictus qui venit in nomine Domini*. Voici qu'entre à la dérobée le bon larron. Bientôt les portes sont brisées, *seræ comminutæ et vectes ferrei fracti*. Satan est enchaîné par le Christ qui lui met le pied sur la gorge, *pedemque suum sanctum ei posuit in gutture*. Alors Adam, Ève, tous les saints invoquent Jésus, qui rejette une partie des morts vers le Tartare, et emmène les autres après lui. Voilà, au IIIe siècle, un long commentaire, très original et très dramatique, de la descente aux enfers. Il a, nous le verrons, fréquemment inspiré l'iconographie chrétienne. Voir Jean Monnier, *La descente aux enfers*, c. IV, Paris, 1905, p. 91-107.

3° A partir du IVe siècle, la tradition patristique rejoint les affirmations du symbole. Elle devient si unanime et si continue, que déjà saint Augustin pouvait écrire : Seul, un infidèle peut nier la descente du Christ aux enfers : *Quis ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum? Epist.*, CLXIV, *ad Evodium*, c. II, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 710. C'est presque tous les Pères, à dater de cette époque, qu'il faudrait citer pour être complet, et plusieurs très longuement. Il faudrait au moins entendre, pour l'Occident, Firmin Materne, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, Rufin, Prudence, Fulgence et saint Grégoire le Grand; pour l'Orient, Eusèbe de Césarée, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Épiphane, saint Jean Chrysostome et saint Jean Damascène. Tantôt ils se contentent de reproduire simplement les dires des anciens sur la question; tantôt ils affirment le fait et en esquissent l'explication; tantôt ils commentent les textes scripturaires que nous avons précédemment indiqués; d'autres fois même, ils partent de la descente aux enfers pour démontrer, contre les ariens ou les apollinaristes, l'existence d'une âme humaine dans la composition du Verbe incarné. On trouvera leurs références et citations dans Petau, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. XIII, c. XVI, XVII, Venise, 1757, t. V, p. 133-138; Bellarmin, *Disputationes de controversiis christianæ fidei, De Christo*, l. IV, c. XIV, Ingolstadt, 1599, p. 386-391; Stentrup, *Soteriologia*, thes. XLVI. Il sera tout à la fois plus pratique et plus utile à notre but de rapporter leurs enseignements principaux à propos de l'œuvre du Christ aux enfers.

IV. LA TRADITION THÉOLOGIQUE. — 1° La théologie scolastique a trouvé le dogme si bien ancré dans la foi des fidèles qu'elle ne s'est guère attardée à en établir les preuves. Elle en a plutôt cherché l'explication. Le maître des Sentences, l. III, dist. XXII, s'il rapporte quelques textes des Pères, ne le fait pas pour tirer une démonstration expresse du fait de la descente. De son côté, saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, consacre les huit articles de cette longue question à notre sujet. Le premier seul peut paraître un essai de démonstration : mais, en réalité, c'est plutôt une esquisse générale des convenances ou du but de la descente : *Utrum fuerit conveniens Christum ad inferos descendere?* Les commentateurs des Sentences et de la Somme suivirent le sillon ainsi tracé, et les choses demeurèrent en l'état jusqu'à la Réforme.

2° Au XVIe siècle, déniant toute valeur démonstrative aux Écritures invoquées jusqu'alors, les protestants repoussèrent cet article de la foi traditionnelle avec bien d'autres. Force fut donc aux théologiens catholiques de faire front à ces nouveaux adversaires. L'un des premiers, Bellarmin, réserve, dans sa Controverse sur le Christ, onze chapitres pour établir, contre Calvin, Théodoze de Bèze, Bucer, la réalité de la descente

aux enfers. La question bien posée, c. VI, il prouve d'abord que « descendre aux enfers » n'est pas une métaphore pour exprimer un anéantissement complet, c. VII; ni pour marquer que le Christ a enduré les douleurs infernales, c. VIII; ni pour signifier qu'il a été enseveli et mis dans un tombeau, c. IX; car les enfers sont un lieu souterrain tout différent des lieux de sépulture, c. X. Ayant rappelé alors que les âmes des justes ne furent pas introduites au ciel avant l'ascension du Sauveur, c. XI, Bellarmin démontre la vérité de la descente aux enfers par les Écritures, c. XIV, explique le *locus obscurissimus* de la *I^a Petri*, III, 19, et IV, 6, c. XIII, relate abondamment les attestations des Pères grecs et latins, c. XIV; établit contre Durand que l'âme du Christ est descendue aux enfers au sens propre de sa réelle présence en ce lieu, c. XV; et termine en réfutant quelques objections particulières de Calvin, c. XVI. *Disputationes de controversiis christianæ fidei, De Christo*, l. IV, c. VI-XVI, Ingolstadt, p. 351-428. — En même temps, Suarez faisait un effort analogue, mais plus spéculatif, *De mysterio vitæ Christi*, disp. XLII, XLIII, Paris, 1866, t. XIX, p. 697-743; et Estius venait à la rescousse, avec sa compétence scripturaire. Peu après, Petau reprenait toute la question à sa manière et au point de vue de la théologie positive. *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. XIII, c. XV-XVIII, Venise, 1757, t. V, p. 132-142. Sa question nettement introduite, c. XV, il rapporte en détail l'enseignement des Pères grecs, c. XVI, celui des Pères latins, c. XVII, et il explique, avec la même érudition, l'œuvre accomplie aux enfers, c. XVIII.

3° Peu à peu cependant, les théologiens catholiques, occupés, sans doute, par des soucis plus urgents, ont détourné les yeux de ce terrain de combat. Tandis que les protestants continuaient de disserter, en leur sens, sur la question, les catholiques parurent s'en désintéresser. Aujourd'hui les traités ordinaires de théologie, ou passent la question sous silence, ou l'effleurent à peine. Cette abstention est d'autant plus regrettable que la descente aux enfers est un article du symbole, un point de la foi catholique que le concile de Trente impose aux pasteurs de prêcher et, partant, de bien connaître, une vérité que les modernistes et les protestants plus ou moins rationalistes ne négligent pas et cherchent à rejeter aujourd'hui dans le chaos de leur système évolutioniste. A leurs publications nous n'avons guère à opposer, de notre côté, que l'étude critique et positive de M. J. Turmel, dans la collection *Science et religion : La descente du Christ aux enfers*, Paris, 1905, laquelle avait paru dans les *Annales de philosophie chrétienne*, en 1903.

III. Explication doctrinale du fait de la descente aux enfers. — *I. Le lieu de la descente du Christ.* — 1° L'enfer, les enfers sont exprimés, dans la tradition latine, par les mots : *inferi, inferus, infernus, inferni, inferna;* dans la tradition grecque par *Hadès*, Ἅδης; dans la tradition juive, par *še'ôl*, שְׁאוֹל. Ces différents vocables désignent communément le lieu où demeurent les âmes des morts. Jamais ils ne signifient *sépulcre*, comme Bèze l'a prétendu. Quand on étudie soigneusement les textes allégués pour soutenir cette traduction, on constate que la signification naturelle et obvie de ces mots est celle de *monde inférieur*, de *royaume des ombres*. Cf. Bellarmin, *Disp. de controversiis christ. fidei, De Christo*, l. IV, c. X, XII, Ingolstadt, 1599, p. 368, 374. Pott, *Epistolæ catholicæ*, Gœttingue, 1810, p. 317, affirme qu'à sa connaissance *še'ôl* n'a nulle part le sens de *sépulcre;* qu'il est synonyme du grec Ἅδης et que ces mots désignent tous deux le royaume des ombres. Ajoutons que les plus anciennes versions traduisent unanimement *še'ôl* par *enfer*, rarement par *mort*, jamais par *sépulcre*.

2° Dans l'Ancien Testament, le *še'ôl* est le séjour commun aux âmes de tous les morts. Il est représenté comme un lieu souterrain, Gen., XXXVII, 35; Num., XVI, 30, qui se trouve dans les profondeurs de la terre. Ps. XLVIII, 18; LIV, 16; LXII, 10; LXXXVII, 7; CXXXVIII, 8; Job, XVII, 16; Prov., IX, 18; Is., XIV, 9 sq. Mais si les livres les plus anciens considèrent principalement le *še'ôl* comme la demeure où sont reçus tous les morts, les livres postérieurs montrent que, dans ce séjour, très différent est le sort des bons et des méchants. Les Psaumes indiquent cette différence, au moins comme une espérance. Ps. XVI, 15; XLVIII, 15-16; LXXII, 24-25; XV, 9-10. Job, lui, célèbre le libérateur qui arrachera les justes au *še'ôl* et à l'empire de la mort, XIX, 23-27. Les prophètes insistent sur le feu et les autres châtiments dont seront punis, dans le *še'ôl*, les crimes des impies. Les livres deutérocanoniques font ressortir les récompenses que les justes trouveront déjà dans le *še'ôl*. Ils sont « dans la paix, leur espérance est remplie d'immortalité; ils sont dans le lieu du rafraîchissement. » Sap., III, 1 sq.; IV, 7. Même le II^e livre des Machabées parle de la purification de certaines âmes dans le *še'ôl*, et aussi de la gloire et de la puissance dont y jouissent des justes. II Mach., XII, 42-46; XV, 12-14. D'où, pour les Juifs, il y avait trois catégories parmi les âmes des morts : celle des justes qui se trouvent en condition heureuse et peuvent, par leurs prières, venir en aide aux vivants, comme Jérémie et Onias; celle d'autres justes, qui portent encore la charge de fautes dont ils peuvent être délivrés par les prières des vivants, tels les soldats de Judas Machabée; celle enfin des criminels qui ont mérité la peine du feu.

Il y a un changement à noter avec le Nouveau Testament. Les croyants savent que le Christ a tiré les justes de l'enfer et leur a ouvert le ciel. Par suite, l'enfer va désigner habituellement le séjour de ceux qui ne sont pas dans le ciel, et proprement la demeure des damnés. Néanmoins, plusieurs fois encore, il sera parlé du *še'ôl* d'après la conception juive, vraie d'ailleurs jusqu'à la mort, et même jusqu'à la résurrection et l'ascension du Sauveur. Ainsi Jésus déclare que les justes, comme Lazare, sont accueillis dans le sein d'Abraham, et les pécheurs dans les tourments. Luc., XVI, 19 sq. Le sein d'Abraham, c'est la partie du *še'ôl* où se trouvaient les âmes des justes décédés avant Jésus-Christ et attendant de lui l'ouverture du ciel. Ainsi encore, pour saint Paul et pour saint Jean, les créatures douées de raison sont de trois classes : *cælestium, terrestrium et infernorum;* il en est qui sont *in cælo, super terram et sub terra*. Phil., II, 9-10; Apoc., V, 13. Cf. *Dictionnaire de la Bible*, v° *Enfer*, t. II, col. 1792 sq.; v° *Hadès*, t. III, col. 394; v° *Limbes*, t. IV, col. 256. Voir Abraham (*Sein d'*), t. I, col. 111 sq.

3° Le catéchisme du concile de Trente propose très nettement cette doctrine dans son explication de l'article du symbole. Il expose d'abord ce qu'il faut, de façon générale, entendre par les enfers : ce sont ces lieux, ces dépôts cachés où sont retenues prisonnières les âmes qui n'ont pas encore obtenu la béatitude céleste. *Inferorum nomen abdita illa receptacula significat, in quibus animæ detinentur, quæ cælestem beatitudinem non sunt consequutæ*. L'on confirme cette définition par la citation de Phil., II, 10, et de Act., II, 34. Ensuite le catéchisme ajoute que ces *receptacula* ne sont pas tous semblables et d'une seule sorte : *Neque tamen ea receptacula unius et ejusdem generis sunt omnia*. Il y a d'abord une prison affreuse et obscure, où les âmes des damnés sont tourmentées avec les esprits immondes par un feu perpétuel et qui ne s'éteint jamais. C'est l'enfer proprement dit, celui des damnés, la géhenne, l'abîme : *Est enim teterrimus et obscurissimus carcer*, Matth., XXV, 41, *ubi perpetuo et inextinguibili igne damnatorum animæ simul cum im-*

mundis spiritibus torquentur, qui etiam gehenna, Apoc., IX, 11, *abyssus et propria significatione infernus vocatur.* Luc., XVI, 22. Il y a encore le purgatoire, où les âmes des justes se purifient dans des souffrances qui durent un temps déterminé, en attendant qu'elles soient dignes d'entrer dans l'éternelle patrie : *Præterea est purgatorius ignis, quo piorum animæ ad definitum tempus cruciatæ expiantur, ut eis in æternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil inquinatum incurrit.* Apoc., XXI, 27. Enfin il y avait le sein d'Abraham pour les âmes des saints qui attendaient la venue du Sauveur, exemptes de toute douleur dans un séjour tranquille et soutenues par l'heureuse espérance de leur rédemption: *Tertium postremo receptaculi genus est, in quo animæ sanctorum, ante Christi Domini adventum excipiebantur, ibique sine ullo doloris sensu, beata redemptionis spe sustentati, quieta habitatione fruebantur. Catechismus ad parochos,* part. I, c. VI, n. 3, Rome, 1902, p. 56.

4° Considéré en soi et absolument, l'article de notre foi enseigne que le Christ est descendu aux enfers, mais sans autre précision. La considération de l'œuvre accomplie par le Christ vient déterminer le lieu par lui visité. Il ne s'est rendu, ni à l'enfer des damnés, ni au purgatoire, ni aux limbes des enfants que la sainte Écriture ne mentionne pas directement. Il est simplement descendu aux « limbes des Pères ».

II. LA PERSONNE DESCENDUE AUX ENFERS ET SON ÉTAT. — 1° *C'est le Christ en son âme.* — 1. Quand la foi enseigne que le Christ est descendu aux enfers, il faut entendre évidemment la personne même du Christ, c'est-à-dire le Verbe de Dieu. Toutefois ce n'est pas le Verbe seul que dénomme le Christ, mais le Verbe incarné, c'est-à-dire le Verbe en tant qu'il a pris, dans l'union hypostatique, une âme humaine et un corps humain. Or nous savons que le corps de Notre-Seigneur, séparé de son âme par la mort, mais demeuré le corps inanimé du Verbe auquel il restait hypostatiquement uni, fut enseveli, mis et gardé dans le tombeau. Il faut donc que le Christ soit descendu aux enfers avec son âme, séparée de son corps, mais restée l'âme humaine et immortelle du Verbe, auquel elle était toujours hypostatiquement unie. Suarez n'hésite pas à déclarer que c'est là une vérité de foi : *Christum Dominum ad infernum secundum animam descendisse. Assertio est de fide. De mysterio vitæ Christi,* disp. XLIII, sect. II, n. 3, Paris, 1866, t. XIX, p. 728.

2. En réalité, la conclusion découle nécessairement des sources rapportées à propos du fait de la descente. La tradition, nous l'avons observé, a unanimement interprété en ce sens le Ps. XV, 10, commenté par saint Pierre dans les Actes, II, 29-31. Ainsi l'entendit saint Athanase, ou l'auteur, quel qu'il soit, du livre *De salutari adventu Christi,* ou du *Liber secundus contra Apollinarem,* n. 15, *P. G.,* t. XXVI, col. 1156-1157, montrant le triomphe de l'âme du Christ sur la mort, par la descente aux enfers, et le triomphe de son corps divin sur la corruption, par la résurrection : Διὰ τοῦτο ἐν μὲν ψυχῇ Θεοῦ ἡ κράτησις τοῦ θανάτου ἐλύετο, καὶ ἡ ἐξ ᾅδου ἀνάστασις ἐγίνετο, καὶ ταῖς ψυχαῖς εὐηγγελίζετο· ἐν δὲ σώματι Χριστοῦ ἡ φθορὰ κατηργεῖτο, καὶ ἡ ἀφθαρσία ἐκ τάφου ἐδείκνυτο.

Aussi bien, nous l'avons aussi noté, déjà Origène avait dit expressément : « L'âme du Seigneur, dépouillée de son corps, va aux âmes pareillement dépouillées de leur corps, pour les prêcher. » *Cont. Celsum,* l. II, c. XLIII, *P. G.,* t. XI, col. 865. Puis d'autres Pères ont combattu les ariens ou les apollinaristes, en leur objectant que la descente du Christ aux enfers suppose nécessairement en lui l'existence d'une âme vraiment humaine. Dans ce but apologétique, saint Athanase, ou l'auteur du *Liber primus de incarnatione D. N. J. Christi contra Apollinarium,* n. 14, se demande comment le Seigneur, arrivant sans son corps dans les enfers, a pu être pris pour un homme par la mort. Il explique que le Seigneur présenta une âme comme les autres âmes, capable de subir les liens ou les entraves de la mort. C'est dans ces conditions qu'il brisa les liens des âmes détenues dans l'enfer : Πῶς ἐκεῖ παρὼν ὁ Κύριος ἀσωμάτως, ὡς ἄνθρωπος ἐνομίσθη ὑπὸ τοῦ θανάτου ; ἵνα ψυχαῖς ταῖς ἐν δεσμοῖς κατεχομέναις, μορφὴν ἰδίας ψυχῆς ἀνεπίδεκτον ὡς δεκτικὴν τῶν δεσμῶν τοῦ θανάτου παραστήσας, παροῦσαν παρούσαις, διαῤῥήξῃ τὰ δεσμὰ ψυχῶν τῶν ἐν ᾅδῃ κατεχομένων. *P. G.,* t. XXV, col. 1117. Cf. n. 15-17.

Dès la fin du IVe siècle, les Pères, en parlant de la descente, mentionnent que c'est l'âme du Sauveur qui s'est rendue aux enfers. Même l'on ajoute encore une précision, et nous lisons communément que le Christ est descendu aux enfers en son âme sans aucun doute, mais aussi avec sa divinité. Saint Épiphane se plaît à le répéter : Κατέρχεται εἰς τὰ καταχθόνια ἐν θεότητι καὶ ἐν ψυχῇ. *Hær.,* XX, n. 2, *P. G.,* t. XLI, col. 276. Καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ σὺν τῇ ψυχῇ κατελθὼν ἐν τῇ θεότητι κλάσῃ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου, *Hær.,* LXIX, n. 52, *P. G.,* t. XLII, col. 284; un peu plus loin, il emploie cette autre formule que la divinité est descendue aux enfers avec son âme : Ἤμελλε γὰρ ἡ θεότης τελειοῦν τὰ πάντα, τὰ κατὰ τὸ μυστήριον τοῦ πάθους, καὶ σὺν τῇ ψυχῇ κατελθεῖν ἐπὶ τὰ καταχθόνια, ἐπὶ τὸ ἐργάσασθαι τὴν ἐκεῖ τῶν προκεκοιμημένων σωτηρίαν, φησὶ δὲ τῶν ἁγιῶν πατριαρχῶν. *Ibid.,* n. 52, *P. G.,* t. XLII, col. 305-308. Saint Cyrille d'Alexandrie nomme l'âme divine qui, avec son privilège d'union au Verbe, est descendue aux enfers, et par le moyen de sa divine puissance s'est manifestée aux esprits là présents : ψυχὴ δὲ ἡ θεία τὴν πρὸς αὐτὸν λαχοῦσα συνδρομήν τε καὶ ἕνωσιν, κατὰ πεφοίτηκε μὲν εἰς ᾅδου, θεοπρεπεῖ δὲ δυνάμει, καὶ ἐξουσίᾳ χρωμένη, καὶ τοῖς ἐκεῖσε πνεύμασι κατεφαίνετο. *De incarnatione Unigeniti, P. G.,* t. LXXV, col. 1216. Saint Jean Damascène écrit que l'âme et le corps du Christ n'eurent jamais d'autre subsistance ou personnalité que la subsistance ou personnalité du Verbe : Οὐδέποτε γὰρ οὔτε ἡ ψυχὴ, οὔτε τὸ σῶμα ἰδίαν ἔσχον ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ Λόγου ὕπόστασιν, μία δὲ ἀεὶ ἡ τοῦ Λόγου ὑπόστασις. *De fide orthodoxa,* l. III, c. XXVII, *P. G.,* t. XCIV, col. 1097. C'est pourquoi, ajoute-t-il, l'âme déifiée, *anima deificata,* est descendue aux enfers : Κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη. *Ibid.,* c. XXIX, col. 1101. Saint Augustin, de son côté, ne tient pas un autre langage, *In Joa.,* tr. XLVII, n. 10, *P. L.,* t. XXXV, col. 1738, et dans son livre *De fide ad Petrum,* n. 11, *P. L.,* t. XL, col. 757 : *Sed in sepulcro secundum solam carnem idem Deus jacuit, et in infernum secundum solam animam descendit.* Même dans un sermon aux catéchumènes sur le symbole, le docteur d'Hippone tire de ce qui précède une conclusion très juste qui n'échappera pas aux scolastiques : *Totus ergo Filius apud Patrem, totus in cælo, totus in terra, totus in utero virginis, totus in cruce, totus in inferno, totus in paradiso quo latronem introduxit. De symbolo ad catechumenos sermo alius,* c. VII, n. 7, *P. L.,* t. XL, col. 658.

3. La scolastique n'a pas manqué de conserver et de défendre cette tradition. Analysant le problème, elle s'est demandé si le Christ est allé tout entier aux enfers, *utrum Christus fuerit totus in inferno?* Elle a répondu en distinguant justement la personne divine du Christ, sa nature divine et sa nature humaine. Alors elle a conclu avec saint Thomas : *In morte autem Christi, licet anima fuerit separata a corpore, neutrum tamen fuit separatum a persona Filii Dei... Et ideo in illo triduo mortis Christi, dicendum est quod totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter, totus fuit inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animæ sibi unitæ; totus etiam Christus tunc erat*

ubique ratione divinæ naturæ. Sum. theol., IIIa, q. LII, a. 3. Mais il est clair que si l'on envisage uniquement la nature humaine, le Christ ne fut pas tout entier aux enfers, puisque seule son âme s'y rendit.

4. Aussi bien le IVe concile de Latran avait déjà fixé la pensée chrétienne. « Le Fils de Dieu, Jésus-Christ, avait-il déclaré, est descendu aux enfers, est ressuscité des morts, est monté aux cieux. Mais il est descendu selon son âme, il est ressuscité selon sa chair. » Denzinger, *Enchiridion*, n. 356; 10e édit., n. 429. Dès lors, la doctrine, de quelque façon et en quelque milieu qu'elle s'affirme, reprend toujours des formules identiques ou analogues. Cf. Ludolphe de Saxe, *Vita Jesu Christi*, part. II, c. LXVIII, édit. Rigollot, Paris, 1870, t. IV, p. 650; Louis de Grenade, *Le livre de l'amour de Dieu*, IIe traité, Ire médit. sur la résurrection, dans *Les Œuvres spirituelles*, Lyon, 1660, p. 799; *Médit. sur les mystères de la foy*, Ve partie, Ire médit., Paris, 1684, t. III, p. 8.

2° Cette descente de l'âme du Christ aux enfers doit s'entendre de façon réelle, en ce sens que son âme s'est là transportée *réellement et en sa propre substance*, et non pas seulement par son opération. Aux termes mêmes du catéchisme du concile de Trente, on aurait tort de s'imaginer que Notre-Seigneur descendit aux enfers uniquement par sa puissance et par sa vertu, et que son âme n'y pénétra pas réellement. Au contraire, l'exacte vérité est qu'elle y descendit véritablement et qu'elle y fut présente substantiellement : *Nec vero existimandum est eum sic ad inferos descendisse, ut ejus tantummodo vis ac virtus, non etiam anima eo pervenerit : sed omnino credendum est ipsam animam re et præsentia ad inferos descendisse de quo exstat firmissimum illud Davidis testimonium :* Non derelinques animam meam in inferno. *Catechismus ad parochos*, part. I, c. VI, n. 4, Rome, 1902, p. 55.

Au XIVe siècle, Durand de Saint-Pourçain, s'inspirant quelque peu sans doute de la proposition 18e d'Abélard, Denzinger, *Enchiridion*, n. 327; 10e édit., n. 385, rompit avec l'intelligence traditionnelle du dogme. Il admettait bien un lieu infernal; il confessait bien que le Christ y est descendu; mais, selon lui, il y a dans la descente même une métaphore. Le Christ est descendu aux enfers, c'est-à-dire qu'il y a exercé son pouvoir et ses fonctions rédemptrices. Durand fut vivement combattu sur ce point. Plus tard, Bellarmin et Suarez ont cru devoir réfuter encore son opinion, à laquelle le premier inflige la note d'erreur : *hanc sententiam esse erroneam probatur. Disp. de controversiis christ. fidei, De Christo*, l. IV, c. XV, Ingolstadt, p. 392. Suarez va plus loin et déclare très justement cette prétention hérétique : *Ita interpretantur hoc mysterium omnes doctores scholastici, uno excepto Durando, cujus sententia non solum non est probabilis, verum potius est erronea et plane hæretica. De mysterio vitæ Christi*, disp. XLIII, sect. II, n. 7, Paris, 1866, t. XIX, p. 729. Nos docteurs n'ont eu aucune peine à démontrer que ni l'Écriture, ni la tradition ne peuvent s'accommoder de l'interprétation métaphorique de Durand, et ils eurent facilement raison de ses subtilités métaphysiques ou exégétiques. Nous ne nous y attarderons pas; relevons seulement l'argumentation suivante de Suarez, laquelle ne manque ni d'à-propos, ni de sel : *Quia si propter solam operationem dicitur anima Christi descendisse ad infernum, poterit et dici ascendisse in cælum; quia etiam ibi aliquid operata est, angelos illuminando. Dicetur etiam ivisse ad paradisum terrestrem vel eum locum in quo Elias et Enoch vivunt; quia verisimile est illis etiam manifestasse gloriam suam, eisque gaudium consummatæ redemptionis annuntiasse. Similiter dicetur anima Christi profecta in domum Virginis, vel in locum ubi Petrus amare flebat peccatum; denique ubicumque aliquid operata est. Consequens autem repugnat Scripturis, quæ dum specialiter dicunt animam Christi fuisse in inferno, et inde fuisse eductam ut Christus resurgeret, aperte significant, et tamtum ibi proprie fuisse, et alio modo quam esset in aliis locis ubi operabatur. Et confirmatur, quia alias eodem modo diceretur nunc Christus descendere in terram, quia in ea multa operatur per virtutem animæ suæ; imo et in infernum nunc descendit, quia interdum aliquid ibi operatur, saltem in animabus purgatorii. Ibid.*, p. 730.

3° L'âme du Christ n'est pas descendue aux enfers comme un coupable destiné encore à de nouvelles expiations, mais elle s'y est rendue en triomphe. — 1. Les protestants, et notamment Calvin et Brenz, voulaient que l'âme du Christ ait pu endurer, ait réellement supporté les tourments des damnés qui sont sans cesse devant le spectacle d'un Dieu irrité contre eux et s'abîment dans le désespoir du salut. Calvin avance expressément l'acceptation par le Christ, après sa mort, « de la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme... des tormens espovantables que doivent sentir les damnez et perdus. » *Inst. chrét.*, l. II, c. XVI; l. VIII, c. IX, dans *Corpus reformatorum*, t. XXXI, p. 31, 586 sq. C'est là une opinion que Suarez déclare avec raison hérétique et blasphématoire. Non seulement elle suppose que l'âme du Christ n'avait pas déjà, dans cette vie mortelle, la vision intuitive de Dieu, mais elle la présente sujette à l'ignorance, à l'erreur, aux passions déréglées et à leurs mouvements non délibérés. La théorie nous montre même l'âme de Jésus abandonnée au péché soit du désespoir soit de la crainte désordonnée qui conduit au désespoir et provoque des paroles désespérées. Cf. Bellarmin, *Disp. de controv. christianæ fidei, De Christo*, l. IV, c. VIII, Ingolstadt, p. 354-367. A ces erreurs et autres semblables, saint Hilaire de Poitiers répondait par avance que la promesse du Christ au larron leur donne un démenti formel : *Anne tibi metuere infernum chaos... credendus est dicens latroni in cruce :* Amen dico tibi, hodie mecum eris in paradiso? *Naturæ hujus potestatem jam non dico metu, sed nec infernæ sedis regione concludes, quæ descendens ad inferos, a paradiso non desit... Dominus communionem ei (latroni) mox pollicetur : tu Christum in inferis sub pœnali terrore concludis! De Trinitate*, l. X, n. 34, *P. L.*, t. X, col. 570-571.

2. A sa descente l'âme du Christ n'a pas davantage enduré la peine du sens, je veux dire le feu de l'enfer ou celui du purgatoire. Car ces peines, de leur nature, sont destinées soit à l'éternelle punition de fautes personnelles devenues irréparables, soit à l'expiation temporaire de dettes contractées par le péché personnel et non éteintes encore. Par conséquent, elles supposent une âme réellement pécheresse, ce qui ne va pas sans hérésie ni blasphème dès qu'il s'agit de l'âme du Verbe de Dieu incarné. D'autre part, tous les documents révélés aboutissent à montrer que, par sa mort sur la croix, le Sauveur a pleinement satisfait pour nos péchés et consommé l'œuvre de notre rédemption. C'est le sens de cette parole prophétique de Jésus : *Ecce ascendimus Jerosolymam, et consummabuntur omnia quæ dicta sunt a prophetis de Filio hominis*, Luc., XVIII, 31; c'est la mission déclarée accomplie en saint Jean : *Sciens Jesus quia omnia consummata sunt*, et par le *Consummatum est* de l'heure suprême, Joa., XIX, 28, 30; c'est le sacrifice définitivement libérateur, le prix que saint Paul expose longuement. Heb., IX et X. Aussi bien si les hommes sont rachetés, le prix indiqué, que Jésus a payé, n'est ni la torture du feu infernal ni la peine du purgatoire, mais c'est son sang, I Pet., III, 18; I Joa., I, 7; Apoc., V, 9, et c'est toujours à la mort du Sauveur, et non aux souffrances des enfers, que notre salut est rapporté. Rom., V; Col., I, passim. Du

reste, le Christ n'a-t-il pas dit, en parlant de sa mort, aux disciples d'Emmaüs : *Nonne hæc oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam?* Luc., XXIV, 26. Et saint Paul, observant que le Christ a été obéissant jusqu'à la mort de la croix : *factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis,* ajoute que cette mort a été le point de départ de son exaltation : *Propter quod et Deus exaltavit illum et donavit illi nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum.* Phil., II, 8-10.

3. Du reste, en principe, il faut admettre avec les Pères et Bellarmin que le Christ n'a souffert quoi que ce soit en enfer : *Nec ullo modo judicant (Patres) Christum aliquid passum in inferno. Disp. de controv. christ. fidei, De Christo,* l. IV, c. VIII, p. 358. Aussi à l'encontre de saint Thomas, *Sum. theol.,* III^a, q. LII, a. 1, 3, et avec saint Bonaventure, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXII, q. IV, Bellarmin estime que l'âme du Christ dans les limbes n'éprouvait aucune douleur, ni d'être séparée de son corps, ni de se trouver dans le lieu infernal. Il donne de sa conclusion ces justes raisons : *At Bonaventura dicit Christi animam, dum esset in inferno, fuisse in loco pœnæ, sed sine pœna, cujus modus loquendi mihi videtur magis conformis Patribus. Itaque, etsi quod maneat anima separata a corpore, pœna vel pœnalitas, vel potius minor perfectio dici possit, tamen mansionem Christi in inferno... non auderem vocare pœnam, nec pœnalitatem. Nam illæ animæ pœnam trahunt ex inferno, quæ ibi sunt tanquam in carcere, nec possunt egredi quando volunt. At Christus fuit in inferno liber et liberator aliorum, ut omnes Patres clamant. Op. cit.,* c. XVI, p. 367. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin,* c. II, § 4, Paris, 1908, p. 67.

4° De ces considérations, et selon l'indication même de saint Paul, il faut conclure que l'âme du Christ a visité les enfers en vrai triomphateur. L'œuvre accomplie par Jésus en ce milieu nous révélera ce que fut ce triomphe. Il suffit présentement de constater que les commentateurs sont unanimes à exposer en ce sens les textes de l'Écriture déjà mentionnés, spécialement Osée, XIII, 14; Ps. CVI, 16. Les saints Pères, constate Bellarmin, décrivent la descente aux enfers, comme celle d'un vainqueur et d'un triomphateur, non comme celle d'une victime. *Omnes Patres, qui descensum Christi ad inferos describunt, describunt ut descensum victoris et triumphatoris, non ut rei. Op. cit.,* c. VIII, p. 358. Cf. J. de la Servière, *op. cit.,* p. 67. Saint Cyrille de Jérusalem parle de l'étonnement de la mort, en voyant descendre cette âme libre de tous les liens qui retenaient les autres aux enfers : Ἐξεπλάγη ὁ θάνατος θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς ᾅδην, δεσμοῖς τοῖς αἰτόθι μὴ κατεχόμενον. *Cat.,* XIV, n. 19, *P. G.,* t. XXXIII, col. 848. L'auteur d'un sermon attribué à saint Ambroise prononce le mot de triomphe : *Expers peccati Christus, cum ad tartari ima descenderet, seras inferni januasque confringens, vinctas peccato animas, mortis dominatione destructa, e diaboli faucibus revocavit ad vitam, atque ita divinus triumphus æternis characteribus est conscriptus. Serm.,* XXXV, *De mysterio paschæ,* c. IV, *P. L.,* t. XVII, col. 674. L'auteur d'un sermon, pareillement attribué à saint Augustin, se complaît à dramatiser élégamment ce triomphe : *Mox ut spiritum reddidit, unita suæ divinitati anima ad inferorum profunda descendit; cumque tenebrarum terminum quasi deprædator splendidus ac terribilis attigisset, aspicientes eum impiæ ac tartareæ legiones, territæ ac trementes, inquirere cœperunt dicentes : Quisnam est iste terribilis, et niveo splendore coruscus? Nunquam noster talem excepit Tartarus... Invasor iste, non debitor; exactor est, non precator. Judicem videmus, non supplicem. Venit jubere, non succumbere; eripere, non manere... Hic si reus esset, tam potens non esset. Appendix operum S. Augustini, Serm.,* CLX, *De Pascha,* n. 2, *P. L.,* t. XXXIX, col. 2060.

Aussi bien, explique le catéchisme romain, en descendant aux enfers, Jésus-Christ ne perdit rien de sa puissance; et l'éclat de sa sainteté ne fut point obscurci : bien au contraire. L'événement mit en belle évidence la vérité des magnifiques descriptions tracées par les prophètes et à faire voir de nouveau qu'il était vraiment le Fils de Dieu, comme il l'avait déjà prouvé par tant de prodiges. La chose se comprend sans peine, si l'on prend soin de comparer les causes diverses qui ont amené aux enfers Jésus-Christ et les autres hommes. Ceux-ci s'y trouvaient captifs; lui, était *libre au milieu des morts,* libre et vainqueur, puisqu'il arrivait terrassant les démons qui retenaient les hommes enfermés et enchaînés à cause de leurs péchés. Parmi tous ces prisonniers, les uns enduraient les peines les plus cruelles; les autres, quoique exempts de châtiments, souffraient cependant de la privation de Dieu, et ne pouvaient qu'espérer sans cesse la gloire qui devait les rendre heureux. Jésus-Christ, lui, non seulement n'endura dans l'enfer aucune souffrance, mais il n'y parut que pour délivrer les saints et les justes des douleurs de leur triste captivité, et pour leur communiquer les fruits de sa passion. Ainsi donc sa descente aux enfers ne lui fit rien perdre de sa dignité, ni de sa puissance souveraine. *Catechismus ad parochos,* part. I, c. VI, n. 5, Rome, 1902, p. 57.

III. LE TEMPS DE LA DESCENTE AUX ENFERS. — L'âme du Christ fut dans les enfers depuis le moment de la séparation suprême jusqu'à l'instant de la résurrection. C'est là une conclusion tout à fait certaine : *Veritatem hanc,* écrit Suarez, *non minus certam existimo, quam quod Christus in infernum descenderit. De mysterio vitæ Christi,* disp. XLIII, sect. IV, n. 6, Paris, 1866, t. XIX, p. 742. En fait, la plupart des arguments qui prouvent la vérité de la descente, démontrent en même temps qu'elle s'est réalisée par le transport aux enfers de l'âme du Christ unie à sa divinité. Que si elle est demeurée trois jours en ce lieu, ce n'est pas qu'elle eût une expiation quelconque à fournir. Elle devait attendre l'heure de la réunion à son corps, et celle-ci ne pouvait avoir lieu immédiatement, sous peine de provoquer le doute sur la réalité de la mort. Telle est la pensée de saint Thomas : *Sicut Christus... voluit corpus suum in sepulcro poni, ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere. Corpus autem ejus mansit in sepulcro per diem integrum et duas noctes ad comprobandum veritatem mortis suæ. Unde etiam tantumdem credendum est animam ejus fuisse in inferno, ut simul anima ejus educeretur de inferno et corpus de sepulcro. Sum. theol.,* III^a, q. LII, a. 4. La tradition appuie sa croyance sur ce mot de Notre-Seigneur lui-même : Le Fils de l'homme sera au cœur de la terre trois jours et trois nuits, comme Jonas dans la baleine. Matth., XII, 40. Et saint Pierre remarque que si l'âme du Sauveur n'a pas été abandonnée dans l'enfer, cela veut dire qu'elle en est sortie pour ressusciter : *Providens locutus est de resurrectione Christi, quia neque derelictus est in inferno, neque caro ejus vidit corruptionem.* Act., II, 31.

IV. L'ŒUVRE ACCOMPLIE PAR LE CHRIST DANS SA DESCENTE AUX ENFERS. — *I. LES TEXTES DE SAINT PIERRE, I PET., III, 18-20, ET IV, 5-6.* — Ils ont eu, le premier surtout, une très particulière importance pour l'intelligence chrétienne de la mission remplie par le Sauveur dans la descente aux enfers, et il est nécessaire d'y insister.

1° Le texte de la I^a Pet., III, 18-20, est ainsi conçu : *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est...*

mortificatus quidem carne, vivificatus autem spiritu, in quo (spiritu) et his, qui in carcere erant, spiritibus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noe, cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animæ salvæ factæ sunt per aquam. — 1. Saint Pierre a pour but de prouver incidemment l'universalité du salut apporté par le Christ : car, d'un côté, Jésus a sauvé les âmes depuis longtemps détenues aux limbes ; de l'autre, il sauve les chrétiens par le baptême. Dans la pensée du prince des apôtres, c'est le Christ qui est mis en cause, le Christ *in spiritu*, en tant qu'esprit, selon son âme et pendant que son corps reposait au tombeau. En cet état bien déterminé, le Christ est parti, πορευθείς. Il s'est véritablement déplacé pour un voyage qui eut lieu entre sa mort et sa résurrection. Ce voyage doit s'entendre au sens propre, aussi réel que celui de l'ascension, exprimé de la même façon à l'endroit parallèle du c. IV, 22, πορευθεὶς εἰς οὐρανόν. — 2. Il s'est rendu à la prison, φυλακή, c'est-à-dire au *še'ôl*. En cette demeure, selon l'enseignement de Jésus lui-même, il y a au moins deux parties : à savoir, [illegible] lieu ou une place exclusivement réservée aux da[illegible], une autre, appelée le *limbus patrum*, où les [illegible]mes des justes attendaient que le Messie vînt les délivrer et les conduire au ciel. C'est évidemment de cette dernière demeure qu'il est ici question. Cette portion du *še'ôl* est justement appelée une prison, puisque les âmes étaient là tout à la fois détenues, et privées de la vie bienheureuse. Cf. Is., XXXVIII, 18. — 3. Le Christ est allé vers les âmes, πνεύματα, des défunts : car jamais ce mot ne s'emploie pour désigner les hommes encore en vie. Il est allé aux âmes des hommes qui avaient été incrédules, en grec : qui avaient été rebelles, autrefois, ἀπειθήσασίν ποτε, et nommément à l'époque du déluge. L'on peut, en effet, supposer que beaucoup parmi ces hommes qui refusèrent de croire à la parole de Noé, furent pris d'une crainte salutaire à l'instant du déluge, firent pénitence et obtinrent la rémission de leurs péchés. A première vue, ces détails semblent limiter très étroitement le nombre des âmes vers lesquelles le Sauveur s'est rendu de sa personne : car l'*aliquando* peut paraître restreint à l'époque de Noé... *aliquando, quando expectabant Dei patientiam in diebus Noe, dum fabricaretur arca.* Il faut néanmoins reconnaître au ℣. 19 une portée générale. Seulement l'apôtre caractérise, par leur état antérieur d'incrédulité, les âmes visitées par Jésus. Si saint Pierre mentionne spécialement les hommes du temps de Noé, c'est à titre d'exemple particulier, et parce qu'ils s'étaient montrés plus gravement coupables, et parce que l'efficacité de la passion du Christ s'est ainsi révélée plus grande à leur égard. Car l'opinion juive, même au temps apostolique, était que tous ceux qui avaient péri au déluge, étaient exclus du royaume ou du salut messianique. Cf. L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, Paris, 1904, t. VIII, p. 682-683. — 4. Et donc à ces âmes des défunts, le Christ est venu prêcher : ἐκήρυξε. Non, certes, qu'il ait voulu proprement les convertir, puisqu'il n'y a pas de conversion possible dans l'au-delà. Ce n'est pas non plus qu'il ait voulu signifier leur damnation à ceux qui étaient morts en état de péché, car ἐκήρυξε ne peut avoir et n'a jamais cette signification ; et, d'ailleurs, au passage corrélatif du chapitre suivant, il est dit que la bonne nouvelle a été apportée aux morts : νεκροῖς εὐηγγελίσθη, *mortuis evangelizatum est*. C'est donc l'Évangile ou la bonne nouvelle de la rédemption accomplie que le Christ a apportée aux âmes des morts. En leur appliquant le fruit de la rédemption, je veux dire la vision béatifique, il les a délivrées de leur prison, du lieu où elles étaient détenues dans l'état de privation de la vue de Dieu. Cf. Stentrup, *Soteriologia*, thes. XLV ; Hundhausen, *Das erste Pastoralschreiben des Apostelfürsten Petrus*, Mayence, 1873, p. 343 sq. ; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ, De Verbo incarnato*, part. II, sect. III, a. 4, § 2, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. IV, n. 501, p. 243-244 ; P. Drach, *Épîtres catholiques*, Paris, 1879, p. 99-100 ; J. A. Van Steenkiste, *Sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthæum*, 3e édit., Bruges, 1882, t. IV, p. 1308-1310 ; Id., *Epistolæ catholicæ breviter explicatæ*, 2e édit., Bruges, 1887, p. 82-84 ; Th. Calmes, *Épîtres catholiques, Apocalypse*, Paris, 1905, p. 40.

2e L'autre texte de saint Pierre est celui-ci : *Qui reddent rationem ei qui paratus est judicare vivos et mortuos. Propter hoc enim et mortuis evangelizatum est, ut judicentur quidem* (aoriste dans le grec) *secundum homines in carne, vivant autem secundum Deum in spiritu.* I Pet., IV, 5-6. — 1. La particule *enim*, reliant les deux versets, montre que saint Pierre va expliquer ce qu'il a avancé dans la proposition précédente : que Jésus-Christ jugera les morts comme les vivants. Car, aux morts eux-mêmes, καὶ νεκροῖς, aussi bien qu'aux vivants, c'est-à-dire à ceux qui sont maintenant décédés comme aux vivants de l'heure présente, l'Évangile a été prêché ; on leur a annoncé la bonne nouvelle de la rédemption accomplie et la proximité du salut pour ceux qui étaient jusqu'alors retenus dans les limbes. Le but de cette évangélisation, ἵνα, *ut*, c'est qu'après avoir été jugés (*judicentur*, mais l'aoriste grec dénonce un fait passé) selon les hommes quant à la chair mortelle, c'est-à-dire, après avoir subi le jugement commun à tous les hommes, la mort, ces défunts vivent dans la sphère de l'esprit conformément aux opérations de Dieu. — 2. Ce passage est évidemment parallèle de III, 18-20 : des expressions analogues y désignent les mêmes choses. Ce second texte énonce, en termes généraux, le principe dont l'apôtre a donné, au c. III, l'indication avec une application particulière et concrète. Mais, ici, de même qu'au c. III, comme il s'agit d'un ordre de choses très éloignées de notre conception et que l'écrivain touche seulement en passant, il y a toujours quelque obscurité, surtout quand on en veut venir à la précision des détails. Cf. Fillion, *op. cit.*, p. 685-686 ; P. Drach, *op. cit.*, p. 103-104 ; Van Steenkiste, *Epistolæ catholicæ*, p. 86-87.

3o Ces textes de la Ire Épître de saint Pierre, le premier surtout, ont pris, dans la question de l'intelligence de la descente aux enfers, une place trop particulière pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en suivre l'histoire.

1. Durant les quatre premiers siècles, le passage du c. III fut communément invoqué, soit pour démontrer le fait de la descente, soit pour les essais d'explication. Au IIe siècle, nous en avons déjà rapporté les preuves textuelles, l'*Évangile de Pierre*, 41, s'inspire évidemment de la Ia Pet., III, 18-20, pour faire demander au Christ s'il a prêché les morts. Il en est de même pour Hermas, quand il expose que les apôtres et les disciples allèrent, après leur mort, prêcher les trépassés, *Sim.*, IX, XVI, *P. G.*, t. II, col. 995-996 ; Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, t. I, p. 532, et pour Clément d'Alexandrie, disant que le Seigneur n'est descendu aux enfers que pour prêcher l'évangile, εὐαγγελίσασθαι. *Strom.*, VI, c. V, *P. G.*, t. IX, col. 268. Du IIIe au Ve siècle, les Pères continuent de citer ou de rappeler le même texte. Ainsi Origène dit que le Sauveur se rendit convertir les âmes qui voulurent bien l'écouter. *Cont. Celsum*, l. II, n. 43, *P. G.*, t. XI, col. 865. Nous pourrions, après Bellarmin, mentionner saint Athanase, *Epist. ad Epictetum*, *P. G.*, t. XXVI, col. 1050 sq. ; l'auteur déjà cité du livre *De incarnatione* ; saint Épiphane, *Hær.*, LXXVII, *P. G.*, t. XLII, col. 642 sq. ; saint Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide*

ad Theodosium, n. 22, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1165; *In Joannis Evangelium*, l. XI, c. II, *P. G.*, t. LXXIV, col. 456 : Τριήμερος γὰρ ἀνεβίω, κηρύξας καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι... Καὶ τοῖς ἤδη κατοιχομένοις, καὶ ἐν τοῖς τῆς ἀβύσσου μυχοῖς καθημένοις ἐν σκότῳ... διακηρύξαι την ἄφεσιν; saint Hilaire, *In ps. CXVIII*, sûr le verset *Defecerunt oculi mei*, *P. L.*, t. IX, col. 572-573; l'Ambrosiaster, *In Epist. ad Romanos*, c. X, *P. L.*, t. XVII, col. 143; Rufin, *Commentarius in symbol. apostol.*, n. 18 sq., *P. L.*, t. XXI, col. 356 sq.

2. Au Ve siècle, saint Augustin change la situation. Son ami Évode lui demande un jour : « Quels sont les esprits dont Pierre dit que le Christ est venu dans l'enfer les évangéliser tous et les délivrer, si bien que, de la résurrection du Seigneur à l'heure du jugement, l'enfer est et demeurera vide. » *Epist.*, CLXIII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 708. Le grand docteur fut bien embarrassé et ne trouva pas moyen d'éluder les difficultés entrevues par Évode et par lui, en continuant d'appliquer notre texte à la descente aux enfers. Ce n'est pas que saint Augustin ne professât fermement la vérité de ce fait et de ce dogme, loin de là; mais il avança, bien qu'avec une certaine hésitation, que saint Pierre n'en parle aucunement en son Épître. Pour lui, ce n'est pas après sa mort, mais avant son incarnation, au temps du déluge ; ce n'est pas en son âme humaine, mais avec sa seule divinité et par des inspirations intérieures, que le Christ a porté l'Évangile aux esprits emprisonnés ; ou bien même ce n'est pas personnellement et directement, mais d'une manière indirecte, en la personne et par le ministère de Noé, qu'il a rempli cette mission. Quant à la prison, il faut la prendre au figuré, pour les ténèbres de l'incrédulité qui enveloppaient les contemporains de Noé. Nous le verrons, cette explication s'écarte de l'interprétation autrefois et aujourd'hui universellement reçue dans l'Église. De plus, elle s'écarte du texte lui-même. Sans parler du reste, rappelons que saint Pierre, très expressément, relie d'intime façon la prédication aux esprits et la mort de Jésus. Or l'explication augustinienne, au contraire, interpose une longue série de siècles, tout le temps de Noé à Jésus-Christ, entre la même prédication et la mort du Seigneur. *Epist.*, CLXIV, *ad Evodium*, n. 12, 13, 16, 21, *P. L.*, t. XXXIII, col. 714, 715, 718.

Par une conséquence logique qui ne saurait étonner, saint Augustin veut aussi prendre, dans un sens figuré et au moral, le mot *et mortuis* du second passage de l'Épître de saint Pierre. Il s'agit là, dans sa pensée, des hommes qui sont morts spirituellement, des pécheurs donc et particulièrement des païens. Mais il y a bien encore une réelle violence faite au texte. Car, à la fin du ℣. 5, *qui paratus est judicare vivos et mortuos*, le mot est pris dans son sens propre; et rien n'autorise à penser qu'il y ait dans les deux portions d'une même ligne, dont la première explique la seconde, deux acceptions différentes du même mot.

3. L'Orient ne suivit pas saint Augustin. Ni Jobius, dans Photius, *Bibliotheca*, cod. 222, n. 38, *P. G.*, t. CIII, col. 804, ni saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. III, c. XXIX, *P. G.*, t. XCIV, col. 1101, ni Œcuménius, *In Iam Petri*, III, 19, *P. G.*, t. CXIX, col. 557, ni Théophylacte, *In Iam Petri*, III, 19, *P. G.*, t. CXXV, col. 1232, n'ont cessé de recourir au c. III de la Ire Épître de saint Pierre pour la question de la descente aux enfers. Mais, en Occident, où l'influence de saint Augustin devint vite prépondérante, nous voyons son commentaire bientôt unanimement accepté et propagé. Le Vénérable Bède le résume ainsi : Le Christ, qui est venu dans la chair en notre temps pour indiquer aux hommes la voie de la vérité, est venu aussi, en esprit, avant le déluge, prêcher ceux qui étaient incrédules et vivaient charnellement. *In Iam Petri*, III, 19, *P. L.*, t. XCIII, col. 58 sq. Walafrid Strabon recueillit dans sa *Glose*, au IXe siècle, cette interprétation. *P. L.*, t. CXIV, col. 686. Le mot se trouvait ainsi donné par ceux qui furent le plus écoutés dans le monde latin du moyen âge.

Aussi les théologiens scolastiques, quand il s'agit de démontrer ou d'expliqner la descente aux enfers, passent complètement sous silence le célèbre texte de l'apôtre. Saint Thomas indique la raison de cette attitude : *Ad tertium dicendum quod illud, quod ibi dicit Petrus, a quibusdam refertur ad descensum Christi ad inferos, sic exponentes verbum illud : His qui in carcere inclusi erant, id est inferno, spiritu, id est secundum animam, Christus veniens prædicavit, qui increduli fuerant aliquando. Unde et Damascenus dicit in III libro, c. XIX, quod sicut his qui in terra sunt evangelizavit, ita et his qui in inferno. Non quidem ut incredulos ad fidem converteret, sed ut eorum infidelitatem confutaret. Quia ipsa prædicatio nihil aliud intelligi potest quam manifestatio divinitatis ejus, quæ manifestata est in infernalibus per virtuosum descensum Christi ad inferos. Augustinus tamen melius exponit in Epist. ad Evodium ut referatur non ad descensum Christi ad inferos, sed ad operationem divinitatis ejus, quam exercuit a principio mundi. Ut sit sensus, quod his qui in carcere conclusi erant viventes, scilicet in corpore mortali (quod est quasi quidam carcer animæ), spiritu suæ divinitatis veniens prædicavit per internas inspirationes, et etiam exteriores admonitiones per ora justorum; his, inquam, prædicavit, qui increduli fuerant aliquando, Noe scilicet prædicanti, quando expectabant Dei patientiam, per quam differebatur pœna diluvii; unde subdit : In diebus Noe, dum fabricaretur arca*, etc. *Sum. theol.*, IIIa, q. LII, a. 2, ad 3um. Cette leçon de l'angélique docteur fut retenue, comme un mot d'ordre, par les sententiaires ou les sommistes, jusqu'au XVIe siècle.

L'on s'est demandé s'il n'y eut pas une raison spéciale pour imposer ou conseiller cette prétermission du texte de saint Pierre. Nous verrons que les Pères se sont représenté l'œuvre de Jésus aux enfers, les uns comme une évangélisation, les autres comme une délivrance ou une victoire. Puisque l'apôtre parle de prédication aux morts, les partisans de l'évangélisation s'appuyaient volontiers sur lui, tandis qu'au contraire les tenants de la délivrance l'auraient, à cause de leur théorie, laissé dans un oubli voulu. Je ne sais si un pareil calcul a été fait par les théologiens en cause : les documents semblent faire défaut pour l'établir. Peut-être est-il plus simple et plus vrai tout ensemble d'attribuer l'attitude des scolastiques sur ce point à un courant d'interprétation déterminé par l'autorité si particulière de saint Augustin.

4. Quand les protestants rejetèrent en bloc et bruyamment toutes les démonstrations bibliques de la visite aux enfers, les théologiens catholiques durent fortifier leurs positions par un examen plus approfondi et une critique plus serrée des textes. Ainsi furent-ils amenés à constater que saint Augustin avait abandonné un argument présenté, pendant quatre siècles, par l'ensemble des écrivains ecclésiastiques. Aussi les théologiens de la réforme ne manquaient pas la belle occasion de s'abriter, à ce propos, sous le patronage du grand docteur africain.

a) Bellarmin rétablit la preuve tirée du c. III, lequel, dit-il, a toujours été réputé pour très obscur : *qui (locus) semper obscurissimus habitus est. Disp. de controv. christianæ fidei, De Christo*, l. IV, c. XIII, Ingolstadt, 1599, p. 379. Il démontra, dans une discussion précise et très détaillée, que l'interprétation augustinienne s'oppose au sens propre des termes comme à la suite logique des idées : *Quomodo enim ista eo-*

hærent : Christus in passione sua carne mortuus est, spiritu vivus mansit, ideo Deus olim prædicavit hominibus per Noe? At si intelligamus de descensu ad inferos, omnia cohærent. Nam volens Petrus ostendere Christum in passione et morte mansisse vivum quoad animam, probat quia illo tempore anima ejus profecta est in infernum et prædicavit spiritibus in carcere conclusis. Ibid., p. 381. Puis il saisit l'objection de l'évêque d'Hippone : Mais alors pourquoi le Christ s'est-il borné à prêcher aux incrédules du temps de Noé, tandis qu'il y en avait tant d'autres dans les enfers? Bellarmin répondait que l'objection se retourne aussi bien contre son auteur : *Nam etiam non apparet ratio, cur dicat Petrus Christum in diebus Noe prædicasse potius quam in diebus Abraham et aliorum patriarcharum vel etiam aliorum omnium hominum. Ibid.*, p. 382. Alors le docte jésuite expliquait le fait objecté de façon aussi simple que juste : *Dico præterea Christum prædicasse in inferno omnibus bonis spiritibus, sed nominatim fuisse expressos illos, qui fuerunt in diebus Noe increduli, quia de illis erat majus dubium, an essent salvi necne, cum puniti fuerint a Deo et submersi aquis diluvii. Indicat ergo hic Petrus etiam ex illis incredulis fuisse aliquos qui etiam in fine vitæ pœnitentiam egerint, et licet quantum ad corpus perierint, tamen quantum ad animam salvi fuerint. Ibid.*

b) De son côté, Suarez trouva l'exégèse de saint Augustin *creditu difficilis;* et cela, pour plusieurs raisons. *Primo quia multa verba exponuntur improprie et per translationem... Deinde per carcerem interpretari corpus valde metaphoricum est, et Origenis sapit errorem, eo vel maxime quod Petrus dicit mortuis prædicasse Christum, quod exponere de mortuis spiritualiter per peccatum, valde violentum est, præsertim cum illos mortuos ab hominibus vivis Petrus distinguat, et ibidem in hoc sensu dicat Christum esse judicem vivorum et mortuorum. Denique non placet hæc expositio quia juxta illam non potest littera connecti, nec reddi ratio cur Petrus repente et absque ulla occasione, illius prædicationis fecerit mentionem. De mysterio vitæ Christi,* disp. XLIII, sect. III, n. 7, Paris, 1866, t. XIX, p. 736. Mais quand il s'agit d'indiquer le motif pour lequel l'apôtre a spécialement mentionné les incrédules du temps de Noé, Suarez rejeta assez légèrement l'explication de Bellarmin pour lui substituer celle-ci qui ne la vaut certainement pas. Selon lui, le but de saint Pierre était de consoler et d'encourager, par la vue des célestes récompenses, les fidèles diversement éprouvés. Alors il suggéra que les incrédules du temps de Noé étaient cités en exemple, parce qu'ils furent les plus éprouvés des hommes. *Ibid.*, n. 9, p. 737.

c) Petau prit, lui aussi, sa part dans le débat. Du passage de saint Pierre, il dit : *Qui locus admodum, ut est, visus antiquis est obscurus ac perplexus,* et il ajoute cette malicieuse réflexion à propos de saint Augustin : *de quo* (*loco*) *interrogatus Augustinus ab Evodio, pro responsione, nihil propemodum præter hæsitationem explicavit suam epistola undecentesima.* A ces explications hésitantes, Petau ne reconnaît pas la moindre probabilité : *Neutiquam illa* (*opinio*) *probabilis est. Dogmata theologica, De incarnatione,* l. XIII, c. XVIII, n. 14, Venise, 1757, t. V, p. 142. Benoît XIV lui-même reprit, pour son compte, une partie de l'argumentation de Bellarmin. *De sabbato sancto*, 5.

d) Par ailleurs, au nom des exégètes de profession, le savant Estius s'efforça de restituer la véritable signification des textes de saint Pierre. Pour le premier, il résume ainsi son opinion : *Christus qui homo hominibus in carne evangelizavit, idem carne mortuus, in spiritu, id est secundum animam, profectus ad inferos, prædicavit, et, ut infra dicitur, evangelizavit, id est lætum attulit nuntium, spiritibus, hoc est animabus quæ apud inferos, in carcere velut pœnarum loco conclusæ, detinebantur. Qui quidem spiritus, olim carne induti, increduli fuerant, tunc nimirum quando Deus patienter et longanimiter... eos expectabat ad pœnitentiam, idque quo tempore Noe, jussu divino, fabricabat arcam in qua ipse cum sua familia... servaretur et servatus fuit ab aquis diluvii, quod peccatoribus superventurum tam verbo prædicabat quam facto. Nam et ipsa arcæ fabricatio quædam prædicatio erat. Cui tamen prædicationi et prædictioni credere noluerunt... donec venit diluvium et consumpsit omnes. Ex quibus tamen multi, ipsius rei quam credere noluerant experientia et præsenti periculo commoniti, tandem, Deo invocato, ad pœnitentiam conversi sunt et cum spe salutis mortui. Propter peccata tamen sua, quoad pœnam adhuc expianda, apud inferos, carceri et cruciatibus addicti remanserunt usque ad Christi redemptoris adventum. Unde si quæras quid læti nuntii Christus eis prædicaverit, respondeo nuntiasse se redemptorem, et ad hoc venisse ut eos e pœnis et carcere liberaret, atque ex inferis eductos una secum et cum sanctorum patrum spiritibus eveheret ad cælestia. In omnes divi Pauli Epistolas commentaria,* Douai, 1616, t. II, p. 750-751. — Du second texte Estius donna une explication aussi lumineuse et tout aussi ferme : *Jam secundo meminit apostolus hujusmodi prædicationis ut non videatur dubitandum quin eumdem sensum utrobique spectet, ut uterque locus ex altero sit illustrandus. Quod igitur superiori capite dixit : Christum prædicasse spiritibus qui in carcere erant, idem est cum eo quod hic dicit : Evangelizatum esse mortuis... De iis tantum hic agit de quibus ante* (*apostolus*) *egerat, id est de spiritibus in carcere purgatorio constitutis, qui in diebus Noe increduli fuerant, deque aliis quorum similis erat causa, cur eo carcere detinerentur... Non vivis tantum ab eo* (*Christo*) *prædicatum est evangelium, sed etiam mortuis, tunc nimirum quando mortuus ad mortuorum loca descendit. Quodnam evangelium mortuis prædicaverit si quæras, respondemus in genere quidem prædicasse idem quod vivis, nempe se Messiam esse et Filium Dei, qui sua passione et morte genus humanum redemerit; speciatim vero, se ad ea loca descendisse ut, tanquam mortis et inferni victor, ipsos e carcere quo tenebantur eriperet, atque una secum ad cælos subveheret... Ad hoc... etiam mortuis evangelizavit Christus ut, quamvis judicati fuerint, id est puniti carne seu corpore, quando eos aquæ diluvii suffocarunt, et id secundum homines, hoc est publice et in hominum notitia* (*fuit enim illa punitio omnibus hominibus manifesta, nec discernebat electos a reprobis*), *vivant tamen feliciter et beate per Christi redemptionem; spiritu, id est anima, quam Christus, annuntiato ipsis evangelio, gloriæ suæ participem fecit, etsi carne adhuc corruptionem patiente; et id secundum Deum, id est coram Deo, licet mundus eos apud Deum vivere nesciat aut non credat. Ibid.*, p. 756-757. Estius terminait en concluant que son interprétation des deux passages est la plus probable, parce qu'elle s'éloigne le moins possible de la signification accoutumée des termes. Il s'y arrêtait d'autant plus volontiers qu'elle lui parut d'une grande importance pour la confirmation du dogme du purgatoire.

e) Depuis Bellarmin, Suarez et Estius, exégètes et théologiens se sont ralliés au fond commun de leurs conclusions : ils furent et sont unanimes, depuis trois siècles et plus, à reconnaître que saint Pierre a voulu dans les passages indiqués, parler de la visite du Sauveur aux enfers.

II. LES PÈRES ET L'ŒUVRE DU CHRIST AUX ENFERS. —

L'époque patristique s'est assez justement représenté l'œuvre accomplie dans la descente aux enfers comme une conséquence et une application de l'œuvre commencée par l'incarnation et couronnée par la rédemption. Or, l'antiquité chrétienne s'est expliqué le mystère de la rédemption par deux théories principales : celle de l'évangélisation ou de la lumière apportée aux hommes enténébrés, celle de la délivrance qui renverse l'empire du démon et brise les chaînes, ouvre la prison dans lesquelles il détenait les hommes en réelle captivité. Parallèlement à ces concepts, les Pères ont exposé la descente aux enfers, soit comme une prédication spéciale adressée aux esprits des demeures infernales, soit comme une victoire du Sauveur, je veux dire un écrasement du démon, d'où s'ensuit la délivrance de ses victimes.

1° *Théorie de l'évangélisation ou de la prédication.* — 1. Nous l'avons rencontrée dans les citations déjà faites de l'*Évangile de Pierre,* d'Hermas, de Clément d'Alexandrie et d'Origène; et c'est grâce à l'influence de celui-ci qu'elle se répandit si largement. En même temps qu'il exalte le triomphe du Christ, la défaite de la mort et celle du diable, *Orat. de incarnatione Verbi,* n. 23-27, *P. G.,* t. XXV, col. 136 sq., saint Athanase maintient le fait de la prédication. *Ad Epictetum,* n. 5, 6, *P. G.,* t. XXVI, col. 1058-1061. Saint Hilaire dit que « le Christ a fait ses exhortations, comme l'apôtre Pierre en témoigne, à ceux qui étaient en prison, aux incrédules du temps de Noé, » *Tract. in ps.* CXVIII, XI, 3, *P. L.,* t. IX, col. 572-573; et il laisse entrevoir que la conversion demeurait possible dans le sombre séjour.

2. Mais quelle fut l'étendue, quel fut l'effet de cette prédication? Ses partisans l'ont conçue comme un moyen d'illumination des intelligences et de réelle conversion des volontés. Par suite, elle se trouvait inutile pour les saints patriarches et les justes de l'ancienne loi; mais elle devait s'adresser aux esprits qui n'avaient pas reçu la lumière de la foi, et, dans cette théorie, c'est donc pour les infidèles que le Sauveur est descendu aux enfers. Pour Clément d'Alexandrie et Origène, ce sont tous les esprits, à qui la prédication des enfers a offert la lumière évangélique, et tous ont pu obtenir le salut à la seule condition de la bonne volonté : ἐποιστρέφων κἀκείνων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτόν. Origène, *Cont. Celsum,* l. II, n. 43, *P. G.,* t. XI, col. 865. L'Ambrosiaster expose que la prédication dans les enfers consista essentiellement dans l'apparition même de Jésus, et il ajoute cette conclusion très large : que Jésus délivra tous ceux qui eurent le désir ou l'amour de lui : *Triumphato ergo diabolo, descendit in cor terræ, ut ostensio ejus prædicatio esset mortuorum, et quotquot cupidi ejus essent liberarentur. Comment. in Epist. ad Eph.,* IV, 9, *P. L.,* t. XVII, col. 387. Cet amour de Jésus était, dans sa pensée, l'espérance d'obtenir par lui le salut : *Omnis enim quicumque, viso Salvatore apud inferos, speravit de illo salutem, liberatus est, Petro apostolo hoc testante. Comment. in Epist. ad Rom.,* X, 7, *ibid.,* col. 143. Saint Grégoire de Nazianze semble accepter au moins la possibilité du salut universel : il ne sait si le Christ libéra toutes les âmes qu'il trouva aux enfers, ou seulement celles qui crurent en lui : Γνῶθι καὶ τὰ ἐκεῖσε τοῦ Χριστοῦ μυστήρια, τίς ἡ οἰκονομία τῆς διπλῆς καταβάσεως, τίς ὁ λόγος· Ἁπλῶς σώζει πάντας ἐπιφανείς, ἤ κάκει τοὺς πιστεύοντας. *Orat.,* XLV, 24, *P. G.,* t. XXXVI, col. 657. Saint Cyrille d'Alexandrie paraîtrait aller plus loin encore, et admettre le fait du salut général : Ὅλον γὰρ εὐθὺς σκυλεύσας τὸν ᾅδην, καὶ τὰς ἀφύκτους τοῖς τῶν κεκοιμένων πνεύμασιν ἀναπετάσας πύλας, ἔρημον τε καὶ μόνον ἀφεὶς ἐκεῖσε τὸν διάβολον. Ayant dépouillé tout l'enfer, et ayant ouvert aux esprits des morts les portes inexorables, il y laissa le diable abandonné et seul. *Homil. paschal.,* VII, *P. G.,* t. LXXVII, col. 552. Il semble cependant que cette formule absolue doive s'entendre avec quelque restriction, celle-ci, par exemple, que la libération atteignit tous ceux qui en étaient dignes. Car saint Cyrille dit ailleurs formellement que, prêchant aux esprits en prison, le Christ a délivré ceux qui auraient cru en lui, s'ils avaient vécu au temps de sa prédication publique sur la terre : ἵνα λύσῃ τούτους, ὅσοι πιστεύειν ἔμελλον. *Fragm. in Epist. I B. Petri,* III, 19, *P. G.,* t. LXXIV, col. 1013.

3. Avec saint Jean Damascène la doctrine se restreint en se précisant. Il retient la doctrine de l'évangélisation des âmes aux enfers; il n'accepte pas que le Sauveur y ait accordé le salut à tous indistinctement, mais seulement à ceux qui alors crurent en lui. Pour lui, en dehors des justes de l'ancienne loi, ceux-là seuls obtinrent le salut qui avaient, sur la terre, mené une vie très pure, pratiqué la modestie, la tempérance, la chasteté, sans pourtant avoir reçu la lumière de la foi. Ce fut, pour eux, comme la récompense de leurs vertus naturelles. *De fide orthodoxa,* l. III, c. XXIX, *P. G.,* t. XCIV, col. 1101; *De iis qui in fide obierunt,* n. 13, *P. G.,* t. XCV, col. 257. L'Église grecque, sauf quelques exceptions notables cependant, suivit désormais son grand docteur. Selon la pensée d'Œcumenius, quelque peu semblable à celle de saint Cyrille d'Alexandrie, ceux qui avaient mené, sur la terre, une vie de justice et qui auraient écouté Jésus s'ils avaient vécu de son temps, ont éprouvé aux enfers le bienfait de la prédication salutaire du Sauveur : Οἱ γὰρ ἔργοις ἀγαθοῖς τὸν ἑαυτῶν κατὰ τὸν τῆς ζωῆς αὐτῶν χρόνον, περιανθίσαντες βίον, ὡς εἰ καὶ τότε τῷ κοσμῳ ἐπεδήμησε Χριστὸς, μὴ ἂν ἀπολειφθῆναι τοῦ ζωοποιοῦντος αὐτοὺς κηρύγματος, οὗτοι καὶ τότε διὰ τῆς εἰς ᾅδου τοῦ Κυρίου καθόδου, τῆς σοτηρίας ἔτυχον. *In Iam Petri,* III, 18-19, *P. G.,* t. CXIX, col. 557-559. Cf. Théophylacte, *In Iam Petri,* III, 19, *P. G.,* t. CXXV, col. 1232.

2° *Théorie de la délivrance des âmes et de la victoire sur le démon.* — Elle fut toujours proposée dans l'Église en même temps que la précédente, mais comme celle-ci fut surtout soutenue dans l'Église grecque, l'autre se retrouve le plus fréquemment dans l'Église latine.

1. En Orient, la note doctrinale, en ce qui regarde l'étendue de la libération, fut assez exactement donnée par saint Cyrille de Jérusalem. Il montre le Sauveur allant aux enfers pour délivrer, non toutes les âmes, mais celles des justes : ἐλυτροῦντο πάντες οἱ δίκαιοι οὓς κατέπιεν. *Cat.,* XIV, n. 19, *P. G.,* t. XXXIII, col. 849. Cf. n. 12, 18; *Cat.,* IV, n. 1, col. 469. De ces justes sont Isaïe, David, Samuel, Jean-Baptiste, les prophètes. Eusèbe de Césarée expose que le but du Sauveur était de dominer sur les morts comme sur les vivants, de détruire la méchante puissance des démons. Aussi a-t-il brisé les portes des ténèbres et ressuscité avec lui des saints nombreux. *Dem. evang.,* l. IV, c. XII, *P. G.,* t. XXII, col. 281. Et à propos d'Eusèbe comme de saint Cyrille, il est curieux de cueillir dans un ouvrage protestant et rationaliste cette juste observation, très bonne à retenir au point de vue catholique : « On voit combien ces théologiens conservateurs, et qui expriment *l'opinion moyenne,* se rencontrent. Il y avait *un sentiment commun de l'Église,* et ce sont eux qui le traduisent. » J. Monnier, *La descente aux enfers,* Paris, 1905, p. 129. Nous avons vu que saint Épiphane donne pour but à la descente aux enfers le salut des saints patriarches : Ἤμελλε γὰρ ἡ θεότης τελειοῦν τὰ πάντα, τὰ κατὰ τὸ μυστὴριον τοῦ πάθους, καὶ σὺν τῇ ψυχῇ κατελθεῖν ἐπὶ τὸ ἐργάσασθαι τήν ἐκεῖ τῶν προκεκοιμημένων σωτηρίαν, φήσι δὲ ἁγίων πατριαρχῶν, *Hær.,* LXIX, n. 62, *P. G.,* t. XLII, col. 305-308; et pour lui, c'est une hérésie de croire au salut universel. C'est la thèse que va soutenir expressément saint Jean Chrysostome. Sans

doute, il a écrit que l'âme du Christ va aux enfers pour prêcher. Mais sa manière de comprendre cette prédication l'a conduit à la théorie de la délivrance qu'il expose avec une réelle éloquence. C'est un enfantillage de penser que la prédication peut convertir après la mort. Nous n'avons que la vie présente pour faire le bien; il n'y a pas de place pour le repentir efficace dans la vie d'outre-tombe. « Si l'on admet qu'il suffit de croire après la mort pour être sauvé, personne ne périra. Nous savons, en effet, que tous doivent faire pénitence et adorer le Christ. Saint Paul nous l'apprend, quand il dit que toute langue louera et que tout genou fléchira au ciel, sur la terre et dans les enfers... Toutefois cette soumission sera inutile, attendu qu'elle ne sera pas volontaire mais imposée par la nécessité. » *In Matth.*, homil. XXXVI, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 417. Ne quittons pas l'Orient, sans écouter le syrien, saint Éphrem. Dans ses hymnes sur la résurrection, il décrit la descente aux enfers à la manière de l'*Évangile de Nicodème* : on y retrouve le défi à la puissance du Christ, la victoire soudaine et éclatante qu'il remporte en enlevant les morts, la soumission au roi Jésus de la mort vaincue. Cf. J. Monnier, *op. cit.*, p. 118-119.

2. En Occident, nous voyons se dresser des adversaires très déterminés de la thèse de l'évangélisation. Ils la qualifient purement et simplement d'hérésie, si elle suppose la possibilité de la conversion dans l'au-delà. Avec le pape saint Grégoire le Grand, rappelons deux condamnations expresses. Saint Philastre de Brescia consacre tout le c. CXXV de son livre *De hæresibus* à l'*hæresis de Christi descensu ad inferos. P. L.*, t. XII, col. 1250. Nous y lisons : *Alii sunt hæretici qui dicunt Dominum in infernum descendisse, et omnibus post mortem etiam ibidem renuntiasse ut confitentes ibidem salvarentur. Ibid.*, col. 1251. Saint Augustin prononce le même jugement dans son livre *De hæresibus ad Quodvultdeum*, LXXIX : *Alia, descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes exinde existimat liberatos. P. L.*, t. XLII, col. 45.

S'appuyant sur ces autorités, saint Grégoire le Grand va résoudre le problème comme gardien suprême de la doctrine et fixer nettement les lignes de la tradition catholique. Il exclut donc du concept correct de l'œuvre de la descente aux enfers toute espèce de conversion réelle des volontés en ce lieu : il ne peut être désormais question que des justes. Des représentants du patriarche de Constantinople étaient venus à Rome : le prêtre George et le diacre Théodore. Après leur départ, le pape apprend que, de leur avis, Jésus, dans les enfers, aurait sauvé tous ceux qui le reconnurent pour Dieu : *Agnovi quod dilectio vestra dixisset omnipotentem Dominum salvatorem nostrum Jesum Christum ad inferos descendentem, omnes qui illic confiterentur eum Deum, salvasse, atque a pœnis debitis liberasse.* Le pontife *veut* qu'ils abandonnent cette opinion : *De qua re volo ut charitas vestra longe aliter sentiat.* Il leur indique, par deux fois, la véritable doctrine à tenir sur ce point : *Descendens quippe ad inferos, solos illos per suam gratiam liberavit, qui eum et venturum esse crediderunt, et præcepta ejus vivendo tenuerunt... Hæc itaque omnia pertractantes, nihil aliud teneatis nisi quod vera fides per catholicam Ecclesiam docet : quia descendens ad inferos Dominus illos solummodo ab inferni claustris eripuit quos viventes in carne per suam gratiam in fine et bona operatione servavit.* Le pape avance de la doctrine ainsi proclamée cette juste raison : Il est certain que depuis l'incarnation, personne ne peut être sauvé, qui, croyant en Jésus, ne mène pas la vie de la foi. *Constat autem quia post incarnationem Domini nullus etiam ex his salvari potest, qui fidem illius tenent et vitam fidei non habent.* Or, si aujourd'hui les fidèles ne peuvent se sauver sans les bonnes œuvres; si, d'autre part, les fidèles et les réprouvés ont été, sans bonnes œuvres aucunes, sauvés lors de la descente du Seigneur aux enfers, il faut avouer que la condition des hommes, qui n'ont nullement vu l'incarnation, est meilleure que celle des hommes venus après la réalisation de ce mystère : *Si ergo fideles nunc sine bonis operibus non salvantur, et infideles ac reprobi sine bona actione, Domino ad inferos descendente, salvati sunt, melior illorum sors fuit, qui incarnationem Domini minime viderunt, quam horum qui post incarnationis ejus mysterium nati sunt. Epist.*, l. VII, epist. XV, *ad Georgium presbyterum, P. L.*, t. LXXVII, col. 869-870.

3. Telle est donc l'explication exacte de l'œuvre du Christ aux enfers : c'est la libération des justes ou des saints, des Juifs principalement et même des gentils qui accomplirent durant leur vie les préceptes de la loi de la nature ou de leur loi positive et obtinrent ainsi la grâce. Toutefois, en attendant que cette explication prédomine absolument, il se produira des fluctuations. De ci, de là, quelques écrivains ecclésiastiques étendront ou sembleront étendre le bienfait de la délivrance à des pécheurs, dans certaines conditions données. Pour ceux-ci, elle aurait eu le caractère d'un réel pardon octroyé outre-tombe.

Saint Jean Chrysostome, à l'endroit ci-dessus rapporté, limite correctement l'œuvre de la descente aux enfers à la libération des justes. Mais, parmi ces justes, il ne range pas seulement les saints de l'ancienne loi; il y ajoute les gentils qui n'eurent ni la connaissance ni l'espérance du rédempteur, pourvu qu'ils n'eussent pas adoré les idoles et qu'ils eussent connu le vrai Dieu : Ἐνῆν γάρ καὶ μὴ ὁμολογήσαντας τὸν Χριστὸν τότε σωθῆναι. Οὐ γὰρ τοῦτο ἀπῃτεῖτο παρ' αὐτῶν, ἀλλά τὸ μὴ εἰδωλολατρεῖν, καὶ τὸ τὸν ἀληθινὸν Θεὸν εἰδέναι. *In Matth.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. LVII, col. 416. Saint Philastre avait soutenu une doctrine identique, quand il admet le salut possible des poètes, des philosophes et autres infidèles, à la condition qu'ils aient cru en Dieu et n'eussent pas propagé l'idolâtrie : *Nam si Deum esse credidissent, deorum et dearum turpia nomina non seminassent, et in descensione Christi in infernum veniam impetrassent. De hæresibus*, CXXV, *hæresis de Christi descensu ad inferos, P. L.*, t. XII, col. 1251-1252. Selon cette opinion, les païens auraient donc obtenu, dans les enfers, le pardon de leur incrédulité au regard du Messie rédempteur, et la remise des péchés d'omission que suppose l'absence de bonnes œuvres.

De leur côté, saint Épiphane en Orient, saint Irénée et saint Jérôme en Occident, enseignèrent expressément la doctrine de la délivrance des justes. L'évêque de Lyon a écrit : *Non enim propter eos solos qui temporibus Tiberii Cæsaris crediderunt ei, venit Christus; nec propter eos solos, qui nunc sunt, homines providentiam fecit Pater; sed propter omnes omnino homines qui ab initio propter virtutem suam in sua generatione, et timuerunt, et dilexerunt Deum, et juste et pie conversati sunt erga proximos, et concupierunt videre Christum et audire vocem ejus. Cont. hær.*, l. IV, c. XXII, n. 2, *P. G.*, t. VII, col. 1047. Mais, en même temps, ces docteurs ou disent expressément ou semblent insinuer que le Christ, dans la descente aux enfers, accorda leur pardon à des croyants en état de péché. Saint Épiphane expose que le Christ a accordé, non par voie de pénitence, mais par voie de miséricorde, la rémission de leurs fautes à tous ceux qui l'avaient connu jadis, qui ne s'étaient pas détournés de sa divinité, et qui se trouvaient détenus aux enfers à raison de quelques péchés. Ὅθεν καὶ τὸν ἅγιον Ἀδὰμ τὸν πατέρα ἐν ζῶσι πεπιστεύκαμεν· δι' ὃν καὶ τοὺς ἀπ' αὐτοῦ ἡμᾶς πάντας Χριστὸς ἦλθε, τοῖς μὲν πάλαι αὐτὸν γινώσκουσι, καὶ μὴ πλανηθεῖσιν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἕνεκεν

δὲ σφαλμάτων ἐν ᾅδῃ κατεσχημένοις Ἀμνηστίαν χαρίσασθαι· Τοῖς μὲν ἔτι ἐν κόσμῳ διὰ μετανοίας, τοῖς δὲ ἐν ᾅδῃ δι' ἐλέους καὶ σωτηρίας. *Hær.*, XLVI, n. 4, *P. G.*, t. XLI, col. 844. Saint Jérôme mentionne bien quelque part certaines dispensations, de nous ignorées, que le Sauveur devait accorder dans les enfers, en outre de l'accomplissement de la loi et des prophètes. Car, écrit-il, nous ne pouvons savoir comment le sang du Christ a pu être utile aux anges et à ceux qui se trouvaient dans l'enfer; nous ne pouvons toutefois ignorer qu'ils en aient tiré avantage : *Descendit ergo in inferiora terræ et ascendit super omnes cælos Filius Dei, ut non tantum legem prophetasque compleret, sed et alias quasdam occultas dispensationes, quas solus ipse novit cum Patre. Neque enim scire possumus quomodo et angelis, et his, qui in inferno erant, sanguis Christi profuerit : et tamen quin profuerit nescire non possumus.* Mais si cette formule paraît tellement large qu'elle devient inexacte, lisons la restriction qui suit immédiatement et peut corriger toute exagération : *Descendit quoque ad inferos et ascendit ad cælos, ut impleret eos, qui in illis regionibus erant, secundum id quod capere poterant. In Epist. ad Eph.*, IV, 10, *P. L.*, t. XXVI, col. 499. Il y a d'autant plus lieu d'accepter cette interprétation bénigne, que, plus tard, écrivant à Hédibia, saint Jérôme restreindra formellement aux justes de l'ancienne loi les bienfaits de la descente aux enfers. *Epist.*, CXX, *ad Hedibiam*, c. VIII, *P. L.*, t. XXII, col. 991 sq. On le voit, le texte de saint Jérôme, pour si élastique qu'il soit, n'implique pas nécessairement la rémission proprement dite des fautes accordée outre-tombe : puisque chacun a reçu, à son avis, ce qui était dans sa capacité : *secundum id quod capere poterant.* Quant à saint Irénée, saint Épiphane et les quelques docteurs qui parlent plus expressément de pardon, il importe d'observer qu'ils tiennent ce langage à propos de pécheurs convertis et pénitents dès ce monde. Ce pardon alors, sous leur plume ou sur leurs lèvres, n'est que la consécration officielle et divine, apportée dans l'enfer par le Christ, de l'absolution obtenue sur la terre, et aussi le premier octroi de la récompense consécutive.

Saint Augustin a donné du problème en cause une solution assez particulière. Il pose en principe que le Sauveur est descendu aux enfers pour y délivrer des âmes en état de souffrance. Il tourne à son opinion Act., II, 24, qui peut être ainsi entendu : *Ut eos dolores eum solvisse credamus, quibus teneri ipse non poterat, sed quibus alii tenebantur, quos ille noverat liberandos. Epist.*, CLXIV, *ad Evodium*, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 710. Il invoque d'autres témoignages encore, notamment que l'enfer est toujours présenté comme un lieu de punition et de souffrance, et il pose sa conclusion ferme : *Quia evidentia testimonia et infernum commemorant et dolores, nulla causa occurrit cur illo credatur venisse Salvator, nisi ut ab ejus doloribus salvos faceret. Ibid.*, n. 8, col. 712. Or les justes comme Abraham et Lazare n'étaient ni en enfer ni dans la souffrance. Les justes se trouvaient dans un lieu de repos et de paix souvent appelé le paradis et le sein d'Abraham, où le Sauveur était présent bien avant le drame du Calvaire : *Profecto igitur in paradiso atque sinu Abrahæ, etiam ante jam erat beatificante sapientia. Ibid.* Cette demeure paradisiaque était séparée de l'enfer par un *chaos magnum*. Il reste donc que le Christ soit descendu dans l'enfer proprement dit pour y délivrer (*salvos facere a doloribus*) des âmes torturées, c'est-à-dire des pécheurs : *Fuisse tamen eum apud inferos, et in eorum doloribus constitutis hoc beneficium præstitisse non dubito. Ibid.* Cette délivrance fut-elle universelle, pour tous les pécheurs indistinctement, ou bien fut-elle un privilège accordé seulement à quelques-uns? Notre docteur ne se prononce pas ici : *Utrum omnes quos in eis* (*doloribus*) *invenit, an quosdam quos illo beneficio dignos judicavit, adhuc requiro. Ibid.* Mais ailleurs saint Augustin embrassera formellement la première solution sans établir d'autre règle pour la concession de cette divine délivrance que la volonté souverainement juste et à nous cachée de la providence : *Et Christi quidem animam venisse usque ad ea loca in quibus peccatores cruciantur, ut eos a tormentis quos esse solvendos occulta nobis sua justitia judicabat, non immerito creditur. De Genesi ad litteram*, l. XII, n. 63, *P. L.*, t. XXXIV, col. 481. Sur ce point, comme sur tant d'autres, saint Fulgence a épousé la théorie de son maître : *Et usque ad infernum descenderet anima Salvatoris, ubi peccati merito torquebatur anima peccatoris. Hoc autem ideo factum est ut per morientem temporaliter carnem justi donaretur vita æterna carni, et per descendentem ad infernum animam justi, dolores solverentur inferni. Ad Thrasymundum*, l. III, c. XXX, *P. L.*, t. LXV, col. 294. Un peu plus loin, il explique que le Christ est venu aux enfers en son âme unie à sa divinité, et il écrit cette formule qui se retrouvera, elle aussi, chez les scolastiques : *Secundum divinitatem vero suam quæ nec loco tenetur, nec fine concluditur, totus fuit in sepulcro cum carne, totus in inferno cum anima, ac pro hoc plenus fuit ubique Christus. Ibid.*, n. 34, col. 299.

Mais, nous l'avons marqué, au milieu de ces nuances plus ou moins divergentes, la doctrine traditionnelle s'affirmait de plus en plus nette, et saint Grégoire le Grand l'avait proclamée avec son autorité : *Neque etenim infideles quosque et pro suis criminibus æternis suppliciis deditos, ad veniam Dominus resurgendo reparavit; sed illos ex inferni claustris rapuit, quos suos in fide et actibus recognorit. Homil. in Evangelia*, l. II, homil. XXII, n. 6, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1177.

4. Durant la période qui va du VII^e^ au XI^e^ siècle, la théorie ne change guère chez les écrivains ecclésiastiques. Si l'on rencontre des variations, elles sont de pure forme, et l'on ne recueille aucune idée nouvelle. Le Vénérable Bède, s'il suit saint Augustin dans son opposition à la théorie de la prédication aux morts, introduit cependant, dans son exposé de la délivrance, une modification qui contredit le docteur africain. Selon son sentiment, les saints ou les justes eux-mêmes n'étaient pas, dans l'enfer, sans y souffrir quelque douleur : *Si enim in lacu locorum infernalium liberi prorsus a dolore mortis erant sancti, quare dicit eos vinctos, donec educerentur in sanguine Christi? Liber retractationis in Act. Apost.*, II, *P. L.*, t. XCII, col. 1001. Alcuin reproduit saint Jérôme et indique comme but de la descente aux enfers le salut des justes. *Comment. in Eccle.*, III, 18-21, *P. L.*, t. C, col. 683; *Adv. Elipand.*, l. II, n. 2, *P. L.*, t. CI, col. 258-259. Hincmar enseigne le salut des pères d'Israël : ils ont cru en celui qui devait venir comme nous croyons en celui qui est venu, et ils ont été sauvés par la même foi que nous. *De prædestinatione*, c. XXVIII, XXXII, *P. L.*, t. CXXV, col. 283, 299. Saint Remi de Lyon déclare que jamais docteur catholique n'a pensé ni enseigné que le Sauveur soit descendu aux enfers pour la multitude des impies : il tient pour le salut des patriarches, des prophètes, des justes. *Lib. de tribus epist.*, c. XVIII, *P. L.*, t. CXXI, col. 1017; *De tenenda Script. verit.*, c. XIV, *P. L.*, t. CXXI, col. 1122 sq.

D'un autre côté, tandis que Walafrid Strabon consacrait la fausse interprétation de la prédication aux morts mentionnée dans la I^a^ Pet., III, 19, Scot Érigène semait ses opinions plus qu'hétéroclites sur l'enfer et le paradis qui ne sont pas des lieux déterminés, mais des états d'âme en souffrance ou en joie. Il tient pour la conversion des âmes par l'action du Christ et par l'épreuve, et il croit au salut final de toutes. *De divisione naturæ*, l. V, n. 36, *P. L.*, t. CXXII, col. 960 sq.

5. Ces théories de l'évangélisation et de la délivrance furent donc deux efforts parallèles de l'intelligence chrétienne pour concevoir l'œuvre de la descente aux enfers. Si la première n'avait mis en avant que l'illumination des âmes par la prédication du Christ, c'est-à-dire par ces facultés qu'ont les âmes séparées de recevoir et de se communiquer mutuellement leurs pensées et leurs volontés, elle n'eût été qu'une opinion fort juste et elle eût été conservée. Mais on l'exagéra; elle fut poussée jusqu'à la ressemblance avec l'apostolat de la terre. Ainsi supposait-elle, jusque dans l'au-delà, la possibilité de la conversion. Par là, elle aboutissait à des conclusions formellement erronées : pour cela, elle fut vivement combattue et promptement délaissée.

Au contraire, la théorie de la délivrance, dans son concept le plus général, répondait plus exactement à la vérité dogmatique. Elle prédomina, et prit, dans la littérature de l'époque patristique, des expressions particulières qu'il convient au moins d'indiquer.

3° Nous avons noté déjà que l'œuvre de la descente aux enfers fut considérée comme l'exécution partielle de la rédemption du genre humain. D'où il advint que les formes, sous lesquelles les Pères se sont représenté la rédemption, eurent leur retentissement sur la façon de concevoir et d'exprimer cette œuvre elle-même. Or, chez les Pères, le point de départ commun des diverses manières de concevoir la rédemption fut celui-ci : Dieu et Satan sont comme les deux maîtres qui se disputent le genre humain. Les hommes se sont volontairement éloignés de Dieu et ainsi livrés au démon qui les retient esclaves sous son joug. Il s'ensuit que le démon a sur eux une sorte de droit plus ou moins légitime, droit de propriété ou de conquête, peu importe.

1. Dans ces conditions, des écrivains ecclésiastiques, et parmi eux saint Irénée, Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise, ont expliqué la rédemption comme une rançon réellement payée au démon pour le rachat de l'humanité. Ainsi l'exigeait la justice, et Dieu a voulu user de justice envers le démon lui-même. Parfois, l'on considérait le sang versé par le Sauveur sur la croix comme le prix véritable de notre rançon. Alors, l'œuvre de la descente aux enfers était la délivrance des âmes de la servitude particulière dans laquelle elles gémissaient. D'autres fois, l'âme même de Jésus rentrait dans le prix de la rançon. Dans ce cas, l'œuvre de la descente aux enfers devenait une conception assez odieuse : c'était la livraison au diable de l'âme du Christ pour la rançon des âmes des défunts comme des autres hommes. Mais cet abandon, tout passager d'ailleurs, devenait immédiatement le commencement de la ruine du démon. « Notre Sauveur, écrit Origène, alla si loin qu'il donna son âme pour le rachat de plusieurs. Mais à qui a-t-il donné son âme? Ce n'est pas à Dieu. N'est-ce point alors au démon? Celui-ci, en effet, nous tenait sous son pouvoir, jusqu'à ce que, pour rançon de notre délivrance, l'âme de Jésus-Christ lui fut donnée. » *In Matth.*, XVI, 8, *P. G.*, t. XIII, col. 1397. Mais le démon s'est trompé. Il avait rêvé de s'emparer de l'âme du Sauveur, mais il n'avait pas prévu l'intolérable supplice qu'il allait endurer en la retenant. Jésus était libre entre les morts et plus fort que la puissance de la mort. Aussi son âme n'est-elle pas restée au pouvoir du démon, comme il est dit au Psaume : *Vous ne laisserez pas mon âme dans l'enfer*. Origène, *ibid.* N'insistons pas davantage. La conception de la rançon, fausse par plusieurs côtés, fut vivement combattue dès qu'elle se trouva nettement formulée : on lui substitua la théorie de l'abus de pouvoir. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, c. XXI, Paris, 1905, p. 373-394, passim; Henry E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption*, trad. J. Bruneau, c. II, III, Paris, 1909, p. 124-186, passim.

2. Cette nouvelle conception « suppose établie entre le démon et Dieu une délimitation de pouvoirs et comme une manière de charte. Le démon a reçu de Dieu le pouvoir de mettre à mort les hommes à cause de leurs péchés; mais en s'attaquant à Jésus-Christ qui était innocent, il a gravement outrepassé ses droits constitutionnels : c'est donc en toute justice que Dieu, pour cet abus de pouvoir, le dépouille de ses captifs. Le démon ne reçoit plus une rançon, mais le juste châtiment de son crime. » J. Rivière, *op. cit.*, p. 395-396. Telle est la théorie nouvelle, présentée en Orient par saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie et Théodoret; en Occident, par saint Hilaire, l'Ambrosiaster, saint Augustin, saint Léon le Grand et saint Grégoire le Grand. Cf. J. Rivière, *op. cit*, c. XXII, p. 395-414. Dans cette théorie, la descente aux enfers devient plus particulièrement une punition et une défaite infligée au démon, qui voit arracher les âmes à sa tyrannie.

3. Qu'il s'agît de rançon ou d'abus de pouvoir, l'opinion se compliquait souvent d'un expédient célèbre. Dieu, qui voulait, à l'égard du diable, procéder par les voies de justice et non par celles de force, envoya sur la terre son propre Fils, mais en voilant sa divinité sous les dehors d'un homme. Au vu des œuvres miraculeuses que cet homme multipliait partout, le diable vit bien qu'il était un envoyé divin, mais il le prit pour un envoyé ordinaire, tel Moïse ou Élie. Il le fit mettre à mort par les Juifs, et pour enlever au monde sa présence trop sanctifiante, et surtout pour enfermer son âme avec les autres aux enfers. C'est alors qu'il fut pris au piège, à la souricière, dit saint Augustin, à l'hameçon, dit saint Grégoire le Grand. Comme toute la rédemption, la descente aux enfers, qui en est un épisode, fut aussi présentée comme un piège dans lequel le diable tomba sottement : et il eut la mortifiante surprise de se voir enlever ses sujets par celui-là même qu'il regardait déjà comme son captif.

4° Quelle que fût la conception utilisée, la descente aux enfers était toujours, en réalité, une défaite pour le démon, une victoire pour le Christ, une délivrance pour les âmes. C'était toujours Satan dépouillé ou vaincu, le Christ triomphateur, les âmes sortant de captivité. Pour traduire le plus vivement possible la vérité dogmatique, les écrivains comme les orateurs avaient recours à toutes les images et ils épuisaient toutes les ressources de la rhétorique. La descente aux enfers était un thème merveilleux pour ces développements littéraires ou oratoires : elle offrait tout de suite à briser les portes d'une prison séculaire, où, depuis les origines, les âmes des justes étaient retenues captives; elle continuait la ruine de l'empire du démon, bien avancée déjà sur le champ de lutte du Golgotha; elle apportait aux générations déjà passées la libération que le sacrifice du Calvaire avait assurée aux générations à venir; elle se présentait comme le couronnement de l'œuvre divine de la rédemption. Lutte et résistance, victoire et défaite, triomphateur et vaincu, ruine et dépouilles, tout se rencontrait en un pareil sujet, et tout fut exploité avec une recherche voulue pour frapper l'imagination du peuple chrétien. Évidemment, toutes ces métaphores doivent être prises dans le sens où les écrivains et les orateurs eux-mêmes les employaient, comme des images plus ou moins heureuses, plus ou moins éloignées, parfois peu adaptées, toujours très inadéquates, jamais comme des formules exprimant exactement le dogme. On a pu observer déjà cette rhétorique dans les textes antérieurement rapportés. Il ne sera pas inutile d'en consigner ici quelques exemples spéciaux et typiques.

1. Saint Proclus, évêque de Constantinople, célèbre, en ces termes, dans un sermon pour le vendredi-saint, la victoire du Sauveur : « Aujourd'hui la mort a reçu un mort qui vit toujours. Aujourd'hui sont brisés les fers que le serpent forgea dans le paradis. Aujourd'hui sont délivrés ceux qui étaient esclaves depuis des siècles. Aujourd'hui le brigand a enfoncé le paradis gardé depuis cinq mille cinq cents ans par le glaive de flamme. Aujourd'hui la lumière a lui dans les ténèbres et vidé tout le trésor de la mort. Aujourd'hui le roi est rentré dans la prison. Aujourd'hui il a brisé les portes d'airain et les verrous de fer, celui qui, absorbé comme un mort ordinaire, a dévasté l'enfer en Dieu. Aujourd'hui le Christ, pierre angulaire, a ébranlé l'antique fondement de la mort; il a arraché Adam, sauvé Abel et renversé toute la demeure infernale. Aujourd'hui ceux qui pleuraient, ceux que la mort avait dévorés crient à haute voix : O mort, où est ta victoire, où est donc ton aiguillon? » *Serm.*, VI, n. 1, *P. G.*, t. LXV, col. 721. Cf. J. Rivière, *op. cit.*, p. 424.

Un sermon, faussement attribué à saint Augustin, voit dans le lion et l'ours abattus par David, la figure du diable vaincu par le Christ : *Hoc totum.... quod tunc in David leginus figuratum, in Domino Jesu Christo cognoscimus esse completum. Tunc etenim leonem et ursum strangulavit, quando ad inferna descendens, omnes de eorum faucibus liberavit. P. L.*, t. XXXIX, col. 1819.

Dans sa fameuse *Catéchèse* XIV déjà mentionnée, saint Cyrille de Jérusalem donne cette description assez vive de l'arrivée de Jésus aux enfers et de l'œuvre qu'il accomplit : Ἐξεπλάγη ὁ θάνατος θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς ᾅδην, δεσμοῖς τοῖς αὐτόθι μὴ κατεχόμενον. Τίνος ἕνεκεν, ὦ πυλωροὶ ᾅδου, τοῦτον ἰδόντες ἐπτήξασθε; τίς ὁ κατέχων ὑμᾶς ἀσυνήθης φόβος; ἔφυγεν ὁ θάνατος, καὶ φυγὴ τὴν δειλίαν ἠλέγχετο. Προσέτρεχον οἱ ἅγιοι προφῆται, καὶ Μωϋσῆς ὁ νομοθέτης, καὶ Ἀβραὰμ, καὶ Ἰσαάκ, καὶ Ἰακώβ· Δαβίδ τε καὶ Σαμουὴλ, καὶ Ἡσαΐας, καὶ ὁ Βαπτιστὴς Ἰωάννης, ὀλέγων καὶ μαρτυρῶν· Σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; Ἐλυτροῦντο πάντες οἱ δίκαιοι, οὓς κατέπιεν ὁ θάνατος ἔδει γὰρ τὸν κηρυχθέντα Βασιλέα τῶν καλῶν κηρύκων γενέσθαι λυτρωτήν. Εἶτα ἕκαστος τῶν δικαίων ἔλεγε. Ποῦ σον, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σον, ᾅδη, τὸ κέντρον; ἐλυτρώσατο γὰρ ἡμᾶς ὁ νικοποιός. *Cat.*, XIV, n. 19, *P. G.*, t. XXXIII, col. 848-849.

2. D'autres fois, c'est un vrai drame que les Pères font se dérouler devant le lecteur ou l'auditeur. Nous l'avons dit déjà ; l'Évangile de Nicodème, que les meilleurs critiques placent au Ve siècle, est comme un mystère que l'on a pu, sans effort exagéré, distribuer en scènes et en tableaux. J. Monnier, *La descente aux enfers*, Paris, 1905, c. IV, p. 90-107. Vers le VIe siècle, nous rencontrons la même dramaturgie dans trois homélies, découvertes en 1829 et attribuées à Eusèbe d'Émèse. Ces discours sont aussi comme « une première ébauche des mystères » et comme « une trilogie dramatique » sur la ruine de l'empire infernal. La troisième partie, qui se rapproche beaucoup de l'Évangile de Nicodème, contient la description de la descente aux enfers. A la vue des signes qui accompagnèrent la mort de Jésus, le démon comprit qu'il était vaincu. Il s'enfuit chez Hadès : Vite, cria-t-il, fermons les portes pour qu'il n'entre pas et ne vienne pas détruire notre empire. Devant ces portes fermées le Seigneur arrive cependant avec ses anges qui chantent : *Attollite portas :* voici le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs. — Si c'est lui, demande Hadès, que vient-il chercher ici ? — Il vient détruire ta puissance. — Alors Hadès se tournant vers le démon lui reproche sa témérité : Ne te l'avais-je pas dit? Tu as voulu lui faire la guerre, et maintenant il vient nous enchaîner. — Que veux-tu ? réplique le démon. Ses paroles d'apparente faiblesse m'ont trompé. — Et les anges reprennent leur chant, et le Seigneur entre, victorieux. Cf. Eusèbe d'Émèse, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 403-406 ; J. Rivière, *op. cit.*, p. 436-437.

C'est une peinture toute semblable que nous retrouvons dans une homélie faussement attribuée à saint Épiphane. M. Rivière en donne cette analyse : « Jésus va aux enfers pour délivrer les âmes qui s'y trouvaient enfermées; comme un berger, il va chercher jusque dans leurs profondes ténèbres les brebis perdues. Il trouve là Adam, Abel, Abraham et tous les patriarches et prophètes, qui tous adressaient au ciel des vœux pour leur délivrance. Jésus-Christ vient briser la puissance du tyran (τὸν τῷ κράτει κραταιὸν κατὰ κράτος κρατεῖ τοῦ κράτους κρατοτύραννον). Il s'entoure donc d'une armée d'anges pour descendre en maître, en guerrier, en Dieu; et, avec eux, il s'empare triomphalement des enfers. Les anges crient le psaume *Tollite portas* : oui, n'ouvrez pas, arrachez ces portes pour que jamais plus elles ne se ferment. Les démons se troublent dans le plus affreux désordre. L'un se tient là, bouche bée; l'autre cache son visage dans ses genoux; celui-ci est tombé la face contre la terre, l'autre rigide comme un mort. Les anges les poursuivent dans leur dernière retraite, amènent les captifs au Seigneur et leur rivent des fers. Pendant ce temps Adam, réveillé par tout ce bruit, comprend que sa délivrance est arrivée et vient se prosterner aux pieds du Sauveur, qui l'emmène au ciel et tous les hommes avec lui. » *Op. cit.*, p. 437-438; *P. G.*, t. XLIII, col. 452-464.

Enfin voici, dans une homélie restituée à saint Césaire d'Arles, un curieux monologue; c'est le démon qui exhale son désespoir en une suite d'antithèses cherchées. Au moment où le Sauveur arrive, l'enfer devient tout à coup resplendissant. Les pleurs cessent, les chaînes tombent. A ce spectacle, les démons apeurés se communiquent leur stupéfaction et leur crainte : *Quisnam est iste terribilis et niveo splendore decorus? Numquid noster talem excepit Tartarus? Numquid in nostram cavernam talem evomuit mundus? Invasor iste, non debitor; extractor est, non peccator; judicem videmus, non supplicem; venit jubere, non succumbere; erumpere, non manere. Ubinam putatis janitores nostri dormierunt, cum iste bellator claustra nostra vexabat? Hic, si reus esset, superbus vel audax non esset. Si eum aliqua delicta fuscarent, nunquam fulgore suo nostras tenebras dissiparet. Sed si Deus est, quid in sepulcro facit? Si homo, quid præsumpsit? Si Deus, utquid venit? Si homo, quare captivos solvit? Numquidnam iste cum auctore nostro composuit, aut forte ipsum aggressus vicit, et sic nostra regna transivit? Certe mortuus erat, certe victus erat. Illusus est prælator noster in mundo; nescivit quam hic stragem procuraret inferno crux illa fallens gaudia nostra, parturiens damna nostra. Per lignum ditati sumus, per lignum evertimur; perit potestas illa semper populis formidata. Nullus hic vivus intravit, nemo carnifices terruit. Nunquam hoc in loco, fuligine et nigra semper caligine cæcato, injucundum lumen apparuit. An forte sol de mundo migravit? Sed nec cælum nobis astraque parent, et tamen infernus lucet. Quid agimus? Quo modo vertimur? Defendere contra istum non valemus! Male turbati sumus. Lumen obtenebrare nequivimus, insuper et de nostro interitu formidamus. Homil.*, I, *De paschate, P. L.*, t. LXVII, col. 1043.

Ce morceau se trouve aussi intercalé dans un sermon du pseudo-Augustin. Son discours est, lui aussi, comme le canevas détaillé d'un drame en cinq actes. Au premier point, un récitatif met en relief la liberté du Sauveur, montre qu'il est la mort de la mort et la morsure de l'enfer. Au second point, ce sont les exclamations du Tartare à l'arrivée du Christ. Au troisième, les

objurgations de l'enfer au diable son chef; au quatrième, les supplications des justes à leur Sauveur. Au cinquième, par une permission de Dieu, les justes se retournent contre leurs bourreaux, et chantent la victoire du Verbe incarné. *Serm.*, CLX, *De pascha, P. L.*, t. XXXIX, col. 2059-2061.

3. Les expressions de victoire et de défaite, de ruines et de dépouilles, sont passées jusque dans la poésie chrétienne et l'hymnographie. Prudence décrit longuement, dans l'hymne consacrée aux louanges du Christ, son voyage aux enfers, la porte brisée qui laisse échapper les âmes des défunts, sa victoire sur les puissances infernales :

Quin et ipsum, ne salutis inferi expertes forent
Tartarum benignus intrat, fracta cedit janua,
Vectibus cadit revulsis cardo dissolubilis,
Illa prompta ad irruentes, ad revertentes tenax,
Objice extrorsum recluso porta reddit mortuos.

Cathemerinon, hymn. IX, *P. L.*, t. LIX, col. 870.

Sidoine Apollinaire expose, non sans les exagérer, les résultats de la visite du Sauveur aux enfers :

Postremo mortem, sed surrecturus, adisti
Eripiens quidquid veteris migraverat hostis
In jus, per nostrum facinus...

Il explique aussi comment le démon s'est lui-même leurré, en poursuivant le Christ :

..... Sic mortua mors est,
Sic sese insidiis quas fecerat ipsa, fefellit,
Nam dum indiscrete petit insontemque reosque,
Egit ut absolvi possent et crimine nexi.

Carmen, XVI, *eucharisticum, P. L.*, t. LVII, col. 719.

Elle ne manque pas non plus d'un certain charme, la description du séjour du Christ aux enfers, que fait Dracontius, au IIe livre de son *Carmen de Deo* :

..... Dum vita perennis
Limina mortis adit, Stygii tremuere ministri,
Effugiunt tormenta reos, invita pepercit
Tortorum metuenda manus, lux funditur umbris,
Descensum comitata Dei, simul orbe fugata,
Tartarus infelix nunquam satiabilis umbris,
Et solitus gaudere neci, turbatur amare,
Et supplex augmenta dolet. Nam damna futura
Hæc augmenta dabant; animas, quas claustra tenebant
Carceris æterni, redituras lucis ad usus
Infremit, et legem violari deflet Averni.
Luminis impatiens, ut jam remearet ad auras
Æthereas, orat Dominum, regemque polorum,
Ne gravet omnem Hecaten jubar insuperabile Christus;
Aut spoliet toto nigros simul agmine manes,
Ad superos revocans animas virtute parentis.

Carmen de Deo, l. II, v. 526-541, *P. L.*, t. LX, col. 812-814.

C'est une note analogue dans le *Vexilla regis* de Venance Fortunat :

Beata cujus brachiis
Pretium pependit sæculi,
Statera facta corporis
Tulitque prædam Tartari.

Miscellanea, l. II, c. VII, *Hymnus in hon. S. Crucis, P. L.*, t. LXXXVIII, col. 96.

On devrait encore rappeler ici la série des hymnes pascales. Toutes célèbrent le Christ revenant des enfers, et font penser aux rentrées triomphales des généraux vainqueurs. Voici, à titre d'exemple, comme chante Fulbert de Chartres :

Quo Christus, invictus leo,
Dracone surgens obruto,
Dum voce viva personat,
A morte functos excitat.
Quam devorarat improbus
Prædam, refudit tartarus,
Captivitate libera,
Jesum sequuntur agmina.
Triumphat ille splendide.

Hymnus paschalis, 5-13, *P. L.*, t. CXLI, col. 352.

5° Au XIIe siècle, saint Anselme et Abélard s'attaquèrent tour à tour, et victorieusement, à cette théorie des droits du démon et à celle du piège, son corollaire habituel. S. Anselme, *Cur Deus homo,* l. I, c. VII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 367-368; *Meditat.*, XI, *ibid.*, col. 763-764; Abélard, *In Rom.*, l. II, c. III, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 833-835. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption,* c. XXIV, p. 446-486; Henry E. Oxenham, *Histoire du dogme de la rédemption,* trad. Bruneau, c. IV, Paris, 1909, p. 187-232. Bientôt l'on vit disparaître aussi de la littérature théologique ces explications qui représentent la descente aux enfers comme le moyen employé pour renverser un empire qui n'eut jamais d'existence qu'en de fausses imaginations.

III. L'ŒUVRE DU CHRIST AUX ENFERS, APRÈS L'ÉPOQUE PATRISTIQUE. — 1° *La littérature théologique.* — 1. Après l'intervention de saint Anselme et d'Abélard, c'est la doctrine du sacrifice, et de la satisfaction offerte à Dieu, qui prévalut justement dans le concept et l'explication théologiques de la rédemption. Saint Paul l'avait expressément enseignée, et de l'aveu même des protestants, on la rencontre dans nombre d'écrits de l'époque patristique, avec les théories précédemment indiquées. Comme conséquence, pour rendre compte de l'œuvre de la descente aux enfers, la thèse du Christ libérant les âmes des limbes où elles l'attendent, prit plus de précision et devint bientôt la thèse unique et universelle. L'idée ou l'image de victoire pour le Christ et de défaite pour le démon put y demeurer associée en un certain sens. Le démon se trouve, comme tentateur, avoir entraîné le genre humain dans sa révolte et sa punition, en causant, pour sa part, la faute originelle et même les fautes actuelles. Par suite, il semble subir une sorte de défaite personnelle, quand le Christ, effaçant le péché d'origine et ses conséquences, délivre des limbes les âmes des justes.

2. L'ancienne scolastique, tout en répétant simplement l'enseignement traditionnel, ne tarda pas à soulever, à propos de la descente aux enfers, une foule de problèmes connexes. Hugues de Saint-Victor se demande si, durant la mort de Jésus, la divinité fut séparée de l'humanité. *Summa,* tr. I, c. XIX, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 78-80. Le premier, Robert Pulleyn, étudie, en détail et dans un ordre systématique, la délivrance des patriarches et des pères d'Israël dans les limbes. Il se pose à ce sujet les problèmes les plus minutieux. *Sent.*, l. IV, c. XVI-XXVI; l. V, c. I-III, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 823-830, 829-831. Pierre Lombard n'offre sur la descente aux enfers que des considérations très générales, bien que très élevées, mais ses commentateurs, les *Sententiaires,* en prendront texte pour l'exposé plus développé de la doctrine. *Sent.*, l. III, dist. XXII. Innocent III recherche à quel moment précis la descente a eu lieu : *Utrum ipsa die mortis? Serm.*, V, *De resurect. Domini; Serm.*, XX, *in dom. I post pascha, P. L.*, t. CCXVII, col. 469 sq., 402. Alexandre de Halès ne s'étend pas sur l'œuvre de Jésus au séjour infernal, mais il étudie plutôt l'état de sa personne, se demandant si alors il était vraiment homme, s'il est allé au véritable enfer, s'il n'était pas indigne de la nature divine de descendre en ces lieux. *Summa,* part. I, q. XIX, m. I-V.

Avec saint Thomas, les contours définitifs de la doctrine sont arrêtés désormais. *Sum. theol.*, IIIa, q. III. L'avenir ne fera que le répéter, tout en développant davantage certains points secondaires, ou en tirant les conclusions contenues dans ses prémisses. Nous ne rapporterons ici aucun texte : ceux que la théologie nous obligera plus loin d'invoquer suffiront amplement à démontrer que le grand courant théologique est demeuré identique depuis l'époque de saint Thomas, en passant par les *Sommistes* et par les théologiens modernes. Les poètes, comme Dante, n'ont rien dit

d'autre dans leur langage épique, *Inferno*, IV, 18-21, 37-38; XII, 13 sq.; et, dans leurs plus vives peintures de la scène de la descente, les prédicateurs et les mystiques ont conservé l'exposé traditionnel de la théologie. Cf. Ruysbroeck, *L'ornement des noces spirituelles*; Ste Brigitte de Suède, *Sancta Birgitta*, édit. F. Hammerich, p. 225; Ludolphe de Saxe, *Vita Jesu Christi*, part. II, c. LXVIII, *De sabbato sancto*, édit Rigollot, Paris, 1870, t. IV, p. 648-654; Louis de Grenade, *De l'amour de Dieu*, IIe traité, *De la résurrection de Nostre-Seigneur*, Ire médit., dans *Œuvres spirituelles*, Lyon, 1660, p. 799-803; Louis du Pont, *Méditations sur les mystères de la foy*, part. V, Ire médit., Paris, 1684, t. III, p. 6-16.

3. Il faut noter encore cependant quelques déviations ou même quelques oppositions. On connaît l'erreur de Durand de Saint-Pourçain. Elle fut reprise, à la fin du XVe siècle, par Pic de la Mirandole. L'une de ses 900 thèses était celle-ci : *Christus non veraciter et quantum ad realem præsentiam descendit ad inferos, ut ponit Thomas et communis opinio, sed solum quoad effectum. Opera*, Bâle, 1601, t. I, *Conclusiones*, n. 29; *Apologia*, p. 83-90. Marsile Ficin soutint une explication analogue : *Neque mutavit tunc sedem divina majestas, quum sit semper ubique; neque se ad humana quasi per defectum defecit divina sublimitas, sed humana ad se potius elevavit.* Marsile ne pouvait comprendre la présence plus particulière du Verbe aux enfers par le moyen de son âme. *De religione christiana*, c. XV, Brême, 1617.

1. — Les limbes.
D'après *Römische Quartalschrift*, t. I, pl. VII, fig. 4.

D'un autre côté, le cardinal Cajetan semble admettre, dans les enfers, une véritable prédication suivie d'efficacité. S'appuyant sur ce que saint Pierre dit que le Christ a prêché aux âmes de ceux qui furent incrédules au temps de Noé, il conclut : *Unde insinuatur quod prædicatio hæc fuit fructuosa. In omnes D. Pauli epist. Comment.*, Lyon, 1639, p. 371-380. Mais la thèse de l'évangélisation efficace fut surtout reprise, sans succès du reste, par Petau : *Omissis omnibus aliis interpretandi modis, illa maxime ratio placet, quæ in Œcumenii commentariis occurrit : Christum dici a Petro post mortem inferis illapsum, nonnullis sui notitiam et salutem impertisse : nimirum illis, qui vitam suam recte composuerant, et sic affecti fuerant ut si tunc Christus advenisset, ad ejus fidem accipiendam essent animo parati... Christus igitur in Spiritu, id est efficaci divinitatis suæ potentia, inferos adiens, copiam sui mortuis ipsis benigne præbuit, et eos ad agnitionem sui venerationemque convertit, non omnes quidem, sed eos dumtaxat, qui ab orbe condito in Dei gratia et amicitia decesserant. Dogmata theologica, De incarnatione*, l. XIII, c. XVIII, n. 14, Venise, 1757, p. 142.

4. Du côté de l'Église grecque, nous savons déjà qu'Œcuménius et Théophylacte retiennent la théorie de l'évangélisation dans leurs commentaires de la Ia *Petri*, III, 19, *P. G.*, t. CXIX, col. 557-559 ; t. CXXV, col. 1232. Ils accordent le bénéfice de la descente du Christ à ceux qui ont bien vécu. C'est la doctrine qui semble conservée en Orient jusqu'à la fin de l'empire grec. Pendant l'époque troublée de la conquête musulmane, il n'y a rien à retenir comme mouvement théologique. Mais au

2. — Descente de Jésus aux enfers.
D'après un ancien ivoire byzantin du British Museum.

XVIIe siècle, nous remarquons que les confessions de foi schismatiques ont subi l'influence de l'Église catholique : elles suppriment l'explication de la descente par la prédication. La confession de Critopoulos dit que le Christ délivre « ceux qui avaient déjà cru en lui; » et celle de Pierre Mogilas précise qu'il sauve « les saints patriarches et le brigand. » Telle est toujours la foi de l'Église orthodoxe. Aujourd'hui encore elle enseigne que le Christ descendit aux enfers « pour prêcher sa victoire sur la mort, et délivrer les âmes qui attendaient sa venue avec foi. » Cf. J. Monnier, *op. cit.*, c. IX, p. 183-192.

2° *L'iconographie chrétienne.* — L'iconographie, qui a traité avec prédilection ce thème de la descente aux enfers, apporte son témoignage, non seulement au fait lui-même, mais aussi à son intelligence doctrinale.

1. La plus ancienne manière de représenter la descente aux enfers est tout inspirée de l'*Évangile de Nicodème*. Le Christ, entouré d'une gloire, a le démon sous les pieds; il tend la main à Adam qu'il aide à sortir du séjour infernal. Aucune idée de prédication ici, mais la victoire du Christ et la délivrance des justes. Souvent le Sauveur tient en mains sa croix, considérée comme l'instrument de son triomphe autant que de son

supplice. L'enfer est assez semblable à une caverne d'où parfois s'échappent des flammes. Elles ne signifient pas les peines des damnés, mais les tourments purificateurs auxquels les justes eux-mêmes n'échappent pas toujours (fig. 1). M. J. Monnier reproduit, comme exemples de ce type, une peinture du IXe siècle qui se trouve dans l'église inférieure de Saint-Clément, une miniature du XIe siècle, tirée d'un *Exsultet,* un ivoire byzantin du XIIe siècle (fig. 2).

2. De ce type initial sont nées deux façons différentes de représenter ensuite la descente.

a) La première, plutôt orientale, s'en tient au type primitif, avec cette différence que la délivrance des justes devient leur résurrection. Par suite, c'est du séjour de la mort plutôt que de l'enfer que le Seigneur fait sortir ses justes. A ce genre se rapportent les *Anastasis* ou *résurrections* si nombreuses dans les églises d'Orient. Le Christ est debout, à l'entrée de l'enfer, de l'Hadès, entre des montagnes. Il tend la main à Adam qui sort d'un sarcophage. Ève et d'autres justes l'accompagnent. Voilà, dans ses lignes générales un type assez fixe, qui se retrouve aujourd'hui encore dans les icones russes.

b) La seconde manière, plutôt occidentale, continue de représenter la délivrance des justes en accentuant son caractère de triomphe sur la mort et sur le diable. La scène, évidemment, soit comme personnages, soit comme topographie, se développe de façon différente, selon le génie particulier à chaque époque.

Tantôt, l'entrée de l'enfer est une gueule largement ouverte, aux dents acérées, d'où parfois s'échappent des flammes. Telle nous la montre un parement d'autel de Charles V, au XIVe siècle. Tantôt, l'enfer est « le chastelet des diables ». On les y voit aux créneaux, ils sonnent du cor et se préparent à la défense, ou bien ils sont dans l'attitude des vaincus. Tantôt encore, l'enfer est une caverne, dont une paroi s'écroule pour livrer passage à la foule des justes. Dès la fin du XIVe siècle, les miniatures deviendront cependant moins sévères. Là, dans tel livre d'heures, l'on pourra voir s'ouvrir la caverne des limbes sur une riante prairie; et sur les portes renversées, Adam et Ève se trouvent à genoux devant le Christ en robe blanche.

Les primitifs italiens se sont attachés à exprimer la hâte, la confiance, la ferveur des justes. Ainsi, à Florence, dans sa fresque de la chapelle des Espagnols, Simone di Martino fait avancer vers le Sauveur la théorie des patriarches, des prophètes, des rois, des saintes femmes, en vêtements magnifiques. Au XVe siècle, voici la splendide fresque du couvent de Saint-Marc à Venise et le petit tableau de l'Académie, dus au pinceau de Fra Angelico. Il y plane un silence d'ineffable adoration; et les esprits en prison, aux pieds du Christ, dirigent vers lui leurs mains jointes, leurs lèvres tremblantes, leurs regards aimants et passionnés, cependant qu'ils ont instinctivement fléchi les genoux. C'est le même genre et la même expression dans le tableau de l'école de maître Guillaume de Cologne.

Mais bientôt la descente deviendra un thème ou un prétexte à des détails plus ou moins pittoresques et à des académies, qui n'ont plus rien à voir avec le sens religieux, ni même quelquefois avec le sens moral. Cf. J. Monnier, *La descente aux enfers,* c. x, p. 193-209, passim.

IV. L'ŒUVRE DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS, D'APRÈS LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE. — Avec saint Thomas, Bellarmin et Suarez, la théologie a établi ses dernières conclusions sur l'intelligence chrétienne de l'article du symbole. Nous allons simplement résumer leurs données.

1° *L'œuvre de la descente du Christ aux enfers et les anges.* — Nous ne posons la question que pour être complet. En fait, bien qu'il ait pu exister et qu'il y ait eu réellement des rapports entre la descente du Christ et les anges, leurs conséquences ne regardent pas directement l'œuvre accomplie dans le séjour infernal. Quoi qu'il en soit, disons avec Suarez que l'âme du Christ, descendue aux enfers, n'a pas modifié essentiellement la béatitude des anges; sous ce rapport, elle est immuable de sa nature. Mais ils ont reçu des lumières et des grâces qui augmentèrent accidentellement leur état bienheureux. *Cum illi* (*angeli*) *jam viderent Deum, certum est animam Christi nihil novi in eos influxisse, quod ad essentialem beatitudinem pertinuerit : quia beatitudo est immutabilis, et augeri non potest secundum naturam suam, et secundum legem Dei ordinariam, et non sunt fingenda miracula sine fundamento aut necessitate. Quoad accidentalem vero beatitudinem, credendum est Christi animam e corpore egredientem illuminasse angelos atque nova gaudia illis attulisse. Ea tamen actio per se non pertinet ad effectus a Christo factos in loco inferni, quia angeli sancti per se ad illum locum non pertinent : quanquam dubitandum non sit eos cum Christo illuc descendisse. De mysterio vitæ Christi,* disp. XLIII, sect. III, n. 1, Paris, 1866, t. XIX, p. 733.

2° *L'œuvre de la descente du Christ aux enfers et les damnés.* — 1. Le Christ est-il descendu dans l'enfer proprement dit, au lieu où les âmes des damnés subissent leurs tortures vengeresses? — *a*) Saint Thomas précise la question pour y répondre. Si l'on suppose que l'âme du Christ s'est rendue réellement et de sa personne au lieu déterminé où les damnés subissent leur supplice, il est de fait que le Christ n'est pas descendu là. *Alio modo dicitur aliquid esse alicubi per suam essentiam;* et sous ce rapport, dit le docteur angélique, l'âme du Christ ne s'est rendue que dans les limbes. Si l'on suppose que l'âme du Sauveur a produit quelque effet, amené quelque résultat jusque chez les damnés, oui, le Christ est descendu en ce lieu : car son âme a achevé de convaincre les damnés de mauvaise foi et de réelle malice. *Dupliciter dicitur esse aliquid alicubi. Uno modo per suum effectum. Et hoc modo Christus in quemlibet inferorum descendit. Aliter tamen et aliter. Nam in infernum damnatorum habuit hunc effectum, quod descendens ad inferos, eos de sua incredulitate et malitia confutavit. Sum. theol.,* III^{a}, q. LII, a. 2.

b) Cette solution n'agréa pas à Bellarmin. Selon lui, il est tout à fait probable que le Christ a visité tous les lieux infernaux, et aussi, par conséquent, l'enfer des damnés. *Probabile est profecto Christi animam ad omnia loca inferni descendisse.* Il invoque Eccli., XXIV, 45 : *Penetrabo omnes inferiores partes terræ, inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino.* Il appelle en sa faveur saint Augustin, saint Fulgence, saint Cyrille de Jérusalem. *Disput. de controversiis christianæ fidei, De Christo,* l. IV, c. XVI, Ingolstadt, 1599, p. 396. Même il aurait pu fortifier son argumentation par cette considération, suggérée par Suarez : *Christus in omnibus inferni locis aliquid operatus est; sed perfectior modus operandi magisque connaturalis est per realem præsentiam. Item in morte sua declaratus est Christus dominus vivorum et mortuorum, ita ut omnes etiam dæmones et damnati ad ejus regnum pertineant ejusque potestati subditi sint. Ergo oportuit ut sua præsentia veluti possessionem regni sui caperet ac de omnibus triumpharet. De mysterio vitæ Christi,* disp. XLIII, sect. IV, n. 1, Paris, 1866, t. XIX, p. 740-741.

c) Envisageant le problème à son tour, Suarez accorde que la solution de Bellarmin, pour nouvelle qu'elle soit, ne lui sembte pourtant ni téméraire ni dénuée de toute probabilité. C'était généreux. Mais l'opinion opposée lui paraît beaucoup mieux fondée. Peut-être Suarez aurait-il pu accentuer davantage cette note. Il conteste la valeur du texte allégué par Bellar-

min, car il n'est pas du tout démontré qu'il doive s'appliquer à la question débattue, moins encore qu'il doive seul la dirimer. Il revendique pour lui le consentement des théologiens, dont la démonstration commune part de ce fait : toute la raison de la descente aux enfers, indiquée dans les sources révélées, est que le Christ devait visiter, consoler, délivrer les saints pères. *Theologi nullam aliam probationem adducunt, nisi quod potissima et adæquata ratio, ob quam Christus ad inferos descendit, fuit ut sanctos patres visitaret et consolaretur atque eos inde educeret. Ibid.*, n. 2, p. 740. En réalité, les saintes Écritures donnent surtout ce motif de la visite du Sauveur, et aussi les Pères eux-mêmes invoqués par Bellarmin. Enfin, Suarez fait ainsi ressortir l'inutilité et l'inconvenance de la visite du Christ chez les damnés. *Ad gehennam autem nullam habuit occasionem descendendi, quia neque ille locus erat accommodatus ipsi (quemadmodum limbus aptus erat ad animas sanctas), neque effectus quem ibi habuit, hoc requirebat. Quia totus fuit per modum locutionis seu cujusdam manifestationis. Ut autem unus spiritus cum altero loquatur seque illi manifestet, nulla loci propinquitas necessaria est. Deinde ut rex possessionem regni capiat, non perambulat omnia loca, etiam vilia et abjecta, sed in ea civitate quæ est caput regni, in qua eum maxime residere decet, totius regni suscipit gubernacula. Igitur ut Christus omnibus damnatis ac dæmonibus dominaretur eosque terreret et sibi genua flectere compelleret, nec necessarium, nec expediens fuit ut eorum teterrimum locum descenderet. Ibid.*, n. 3, p. 741. Cependant Suarez, comme saint Thomas, admet quelque opération de l'âme du Christ sur les damnés. *Nam seipsum secundum animam illis manifestavit, et ut se adorarent compulit, ut generaliter verum sit illud : In nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum. Unde consequenter factum est ut et Christus earum malitiam et pertinaciam reprehenderit, et ipsæ ex superbia novam quamdam afflictionem invidiamque persenserint. Ibid.*, n. 10, p. 738.

2. Mais, sans se transporter réellement au séjour des damnés, le Sauveur n'a-t-il pas arraché l'un ou l'autre d'entre eux à ses tourments trop justifiés? — *a*) Saint Thomas résout le problème, très fermement, en partant d'un principe fort juste : l'œuvre accomplie aux enfers ne pouvait être qu'une application des mérites de la divine passion; pareille application ne pouvait se faire qu'aux sujets rendus, par la foi et la charité, capables de recevoir ce couronnement surnaturel. Or telle n'est pas la condition des damnés. *Christus descendens ad inferos operatus est in virtute suæ passionis. Et ideo ejus descensus ad inferos illis solis liberationis contulit fructum, qui fuerunt passioni Christi conjuncti per fidem charitate formatam, per quam peccata tolluntur. Illi autem qui erant in inferno damnatorum, aut penitus fidem passionis non habuerant, sicut infideles, aut si fidem habuerant, nullam conformitatem habebant ad charitatem Christi patientis : unde nec a peccatis suis erant mundati. Et propter hoc descensus Christi ad inferos non contulit eis liberationem a reatu pœnæ. Sum. theol.*, III[a], q. LII, a. 6.

b) Tout en admettant la réelle visite du Seigneur aux enfers, Bellarmin nie expressément qu'il en ait délivré un damné quelconque. Il rappelle que Philastre de Brescia et saint Augustin ont qualifié cette affirmation d'hérésie. Puis il démontre justement sa conclusion par le principe général et indéniable de l'éternité des peines. *Videtur implicare contradictionem quod aliqui fuerint damnati ad æternas pœnas, et tamen postea salvati fuerint. Nam æterna damnatio includit certitudinem pœnæ nunquam finiendæ. At quomodo certi esse possunt se sine fine puniendos, qui aliquando liberantur? Op. cit.*, p. 399. Aussi doit-on tenir pour une légende l'histoire, rapportée par Nicétas, de Platon apparaissant et venant attester son accession à la foi, lors de la descente du Christ aux enfers.

c) Suarez a pris une attitude moins catégorique. Il est certain, dit-il, que le Christ, en descendant aux enfers, n'en a retiré aucun damné. Tel est le sentiment commun des Pères et des théologiens. Poussant plus loin, notre docteur se demande si sa conclusion est certaine en la foi, *certa de fide*. Impressionné par l'autorité des Pères qui ont soutenu l'extension du salut aux damnés, par la prédication de Jésus aux enfers, il risque cette solution, qui n'est peut-être pas celle d'un esprit très assuré de ses principes. La conclusion est certaine de foi, dit-il, selon la providence ordinaire, *secundum legem Dei ordinariam*. Il démontre fort bien son assertion par le principe de l'éternité des peines et par cet autre : que l'acquisition du salut est strictement réservée à cette vie, au temps de la voie, *ad tempus viæ. Hoc argumentum convincit, secundum communem legem divinæ justitiæ nullam ex illis animabus fuisse inde eductam, quia hæc est lex lata, ut, ubi ceciderit lignum, ibi maneat, sive ad austrum, sive ad aquilonem. Item quia hujus vitæ tempus concessum est hominibus ac comparandam vel amittendam æternam vitam, et ideo, qui hic non fuit usus mediis concessis a Deo ad fidem et gratiam obtinendam, secundum legem ordinarium consequi salutem non potest. Tandem quia alias pejoris conditionis fuissent homines qui nunc damnantur, quam qui ante mortem Christi. Non ergo eduxit Christus ab inferno animas damnatas. Ibid.*, sect. III, n. 6, p. 735. Pour ces motifs, il faut traiter comme fables toutes les histoires qui se colportent sur la libération de telle ou telle âme damnée, comme par exemple, celle de Trajan qui aurait été sauvée grâce aux prières de saint Grégoire le Grand. Pour se libérer de ses scrupules patristiques, Suarez a admis la possibilité d'exceptions à cette loi générale. *An vero ex speciali privilegio sua voluntate et arbitrio aliquem damnatum e gehenna Christus eduxerit, dubitari quoquo modo potest. Nam licet videatur temerarium hoc affirmare contra generales regulas Scripturæ sine fundamento vel auctoritate, simpliciter tamen non videtur esse erroneum vel hæreticum : quia non est de fide generalem illam legem, nullam dispensationem privilegiumve admittere. Ibid.* Suarez a vu lui-même la faiblesse de sa preuve. Précisément, parce que les sources révélées, loin d'autoriser semblable exception, l'excluent au contraire expressément, il fallait logiquement s'en tenir là. L'on ne devait pas ouvrir, sans raison aucune, cette porte d'un salut exceptionnel : l'on ne devait pas émettre une hypothèse d'autant plus dangereuse, qu'on peut la généraliser, avec autant de raison que notre théologien l'a émise, pour l'un ou l'autre cas particulier. A la vérité, la première position de Suarez était la bonne. Ou il faut nier l'éternité des peines de l'enfer et admettre que le temps de la voie et de l'épreuve n'est pas définitivement clos pour tous avec la vie; ou bien il faut tenir que le Sauveur n'a tiré de l'enfer aucun damné. Et qu'on ne le taxe point, à cause de cela, d'impuissance. Car ce n'est pas son pouvoir qui est ici en cause, mais les lois qu'il a établies et la condition irrémédiable dans lesquelles les damnés se sont eux-mêmes librement jetés.

3° *L'œuvre de la descente du Christ aux enfers et les morts en état de péché originel.* — 1. L'âme de Jésus est-elle, réellement et de sa personne, venue aux limbes des enfants, au séjour des âmes décédées en état de péché originel? La question doit évidemment se résoudre d'après les principes qui nous ont servi pour le problème parallèle concernant les damnés. Or

la présence réelle et personnelle de Jésus ne convenait pas plus en ce lieu qu'en l'autre; et, d'autre part, nous ne savons pas exactement si l'âme du Sauveur a exercé aux limbes une action quelconque. *Quæ* (ce qui est dit du lieu des damnés) *pari fere probabilitate procedunt de loco puerorum. Quia licet in illo non sint horror et inordinatio quæ in loco damnatorum, tamen etiam non congruebat Christo. Ac præterea, quia adhuc est incertum an Christus sese manifestaverit his pueris vel aliquid eis contulerit; et si quid contulit, non pertinuit ad eorum salutem aut spiritualem profectum, sed solum ad recognitionem dominii Christi, ad quem effectum satis superque erat locutio et spiritualis præsentia secundum cognitionem. Ibid.*, sect. IV, n. 3, p. 741.

2. Mais, laissant de côté la présence réelle de Jésus aux limbes, demandons-nous si certaines âmes d'enfants n'ont pas été alors délivrées par le Christ. Sur ce point saint Thomas, Bellarmin, Suarez tiennent unanimement pour la négative. En effet, à part les souffrances, la condition des enfants est la même que celle des damnés : leur sort est définitivement fixé pour l'éternité. Par ailleurs, n'ayant eu ni la foi ni la grâce, ils étaient incapables de recevoir la vision béatifique. Voici le juste raisonnement de saint Thomas : *Descensus Christi ad inferos in illis solis effectum liberationis habuit, qui per fidem et charitatem passioni Christi conjungebantur, in cujus virtute descensus Christi ad inferos liberatorius erat. Pueri autem, qui cum originali peccato decesserant, nullo modo fuerant conjuncti passioni Christi per fidem et dilectionem; neque enim fidem propriam habere potuerant, quia non habuerant usum liberi arbitrii, neque per fidem parentum aut per aliquod fidei sacramentum fuerant a peccato originali mundati. Et ideo descensus Christi ad inferos hujusmodi pueros non liberavit ab inferno. Et præterea sancti patres ab inferno sunt liberati per hoc quod sunt ad gloriam divinæ visionis admissi; ad quam nullus potest pervenire, nisi per gratiam. Cum igitur pueri cum originali peccato decedentes gratiam non habuerint, non fuerunt ab inferno liberati. Sum. theol.*, III[a], q. LII, a. 7. Suarez ne fait que préciser davantage les mêmes motifs : *Illa enim pœna (parvulorum) ex divina lege est æterna, et ideo descendens Christus ad inferos illam non immutavit, neque hujusmodi damnatis sua merita applicavit. Quæ ratio alio etiam modo explicari potest... scilicet neminem pervenire ad Dei visionem nisi per fidem. At hi parvuli nunquam habuerunt fidem Christi, et ideo non fuerunt capaces ut per visionem beatam ab illo statu liberarentur. Ille autem status, sicut non erat status viæ neque meriti, ita non erat status acquirendi fidem, per quam perveniretur ad spem. Ibid.*, n. 1, p. 718. Cf. Bellarmin, *De Christo*, l. IV, c. XVI, p. 400 : *Eadem est ratio de animabus infantium qui discesserunt cum peccato originali.*

4° *L'œuvre de la descente du Christ aux enfers et le purgatoire.* — 1. L'âme du Sauveur a-t-elle, en propres termes, visité le lieu de souffrances où les âmes des justes achèvent de satisfaire à la divine justice pour leurs péchés? Sur ce point, bien qu'avec moins d'assurance, Suarez répond encore négativement. Son argumentation d'ailleurs est bonne. C'est qu'aucune raison positive n'autorise à affirmer la visite du purgatoire; et d'un autre côté, la révélation indique comme cause de la descente aux enfers la délivrance des justes : ce qui ne semble pas regarder le purgatoire. Suarez écrit donc : *Probabilius censeo Christum ad illum non descendisse. Primum quia existimo non eduxisse omnes animas e purgatorio, et si aliquas eduxit, eas non in purgatorio sed in sinu patrum glorificasse. Atqui ut eas illuc adduceret, non oportuit ut ad locum purgatorii descenderet, sed ut suam voluntatem ac imperium manifestaret. Ad illuminandas vero cæteras animas, jam diximus non esse necessariam propinquitatem loci; ergo cum alias nec loci qualitas et conditio esset animæ Christi accommodata, nec ex parte animarum, quæ ibi purgabantur, esset ea congruitas quæ in animabus patriarcharum et prophetarum, non oportuit Christi animam illuc descendere. Ibid.*, sect. IV, n. 3, p. 741-742.

Il se peut cependant que les âmes du purgatoire, sans que le Christ les ait visitées, aient reçu quelque bienfait de sa descente aux enfers. En effet, l'on peut admettre qu'à l'occasion de ce voyage, le Sauveur a adouci les souffrances de toutes les âmes en augmentant leur espérance, ou par quelque autre moyen : *In quibus (animabus purgatorii) certum est Christum habuisse aliquem effectum illuminationis, gaudii et consolationis. Ibid.*, sect. III, n. 11, p. 738.

2. Mais les âmes, ou des âmes du purgatoire, ont-elles été pleinement libérées de leurs dettes et ainsi amenées à la vision bienheureuse? Si nous envisageons la question dans son étendue la plus large, si nous l'entendons et de la délivrance totale des peines et de la libération universelle des âmes, l'on peut dire que la réponse négative est certaine. La raison en est que ces âmes n'avaient pas achevé de satisfaire à la justice divine, et, d'un autre côté, l'on ne peut admettre que la descente du Christ ait opéré au purgatoire à la manière d'un sacrement spécial de pénitence ou d'un sacrifice expiatoire. Tel est le sens de la réponse de saint Thomas : *Descensus Christi ad inferos liberatorius fuit in virtute passionis ipsius... Et sic patet quod non habuit tunc majorem efficaciam passio Christi, quam habeat nunc. Et ideo illi qui fuerunt tales quales nunc sunt qui in purgatorio detinentur, non fuerunt a purgatorio liberati per descensum Christi ad inferos. Ibid.*, a. 8.

Bellarmin embrasse le sentiment de saint Thomas. Après lui, il remarque que si des âmes en étaient arrivées à la fin de leurs expiations, rien n'empêche de croire que la descente du Sauveur les ait délivrées : *Si qui autem inventi sunt tales, quales etiam nunc virtute passionis Christi a purgatorio liberantur, tales nihil prohibet per descensum Christi ad inferos a purgatorio esse liberatos.* S. Thomas, *ibid.* Bellarmin renouvelle cette autre concession de saint Thomas : que des âmes ont pu mériter durant leur vie d'être délivrées par le Christ au moment de sa descente. *Addit tamen B. Thomas, duobus modis potuisse accidere ut tunc aliqui liberarentur. Primo, si expleverant tempus purgationis suæ. Secundo, si ex devotione peculiari ad Christi passionem id meruerant in hac vita, ut tunc liberarentur, cum Christus in eum locum descenderet. Ibid.*, p. 401.

Suarez rapporte d'abord les diverses opinions soutenues sur le sujet. L'une défend la libération, sans condition, de toutes les âmes du purgatoire; l'autre tient pour la délivrance de celles qui avaient achevé de purger leurs peines; une troisième s'inscrit pour la libération universelle, mais en ajoutant qu'elle eut lieu moyennant une sorte de compensation, l'intensité des peines ayant suppléé ce qui restait à expier. Pour lui, il s'arrête à la thèse fort sage de saint Thomas. Il est certain, dit-il, que le Christ n'a pas vidé le purgatoire, en sauvant toutes les âmes. Ce point acquis, il déclare accueillir comme la meilleure, l'opinion qui croit à la délivrance de quelques âmes en particulier. *Inter omnes opiniones, sententia D. Thomæ videtur majorem speciem probabilitatis simulque pietatis, ac justitiæ divinæ congruentem rationem habere. Ibid.*, sect. III, n. 15, p. 740. Sans doute, sur la question, à défaut de documents positifs, le théologien en est réduit à des conjectures, ou plutôt à des raisons de

convenance et à des analogies. Voici celles qui ont touché le cardinal Cajetan (sur ce passage de la *Somme*) : *Rationabiliter dicitur quod Christus, descendens ad inferos, multos in purgatorio existentes, qui non tam cito fuissent liberati, ex* SPECIALI GRATIA DESCENSUS SUI *liberavit. Consentaneum siquidem est ut multæ personæ propinquæ tempori mortis Christi, ante ipsum mortuæ, præparatæ sint a Deo cum simili devotione, ut sicut nascens Simeonem et Annam perfectos invenit, et pastores et magos præparatos, ut digni essent consolatione nativitatis suæ, ita moriens non solum Patres sanctos perfectos, sed etiam in purgatorio speciali devotione præparatos inveniret, qui digni essent consolari ex descensu ad inferos liberatorio.* Suarez invoqua des convenances ou des analogies du même genre : *Nam sicut Christus Dominus hic vivens quibusdam remisit peccata speciali gratia et liberalitate, et moriens similem latroni impertivit gratiam, et postea resurgens quosdam secum suscitavit, non tamen omnes, ita verisimile est aliquibus animabus purgatorii hoc beneficium contulisse propter aliquam specialem rationem meriti et devotionis. Item suffragia et orationes sanctorum juvant animas purgatorii ut citius liberentur; ergo multo magis juvare poterit Christi oratio, si illæ speciali aliquo titulo eo modo juvari merentur. Ergo, simili modo, credibile est sua voluntate et petitione aliquas tunc liberasse, quæ ad hoc magis erant dispositæ. Ibid.*, n. 13, p. 740. Louis du Pont se laissait donc entraîner en dehors des limites du vrai, quand il écrivait : « Il est probable que le Fils de Dieu tira des flammes du purgatoire toutes les âmes souffrantes, ou en abrégeant la durée de leur supplice, ou en leur remettant leurs dettes, par l'application des mérites de son sang nouvellement répandu. Peut-estre leur envoya-t-il des anges pour les délivrer les unes après les autres. » *Méditations sur les mystères de la foy*, part. V^e^, I^re^ médit., Paris, 1684, p. 14-15.

5° *L'œuvre du Christ aux enfers et les limbes des justes.* — 1. L'âme du Christ est-elle vraiment descendue au sein d'Abraham, aux limbes des pères, en ce lieu où les âmes des justes attendaient la venue du Sauveur pour entrer en possession de la béatitude ? La question ne saurait être douteuse. Tous sont d'accord pour l'affirmative, et elle découle nécessairement des solutions données antérieurement. La foi enseigne que le Christ est descendu aux enfers. S'il ne s'est rendu ni chez les damnés, ni chez les âmes en état de péché originel, ni au purgatoire, il reste qu'il a visité les limbes des justes. *Certum est*, écrit Suarez, *descendisse ad sinum Abrahæ, qui erat proprius locus justorum : difficultas vero est de cæteris locis. Ibid.*, sect. IV, n. 1, p. 740.

En réalité, l'âme du Sauveur, séparée de son corps, devait se rendre quelque part. Or, il existait un lieu providentiellement destiné à recevoir les âmes des saints; depuis l'origine du monde, ils étaient là recueillis : il semble tout naturel que le Christ, homme comme eux, ait voulu, pour cette raison et indépendamment des autres, passer par la même demeure. *Est enim considerandum Christi animam non descendisse ad infernum solum propter effectum, vel propter alios, sed quodammodo propter se, supposito ordine divinæ providentiæ. Quia cum illa anima a corpore separata alicubi futura esset, nullus erat pro illo statu aptior locus in quo existeret. Erat enim ille locus ex divina providentia deputatus pro animabus sanctis, usque ad consummatam hominum redemptionem et Christi resurrectionem; et ideo ibi debuit anima Christi etiam collocari, donec iterum corpus assumeret. Noluit enim sine illo supra terram ascendere. Hæc autem ratio optime declarat Christum descendisse ad sinum Abrahæ. Ibid.*, sect. IV, n. 3, p. 741.

2. Que le Christ, ainsi descendu aux limbes, ait immédiatement délivré les âmes des justes, en leur conférant la bienheureuse vision, la béatitude essentielle, comme dit l'École, c'est une conclusion absolument certaine. Suarez déclare même que c'est là une vérité de foi : *Certum est Christum, descendendo ad inferos, animabus sanctis quæ in sinu Abrahæ erant, essentialem beatitudinem, ac cætera animæ dona quæ illam consequuntur, contulisse. Hoc de fide certum existimo. Quia de fide est illas animas non vidisse Deum ante Christi mortem... Deinde est de fide certum Christum per mortem aperuisse hominibus januam regni... ideoque de fide etiam certum est animas sanctorum omnium post Christi mortem decedentium, si nihil purgandum habeant, statim videre Deum. Ergo idem de prædictis animabus. Ibid.*, sect. III, n. 1, p. 733.

Saint Thomas recourt toujours au très juste principe de l'efficacité de la passion du Sauveur. C'est par elle, en effet, qu'a été supprimé cet empêchement qui retient les hommes, en punition du péché d'origine, dans l'impossibilité de voir Dieu. Il ajoute cette explication et cette comparaison tout à fait appropriées : *Sancti patres, dum adhuc viverent, liberati fuerunt per fidem Christi ab omni peccato, tam originali quam actuali, et a reatu pœnæ actualium peccatorum, non tamen a reatu pœnæ originalis peccati, per quem excludebantur a gloria, nondum soluto pretio redemptionis humanæ. Sicut etiam nunc fideles Christi liberantur per baptismum a reatu actualium peccatorum et a reatu originalis, quantum ad exclusionem a gloria; remanent tamen adhuc obligati reatu originalis peccati, quantum ad necessitatem corporaliter moriendi. Sum. theol.*, III^a^, q. LII, a. 5, ad 2^um^. Le catéchisme du concile de Trente s'est inspiré de cette doctrine, part. I, a. 5, n. 9 : *Repetere debemus pios homines non solum qui post adventum Domini in lucem editi erant, sed qui illum post Adam antecesserant, vel qui usque ad finem sæculi futuri sunt, ejus passionis beneficio salutem consecutos esse. Quamobrem antequam ille moreretur ac resurgeret, cæli portæ nemini unquam patuerunt.* Cette délivrance se fit, du reste, d'une manière admirable et infiniment glorieuse. Car la seule présence du Sauveur répandit immédiatement, au milieu des justes, une lumière resplendissante; elle les remplit d'une joie et d'une allégresse ineffable, et les mit en possession de cette béatitude qu'ils désiraient tant, et qui consiste dans la vue de Dieu : *Docendum erit propterea Christum Dominum ad inferos descendisse ut, ereptis dæmonum spoliis, sanctos illos patres cæterosque pios e carcere liberatos secum adduceret in cælum : quod admirabiliter summaque cum gloria perfectum est. Statim enim illius aspectus clarissimam lucem captivis attulit, eorumque animas immensa lætitia gaudioque implevit; quibus etiam optatissimam beatitudinem, quæ in Dei visione consistit, impertivit : quo facto, id comprobatum est quod latroni promiserat illis verbis : Hodie mecum eris in paradiso.*

En résumé, dès l'arrivée du Christ aux limbes, c'est-à-dire aussitôt après sa mort, les âmes des justes furent libérées de l'obstacle qui les empêchait de voir Dieu; elles furent pénétrées de la lumière de gloire et mises en possession de la vision intuitive. Dès lors, elles commencèrent à jouir du bonheur qui en est la conséquence, et d'une joie d'autant plus parfaite qu'elle comblait des espérances plus longtemps différées et des désirs plus ardents. Les mystiques se complaisent à analyser la situation, s'attardent à montrer les âmes qui s'en viennent, par troupes, s'incliner devant leur sauveur pour lui rendre gloire de son triomphe et lui offrir leurs adorations et leurs actions de grâces. Voir Ludolphe de Saxe, *Vita Jesu Christi*, part. II, c. LXVIII, édit. Rigollot, Paris, 1870, t. IV, p. 650-651.

3. Que devinrent les âmes en cet état bienheureux? Sortirent-elles immédiatement du sein d'Abraham et des limbes? Plusieurs écrivains ecclésiastiques, qui avaient proposé la théorie de l'évangélisation aux enfers, ont enseigné que les âmes délivrées furent d'abord reçues au paradis terrestre, fermé depuis l'expulsion d'Adam; ils y laissaient les âmes, soit jusqu'à l'ascension, soit jusqu'à la résurrection générale. Origène, saint Cyrille de Jérusalem, saint Jean Chrysostome ont écrit ou parlé en ce sens, dans les textes que nous avons déjà indiqués. Mais cette opinion assez bizarre disparut avec la théorie de l'évangélisation, grâce à l'enseignement de saint Grégoire le Grand. Il exposa, en effet, que les âmes, pures de toute faute, sont admises dans le ciel sans retard.

Restait donc à se demander simplement si les âmes des justes sortirent des limbes et entrèrent au ciel aussitôt après la descente du Sauveur, ou seulement plus tard. On eut vite remarqué qu'il appartenait au Christ d'entrer au ciel le premier. Comme il n'y fit son entrée qu'à l'ascension, les justes attendirent jusqu'à ce jour pour y prendre aussi leur place. Ils demeurèrent donc encore quarante-deux jours dans les limbes, en jouissance toutefois du bonheur de la vision avec le droit acquis et inamissible à l'entrée du ciel. Telle fut la solution bientôt universellement adoptée, et toujours retenue depuis. Saint Thomas la formule ainsi : *Christus statim ad infernum descendens sanctos ibi existentes liberavit, non quidem statim educendo eos de loco inferni, sed in ipso inferno eos de luce gloriæ illustrando. Sum. theol.*, III[a], q. LII, a. 4, ad 1[um]. A la question LVII, a. 6, le saint docteur explique que ces âmes bienheureuses entrèrent au ciel avec Notre-Seigneur, faisant un cortège triomphal à leur sauveur et rédempteur. Cf. Bellarmin, *De Christo*, l. IV, c. XII; Benoît XIV, *De festo ascensionis*, XXXIX.

Nous ne donnons pas une bibliographie détaillée : à propos de chaque point, les références utiles ont été indiquées. Rappelons seulement : Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, disp. XXII, et les sententiaires sur ce passage; S. Thomas, *Sum. theol.*, III[a], q. LII, et les sommistes sur ce passage; *Catechismus ad parochos*, part. I, a. 4; les théologiens, au traité *De Verbo incarnato*, par exemple : Bellarmin, *Disput. de controversiis christianæ fidei, De Christo*, l. IV, Ingolstadt, 1599, p. 337-401; Suarez, *De mysterio vitæ Christi*, disp. XLI-XLIII, Paris, 1866, t. XIX, p. 697-743; Petau, *Dogmata theologica, De incarnatione*, l. XIII, c. XV-XVIII, Venise, 1757, p. 132-142; Stentrup, *Soteriologia*, thes. XLV-LIII; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ. De Verbo incarnato*, n. 498-506, Fribourg-en-Brisgau, t. IV, p. 242-247; A. Paquet, *Disputationes theologicæ. De incarnatione Verbi*, disp. IX, q. V, Québec, 1899, p. 475-483; L. Janssens, *Summa theologica, Tractatus de Deo-Homine*, sect. III, m. IV, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 879-889; G. Weber, *Doctrina tutior de descensu Christi ad inferos;* Dietelmaier, *Historia dogmatis de descensu Christi ad inferos*, 2[e] édit., Altorf, 1762; König, *Die Lehre von Christi Höllenfahrt*, Francfort, 1842; Güder, *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten*, Berne, 1853; Koerber, *Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Landshut, 1860; *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, trad. Goschler, v[o] *Descente du Christ aux enfers*, Paris, 1869, t. VI, p. 221-237; Huidekoper, *The belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld*, New-York, 1876; Bruston, *La descente du Christ aux enfers*, 1897; P.-J. Jensen, *Laeren om Kristi Nedfart til de Dode*, Copenhague, 1903; J. Turmel, *La descente du Christ aux enfers*, dans la collection *Science et religion*, n. 342, Paris, 1905; J. Monnier, *La descente aux enfers. Étude de pensée religieuse, d'art et de littérature*, Paris, 1905; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, v[o] *Descente du Christ aux enfers*, Paris, 1878, t. III, p. 674-680.

H. QUILLIET.

DESERICIUS (DESERIZ) Joseph-Innocent, religieux des Écoles pies, né à Neïtra en Hongrie, en 1702, et mort dans le même pays à Watzen en 1765. Professeur de théologie au séminaire de Raal, puis supérieur de diverses maisons de sa congrégation et enfin assistant du général à Rome, il fut nommé cardinal par Benoît XIV qui l'envoya comme légat en Valachie. De retour en Hongrie, il se retira à Watzen, où il se consacra entièrement à l'étude et où il mourut en 1765. On a de lui : *Tractatus ad probandam piacularum flammarum existentiam*, in-8°, Raal, 1738; *Lapis angularis sive præmotio physica thomistica*, in-4°, Tymau, 1741; *De initiis ac majoribus Hungarorum commentaria*, 3 in-fol., Bude, 1748, 1753, 1758, suivis de 2 in-fol., Pest, 1760; *Historia episcopatus, diœcesis ac civitatis Vaciencis*, in-fol., 1763, ouvrages érudits, mais sans beaucoup de critique.

Michaud, *Biographie universelle*, t. X, p. 481; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 795-796; Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1848, t. III, p. 210.

A. INGOLD.

DÉSESPOIR. — I. Péché de désespoir. II. Tentation de désespoir.

I. PÉCHÉ DE DÉSESPOIR. — 1° *Définition théologique.* — C'est un acte de la volonté se détournant de Dieu comme fin dernière, parce que l'on juge l'acquisition du bonheur éternel entièrement impossible pour soi-même. — 1. Se détourner de Dieu comme fin dernière, parce qu'on le hait positivement, est un péché de haine de Dieu, immédiatement opposé à la charité, péché le plus considérable de tous, puisqu'il est le plus radicalement contraire à la fin dernière. Voir t. II, col. 2261 sq. S'éloigner de Dieu comme fin dernière à cause du découragement ou de l'abattement causé par une difficulté jugée insurmontable est le péché de désespoir, que l'impossibilité porte sur la fin dernière elle-même ou sur les moyens nécessaires pour y parvenir. — 2. Cette aversion est un acte positif de la volonté écartant délibérément toute espérance. Une vive impression de découragement, surtout si elle se prolonge et si elle cause quelque trouble dans l'exercice normal des facultés, peut constituer un danger d'entraînement pour la volonté. Elle ne peut être une faute tant que la volonté n'a point consenti. Ce que l'on doit aussi appliquer aux troubles plus profonds de découragement et de désespoir que l'âme peut involontairement éprouver dans les purifications passives précédant toujours dans le plan divin les faveurs extraordinaires des états mystiques. — 3. L'aversion de la volonté suppose toujours un faux jugement de l'intelligence considérant le bonheur éternel comme inaccessible à l'individu lui-même. Par ce faux jugement l'on nie absolument, au moins pour soi, la concession de l'indispensable secours divin, ou l'on se persuade faussement que toute coopération personnelle est impossible ou trop difficile pour être essayée avec succès. Dans le premier cas, il y a hérésie formelle, si l'on adhère positivement et sciemment à cette proposition hérétique qu'il est au moins un fidèle dont Dieu ne veut réellement point le salut. Dans le second cas, il n'y a point hérésie, mais seulement jugement erroné. En l'une et l'autre circonstance, l'on doit soigneusement distinguer entre l'adhésion positive de l'intelligence et une simple suggestion ou soupçon même persistant, auquel on ne consent point d'une manière gravement coupable.

2° *Malice.* — 1. *Malice spécifique.* — *a*) En soi, le désespoir est un péché spécifiquement opposé au précepte surnaturel de l'espérance chrétienne, puisqu'il supprime son terme final, la récompense éternelle, jugée inaccessible faute de secours divin ou de coopération personnelle. — *b*) A la violation spécifique du précepte de l'espérance peuvent accidentellement se joindre d'autres péchés, notamment le péché de haine ou d'infidélité, ou de blasphème et l'abandon complet de tous les devoirs religieux avec tout son cortège de fautes.

2. *Gravité objective.* — Directement opposé au grave

précepte de l'espérance chrétienne, le désespoir pleinement consenti par la volonté est toujours une faute mortelle, quel que soit le jugement, hérétique ou simplement erroné, qui lui donne naissance. Toutefois une imperfection accidentelle du consentement empêcherait toujours la gravité subjective dans une circonstance donnée. Salmanticenses, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, c. VI, n. 51.

3. *Gravité comparée.* — Le péché de désespoir, quand il n'est accompagné ni de haine ni d'infidélité, est un péché d'une gravité moindre que celle de ces deux péchés opposés à la foi ou à la charité, mais même en ce cas il surpasse en malice les péchés opposés aux autres vertus à cause de l'excellence particulière de la vertu d'espérance. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XX, a. 3; Suarez, *De spe,* disp. II, sect. II; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XVIII, disp. V, n. 8 sq.; Billuart, *De spe,* a. 5; Gotti, tr. XI, *De spe theologica,* q. II, n. 32, *Theologia scholastico-dogmatica,* Venise, 1750, t. II, p. 504. Pratiquement, le désespoir pleinement consenti est souverainement nuisible et dangereux, plus même que l'infidélité et la haine de Dieu, parce que, dans l'âme où il continue à régner, il paralyse entièrement tout effort dans l'ordre surnaturel et pose, pour ainsi dire, l'arrêt de la damnation éternelle, S. Thomas, *loc. cit.,* bien que le repentir soit toujours possible avec le secours de la grâce divine.

II. Tentation de désespoir. — 1° *Nature.* — Cette tentation, nous l'avons déjà observé, est une suggestion de l'imagination ou de l'intelligence, accompagnée le plus souvent d'un trouble sensible et constituant pour la volonté un danger d'entraînement au péché de désespoir. Comme toute autre tentation, elle peut se produire sans aucune faute de notre part même *in causa,* et elle n'est point en elle-même une faute tant que son objet n'est point ratifié par la volonté. Mais elle constitue pour la volonté un danger plus ou moins immédiat et plus ou moins grave de se laisser entraîner au consentement.

2° *Causes et remèdes.* — Dans chaque cas particulier, plusieurs causes peuvent contribuer à la naissance ou au développement de la tentation. Le confesseur ou le directeur devra les analyser avec soin pour déterminer les remèdes spirituels les plus appropriés. — 1. Cette tentation peut prendre naissance dans la grandeur et la fréquence des fautes passées et l'impossibilité présumée d'en briser le joug. L'on devra opposer le motif souverainement efficace de l'infinie miséricorde de Dieu et de la toute-puissance de sa grâce toujours assurée aux âmes de bonne volonté. — 2. La tentation peut encore provenir de l'habitude de scrupules non combattus et dominant entièrement l'intelligence et la volonté. Le remède sera un patient et persévérant traitement du scrupule assujettissant la conscience par la règle de l'obéissance à ne point tenir compte des doutes non fondés qui la torturent sans relâche. — 3. La cause déterminante des tentations peut être parfois la lecture d'auteurs moralistes ou ascétiques trop rigides décrivant les préceptes chrétiens ou les conseils de perfection comme inaccessibles à l'humaine fragilité. Le même effet peut résulter d'une direction spirituelle dont les trop grandes exigences rebutent et découragent. Dans l'un et l'autre cas, l'on devra éloigner ces funestes influences et y substituer une direction sage et prudente, toujours proportionnée aux forces morales du pénitent. — 4. Ces diverses causes peuvent être puissamment augmentées par une disposition habituelle de tristesse ou de mélancolie provenant du tempérament ou de la maladie. Si l'on veut, en ce cas, exercer une influence salutaire, l'on devra recourir aux moyens thérapeutiques ou préventifs nécessaires ou utiles. — 5. Les cas plus exceptionnels de tentation particulièrement permise par Dieu pour purifier l'âme et la disposer aux plus hautes faveurs surnaturelles méritent une attention spéciale. — *a*) L'occasion principale de ce profond sentiment de désespoir est la conscience intime que l'on éprouve de la grandeur de ses fautes et de l'étendue de ses misères et défaillances. Plus l'âme est favorisée de lumières extraordinaires lui manifestant l'infinie sainteté de Dieu, plus elle tend à s'abaisser dans la conscience de sa propre indignité; et si elle n'a soin de s'appuyer fortement sur la confiance en Dieu, elle peut facilement être entraînée vers le découragement et le désespoir. Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ,* Paris, 1874, t. I, p. 455 sq. — *b*) Pour une âme qui aime Dieu sincèrement, la souffrance que cause ce violent état d'abattement est la plus douloureuse et la plus intense qui puisse être ressentie, surtout parce que le mal que l'on redoute est éternellement irrémédiable. — *c*) Dans cette redoutable épreuve, il est souvent difficile de juger dans quelle mesure l'on a pu consentir imparfaitement. Mais puisqu'il s'agit d'âmes très désireuses de s'unir à Dieu et très soucieuses d'éviter les moindres fautes, on peut facilement présumer qu'elles n'ont aucunement offensé Dieu, surtout en des circonstances où le jeu normal des facultés est si bouleversé. D'ailleurs des grâces spéciales soutiennent ces âmes en vue des hautes faveurs auxquelles Dieu les destine. Schram, *Theologia mystica,* 2e édit., Paris, 1848, t. I, p. 425 sq. — *d*) Le principal effort du directeur spirituel doit être de soutenir la confiance et la générosité de ces âmes troublées, en leur montrant dans ces grandes épreuves une marque de l'amour tout spécial de Dieu qui veut les combler ensuite d'ineffables faveurs et qui saura les soutenir par sa grâce toute-puissante. Qu'on s'efforce surtout de les maintenir dans une généreuse et constante conformité à la volonté de Dieu, dictée par son amour et soutenue par les héroïques exemples d'âmes semblablement éprouvées, puis libéralement récompensées par Dieu. Philippe de la Sainte-Trinité, *op. cit.,* p. 458 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure,* 3e édit., Paris, 1899, t. II, p. 266 sq.

Parmi les théologiens moralistes et mystiques on peut particulièrement consulter : S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. XX, a. 3; Suarez, *De spe theologica,* disp. II, sect. II Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ,* Paris, 1874, t. I, p. 455 sq.; Salmanticenses, *Cursus theologicus,* tr. XVIII, disp. V; Antoine du Saint-Esprit († 1677), *Directorium mysticum,* tr. II, disp. VIII, sect. I, n. 313 sq., Paris, 1904, p. 167 sq., 171 sq.; Salmanticences, *Cursus theologiæ moralis,* tr. XXI, c. VI; Thomas de Vallgornera, *Mystica theologia divi Thomæ,* q. II, disp. VII, a. 9, Turin, 1890, t. I, p. 293 sq.; Billuart, *Tractatus de spe,* a. 5; Schram, *Theologia mystica,* 2e édit., Paris, 1848, t. I, p. 425 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure,* 3e édit., Paris, 1899, t. II, p. 259 sq., 266 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis,* t. I, n. 310 sq.

E. Dublanchy.

DESGABETS Robert, bénédictin, né à Ancemont dans le diocèse de Verdun, mort à Breuil près de Commercy le 19 mars 1678. Il fit profession sous la règle de saint Benoît dans la congrégation de Saint-Vanne le 2 juin 1636 à l'abbaye d'Hautvillers près de Reims. Chargé d'enseigner la théologie à Saint-Èvre de Toul et dans quelques autres monastères, il s'attacha à l'étude des Pères et de saint Augustin en particulier. Il fut prieur de Saint-Léopold de Nancy, en 1654. Ayant été envoyé vers 1656 à Paris comme procureur de sa congrégation, il se lia avec les plus célèbres théologiens et philosophes de son époque. Comme il était « grandement désireux de nouveautés, » il prit une part active aux réunions des savants de cette ville, et ce fut à la suite d'une de ces conférences qu'il composa un petit *Traité de mécanique,* qui se trouve parmi ses œuvres philosophiques. Aucun genre d'études d'ailleurs ne lui était étranger et vers 1650 il avait découvert la *transfusion du sang.* Il eut à gouverner comme

prieur Saint-Arnoul de Metz et plusieurs autres abbayes, fut visiteur de sa congrégation et enfin sous-prieur de Breuil. Comme plusieurs de ses confrères, dom Desgabets avait été attiré par la philosophie de Descartes dont il aurait voulu faire comme le portique de la théologie catholique. Tout en admirant le génie de ce philosophe, il voulut rectifier ou compléter ce qui lui semblait défectueux ou incomplet dans ses doctrines. Il s'efforça d'en tirer toutes les conséquences, mais celles-là seulement qui y sont renfermées légitimement. Il composa donc un *Supplément à la philosophie de Descartes.* Mais s'il corrige quelquefois celui-ci, lui-même se laisse entraîner dans d'autres erreurs et on lui a reproché avec raison d'incliner au sensualisme et au panthéisme. Ce fut surtout dans les questions de physique et de mécanique qu'il se montra ardent partisan de Descartes. Les principes énoncés par ce philosophe suffisaient, affirmait-il, pour expliquer les miracles et le mystère de l'eucharistie. Dans les discussions à ce sujet, dom Desgabets intervint avec une fougue allant jusqu'au fanatisme et avec un mépris constant de la scolastique. Pour défendre Descartes, pour se justifier, il composa plusieurs traités. Il soumit ses travaux à Bossuet qui les combattit dans un opuscule qui était demeuré inédit jusqu'à nos jours : *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'eucharistie,* et que M. Levesque a publié dans la *Revue Bossuet,* juillet 1900, p. 129. Pascal se déclara également contre la théologie eucharistique de dom Desgabets. L. Couture, *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'eucharistie,* in-8°, Paris, 1899. Elle ne reçut pas un meilleur accueil de Nicole et des autres théologiens jansénistes. Quelques-uns de ses confrères l'avertissaient des erreurs où il se laissait entraîner, et l'un d'eux, Thomas le Géant, le dénonçait aux supérieurs de la congrégation de Saint-Vanne. L'archevêque de Paris, François de Harlay, intervint à son tour et des explications furent demandées à dom Desgabets. Pour se justifier il écrivit divers mémoires. Voir col. 557-558.

Après les avoir examinés, ses supérieurs lui ordonnèrent, le 15 décembre 1672, de renoncer à ses sentiments, et lui défendirent d'en écrire à l'avenir et de communiquer ses nouvelles opinions sur l'eucharistie. Dom Desgabets se soumit aussitôt et demanda la permission de se retirer à la Trappe. On le lui accorda; mais après réflexion il préféra aller en qualité de sous-prieur au petit monastère de Breuil. Là, il devait rencontrer le cardinal de Retz, qui, en donnant sa démission d'archevêque de Paris, avait obtenu de pouvoir se retirer dans ses terres de Commercy. Entre eux il y eut de longues conférences philosophiques. Dom Desgabets « distillait Descartes à l'alambic » et le cardinal réfutait les théories du sous-prieur de Breuil. Ces discussions ont été l'origine de quelques-uns des plus curieux ouvrages de dom Desgabets. Celui-ci d'ailleurs ne savait demeurer oisif; il écrivit sur une foule de sujets; il composa même contre le chanoine Simon Foucher une défense de Malebranche dont celui-ci parut peu satisfait. Soumis aux ordres de ses supérieurs lui défendant d'exposer ses sentiments sur le mystère de l'eucharistie, dom Desgabets ne montra pas la même docilité en se refusant toujours à signer le formulaire. Dans les jansénistes il voyait surtout les adversaires des ennemis de la philosophie cartésienne. Il traduisit en français un abrégé de l'extrait de l'*Augustinus,* fait par un chanoine régulier de la congrégation du Saint-Sauveur en Lorraine. Les nombreux ouvrages de dom Desgabets sont presque tous demeurés manuscrits. Les *Mémoires de Trévoux* en septembre 1707 en ont donné le catalogue. Ils avaient été recueillis par dom Catelinot et étaient conservés à l'abbaye de Senones, d'où à la Révolution ils passèrent à la bibliothèque d'Épinal. On en trouve également à la Bibliothèque nationale, à celle de l'Arsenal à Paris et à la bibliothèque de la ville de Chartres. Dom Desgabets publia lui-même : *Critique de la critique de la recherche de la vérité, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides pour servir de réponse à la lettre d'un académicien,* in-12, Paris, 1675; *Considérations sur l'état présent de la controverse touchant le très saint-sacrement de l'autel où il est traité en peu de mots de l'opinion qui enseigne que la matière du pain est changée en celle du corps de Jésus-Christ par son union substantielle à son âme et à sa personne divine,* in-12, en Hollande, s. d. Après la mort de l'auteur fut publiée : *Lettre à dom Jean Mabillon sur la question des azymes,* dans le t. I des *Œuvres posthumes de dom Mabillon et de dom Ruinart,* in-4°, Paris, 1724. Dans ses *Fragments de philosophie cartésienne,* Paris, 1852, Victor Cousin donna quelques extraits des œuvres de dom Desgabets. Dans son ouvrage : *Dom Robert Desgabets,* M. Paul Lemaire a publié : *Descartes à la lambic (sic) distillé par dom Robert,* p. 302-325; ce titre appartient au cardinal de Retz; *De l'union de l'âme et du corps,* p. 326-347; *Réponse d'un cartésien à la lettre d'un philosophe de ses amis,* p. 347-378; *Lettre de Desgabets à M. l'évêque de Condom,* 5 septembre 1671, p. 378-387.

Dom Calmet, *Bibliothèque lorraine,* Nancy, 1751, col. 396-403; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 245; A. Hennequin, *Les œuvres philosophiques du cardinal de Retz,* Paris, 1842; F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne,* Paris, 1854, t. I, p. 521-530; P. Lemaire, *Dom Robert Desgabets, son système, son influence et son école,* in-8°, Paris, 1902; C. de Kirwan, *Le cartésianisme chez les bénédictins,* dans la *Revue thomiste,* 1903, t. XI, p. 379; abbé J.-B. Delpouve, *Dom Robert Desgabets,* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques,* novembre 1902; *Revue bénédictine,* 1900, p. 314, 422; 1903, p. 267.

B. HEURTEBIZE.

DESGRANGES Michel. Voir ARCHANGE DE LYON (le P.), t. I, col. 1758-1759.

DÉSIR. — I. Nature. II. Moralité.

I. NATURE. — Nous n'avons à considérer ici le désir qu'au point de vue de la morale, et spécialement en tant qu'il est un péché. Or, par péché de désir, on entend la volonté délibérée de commettre, autant qu'il dépend d'elle, le mal dont la pensée s'est présentée à l'esprit.

1° Il ressort de cette définition que le péché de désir ne se confond pas avec celui de mauvaise pensée, autrement dit, de délectation morose, comme il a été expliqué déjà. Voir DÉLECTATION MOROSE. Il y a néanmoins plus d'un rapprochement à faire entre ces deux péchés, car ils ont un élément commun, la complaisance de la volonté pour un objet mauvais; aussi, de la mauvaise pensée passe-t-on facilement au mauvais désir et à l'acte extérieur, afin de trouver dans la possession de l'objet une délectation plus parfaite. S. Thomas, *De veritate,* q. XV, a. 8. C'est pourquoi Suarez, *In Iam IIæ,* tr. V, *De passionibus,* disp. V, sect. VII, n. 4, regarde la délectation comme un genre dont les deux espèces, la délectation morose et le désir, se distinguent en ce que la délectation morose exclut, tandis que le désir inclut la volonté de commettre l'acte extérieur.

2° Le désir est absolu ou conditionnel : absolu, quand il est émis sans condition, exemple : je veux piller l'église; conditionnel, lorsqu'il est subordonné à une condition : si je le pouvais, je pillerais l'église. Plus communément, les théologiens appellent désir efficace le désir absolu et désir inefficace celui dont la réalisation est suspendue par une condition quelconque. S. Alphonse, *Theol. moralis,* l. I, n. 15.

II. MORALITÉ. — 1° Le désir absolu de faire ce qu'on

sait être mal est, de l'avis de tous les moralistes, un péché du même genre (mortel ou véniel) et de même espèce que l'acte extérieur que l'on veut commettre. Cette doctrine est celle même de Jésus-Christ, Matth., v, 28, et un corollaire du principe général en vertu duquel la moralité des actes intérieurs se tire de l'acte extérieur auquel ils se rapportent. La seule différence est que le péché de désir (et ceci est vrai également de la délectation morose) n'entraîne pas les conséquences qui sont inhérentes au seul péché extérieur, telles que la réserve, l'obligation de restituer, etc., mais cela n'empêche pas que, par exemple, le désir de voler ne soit un péché contre la vertu de justice. On doit donc, en accusant en confession un péché de désir, indiquer les circonstances numériques et spécifiques comme si le péché avait été extérieurement commis. Mais, en pratique, cette obligation est ignorée de beaucoup de pénitents et il est souvent difficile, inutile ou même dangereux de les interroger sur les circonstances spécifiques des désirs auxquelles ils ont consenti. C'est pourquoi d'ordinaire, on est obligé de se contenter de demander au pénitent s'il y a eu consentement et combien de fois. Voir DÉLECTATION MOROSE, col. 249.

2° Le désir conditionnel de faire un acte mauvais cesse d'être un péché ou du moins un péché grave, quand la condition à laquelle il est subordonné rend l'acte licite. — 1. Si l'acte dont il s'agit n'est pas opposé à la loi naturelle, mais prohibé uniquement par une loi positive, il est permis de désirer faire cet acte sous la condition qu'il ne fût pas défendu. Il n'y a donc aucun péché dans ce désir : je ferais gras vendredi, si l'Église ne le défendait pas. En effet, l'apposition de cette condition montre que la volonté n'est nullement attachée au mal, puisque tout ce qu'il y a de mal dans l'acte désiré tient à ce que cet acte, permis en soi, est interdit par la loi de l'Église. Suarez, *De legibus*, l. III, c. XII, n. 10. — 2. Parmi les actes opposés à la loi naturelle il en est qui sont néanmoins permis dans certains cas, notamment dans certains états de vie, et non point ailleurs; dès lors, d'après ce qui précède, il est permis de désirer faire un acte de cette nature sous la condition qui autorise cet acte. Ainsi un religieux peut licitement exprimer ce désir : si je n'étais pas religieux, je ferais de grandes aumônes, je me marierais, etc. Mais les moralistes font observer que ces désirs sont ordinairement des péchés véniels, parce que, le plus souvent, ils sont oiseux ou même dangereux. S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. V, n. 13, sol. 2ª.

3° Le désir conditionnel de faire un acte mauvais reste coupable, quand la condition dont il est affecté ne supprime pas la malice de l'acte. Effectivement, dans ce cas, la volonté se montre attachée au mal tout comme si le désir était absolu. — 1. Toutefois les formules qui expriment cette sorte de désirs n'ont pas nécessairement le sens coupable qui vient d'être dit; car elles peuvent également bien indiquer un état de volonté tout à fait irrépréhensible ou même très louable. Par exemple, cette formule : Si je n'avais pas fait vœu de chasteté, je commettrais la fornication, peut être entendue de deux façons différentes. D'abord, en ce sens que le sujet est disposé à commettre l'acte mauvais dans le cas où il serait libre de tout vœu, disposition gravement coupable, puisqu'elle implique la volonté de commettre une faute grave sous une condition qui n'empêche point que cet acte soit un péché mortel. Un deuxième sens de la même formule est que le sujet ressent un penchant pour le péché dont il parle, mais ne veut pas le commettre à cause de son vœu : or, en cela, il n'est point condamnable, mais il mérite plutôt d'être loué. — 2. On explique de même comment le désir : Si l'enfer n'existait pas, je pécherais, inclut ou exclut la volonté de pécher selon que le sujet veut signifier : je voudrais que l'enfer n'existât pas, pour pécher à mon aise, ou : quoique porté au mal, je ne veux pas pécher, parce que l'enfer existe. — 3. Les expressions conditionnelles : Si ce n'était pas un péché, je ferais tel ou tel acte défendu, ont ceci de particulier qu'elles paraissent innocenter le désir qu'elles accompagnent. Il en est évidemment ainsi, lorsque l'acte en question peut devenir licite moyennant l'apposition d'une condition appropriée comme il a été dit ci-dessus, mais il est des actes dont aucune condition ne peut supprimer la malice comme le montre cet exemple : si cela était permis, je me parjurerais; quelle est alors la valeur de la condition apposée? Ici encore, il faut se référer à l'intention du sujet, au sens que la condition a dans l'esprit du sujet. Si, vraiment, elle signifie : Je voudrais que tel acte (intrinsèquement mauvais) fût permis, elle manifeste l'attachement du sujet à la malice de l'acte, il y a péché tout comme si le désir était absolu. Mais il arrive souvent que la condition : si cela était permis, apposée par le sujet à un acte qu'il sait n'être pas et ne pouvoir être licite, n'exprime rien de répréhensible, vu qu'elle indique simplement le penchant indélibéré qui porte le sujet à cet acte et sa volonté de ne pas le commettre parce que cela n'est pas permis. Sanchez, *In decal.*, l. I, c. II, n. 22 sq.; Laymann, *Theol. moralis*, tr. II, c. V, n. 11; S. Alphonse, *Theol. moralis*, l. V, n. 13.

6° Comme complément à la théorie des désirs conditionnels, les théologiens se sont demandé s'il est permis de se délecter intérieurement d'un acte mauvais, étant donné que l'on envisage cet acte sous les conditions qui permettent de le désirer licitement? Pour répondre à cette question, plusieurs auteurs, entre autres Sanchez, *In decalogum*, l. I, c. II, n. 34, se basent sur la distinction de deux espèces de délectation : l'une, dite rationnelle, existe, lorsque la volonté se complaît dans la pensée que la raison lui présente; l'autre est appelée délectation sensible, parce qu'elle a pour siège l'appétit sensitif et parce qu'elle détermine dans l'organisme des mouvements passionnels. A la vérité, la seule pensée d'un acte ou d'un objet agréable à l'appétit sensitif suffit ordinairement à provoquer la délectation sensible, surtout lorsque la pensée touche à des choses qui sont capables d'exciter la concupiscence charnelle, voir DÉLECTATION MOROSE; néanmoins, malgré cette affinité physique, les deux délectations diffèrent essentiellement au point de vue moral. En effet, si l'on suppose un acte mauvais en général, mais qui devient licite dans certaines conditions déterminées, la raison peut ne proposer à la volonté cet acte que revêtu des conditions qui le rendent licite, et dès lors le consentement de la volonté, autrement dit, la délectation rationnelle est également licite. Il n'en est pas de même de la délectation sensible que provoque l'image de l'acte mauvais, car l'imagination, qui est une faculté irrationnelle, ne peut pas mettre des conditions à l'acte dont elle présente l'image à l'appétit sensible; d'où il suit que la délectation de cet appétit a pour objet l'acte mauvais, tel quel, sans aucune modification conditionnelle, et que, dès lors, si elle est volontaire, elle est illicite. C'est pourquoi, à la question ci-dessus, les auteurs cités répondent que la délectation volontaire portant sur un acte mauvais mais envisagé sous les conditions qui le rendent licite serait en soi licite. Mais cette opinion n'a guère qu'un intérêt théorique, car, en fait, la délectation même rationnelle cesse d'être permise, quand il y a danger prochain que le sujet consente à la délectation sensible; or c'est ce qui a lieu le plus souvent. Voir DÉLECTATION MOROSE.

Suarez, *In I^am II^ae*, tr. II, *De peccatis*, disp. V; Sanchez, *In decalogum*, l. I, c. I; Lugo, *De pœnitentia*, disp. XVI; S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. V, n. 12-15; Ballerini, *Opus theol. morale*, tr. IV, c. I; Génicot, *Theologia moralis*, l. IV, c. IV, § 1.

H. MOUREAU.

DÉSIRANT Bernard, théologien et polémiste belge, de l'ordre des ermites de Saint-Augustin, naquit à Bruges le 21 mai 1656, d'une famille honorable, médiocrement favorisée des biens de la fortune. Entré très jeune encore chez les augustins de sa ville natale, il se distingua très vite par sa grande pénétration d'esprit et son ardeur à défendre ses convictions. Après ses études, on le chargea d'abord du cours de rhétorique au collège de Bruges en 1679, puis quelques années plus tard, de celui de philosophie au couvent de Bruxelles. Mais bientôt, il se donna tout entier à la théologie et spécialement aux questions de controverse. Ces dernières offraient alors un vaste champ à son activité naturellement impétueuse : l'université de Louvain, où il prit le grade de docteur en 1685, était divisée en deux camps : celui des rigoristes à tendances jansénistes, représenté par Van Espen et Huyghens, et celui des modérés, groupés autour de Steyaert et Dubois. Le P. Désirant, dans une thèse retentissante, se déclara pour ces derniers contre les jansénistes, le 11 mai 1683. Dès cette époque, il occupa la chaire de théologie à l'intérieur de son couvent. En 1689, la chaire d'histoire du collège universitaire de Busleyden lui fut confiée malgré plusieurs oppositions de la part du conseil des Régents, après dispense accordée par le pape Innocent XII et grâce à l'appui du roi Charles II qui avait déjà nommé le nouveau titulaire historiographe royal en 1688. En même temps, il occupa dans son ordre plusieurs postes de confiance; il fut définiteur provincial en 1689, sous-prieur de Louvain en 1691, président du chapitre le 28 avril 1697, visiteur des couvents en 1700, et de nouveau définiteur en 1703.

Mais, au sein de l'université, les controverses étaient devenues plus aigües, et le P. Désirant fut choisi en 1692, par l'archevêque de Malines, pour transmettre à Rome les plaintes suscitées en Belgique par l'enseignement des docteurs rigoristes. Il avait extrait des ouvrages de ses adversaires les plus marquants, 65 propositions qu'il voulait faire condamner. Les docteurs dénoncés se firent représenter devant les congrégations romaines par le docteur Hennebet, et la condamnation ne fut pas portée. Le 22 avril 1697, dans une réunion tenue à Bruxelles, de vifs mécontentements éclatèrent de nouveau; on voulait, pour remédier au mal, désorganiser l'université elle-même. A cette occasion, le P. Désirant publia, mais sans grand succès, l'opuscule : *Accusatio et querela populi Belgici,* dédié au général de son ordre. A la suite de troubles politiques et à cause de son ardeur contre le rigorisme, il fut relégué par Louis XIV, pendant cinq mois, dans la ville de Saint-Trond. Rétabli dans ses fonctions, il reprit ses études et ses controverses. Quatre ans plus tard, survint l'affaire connue sous le nom de « fourberie de Louvain ». De notoriété publique, les rigoristes désiraient voir la Belgique transformée en République ou Provinces-Unies. On prétend que le P. Désirant se chargea de faire la preuve d'une réelle conjuration, en produisant au jour de nombreuses pièces accusatrices. Les inculpés soutinrent énergiquement que tout le dossier ne contenait que des pièces fabriquées par l'accusateur pour le besoin de la cause. Voir le recueil publié à l'occasion du procès : *Conclusio finalis pro consultissimo Domino Joanne Baptista Van Cutsem J. U. L. universitatis Lovaniensis promotore seu fisco generali, nomine officii actore, contra Patrem Desirant reum inquisitum, personaliter citatum,* et signé par H. Malcorps. Après un procès de 15 mois, le P. Désirant fut condamné le 18 mai 1708, destitué de sa charge et banni des Pays-Bas. Toutefois, la sentence ne porte que cette accusation : *Tanquam suspectus qui concurrerit ad fabricandum præscriptas litteras, formularia et resolutiones.* Après avoir passé quelque temps à Aix-la-Chapelle, le P. Désirant fut appelé à Rome par Clément XI, qui lui confia la chaire d'Écriture sainte au collège de la Sapience; le registre du général des augustins, Thomas Cervioni, ajoute qu'il fut nommé préfet des études au collège de la Propagande, et qualificateur du Saint-Office. De son côté, l'empereur Joseph Ier lui envoya le 15 septembre 1710 un diplôme des plus flatteurs dans lequel il le déclarait *theologum cæsareum.* Enfin, le principal accusateur du P. Désirant, Pierre Nicolas Tourteau, sur le point de mourir, fit rédiger par son confesseur, assisté de deux témoins, un acte de rétractation, dans lequel il déclarait calomnieuses ses anciennes imputations contre ce religieux et il demandait humblement pardon de ses torts. Voir *Petri Nicolai Tourteau Lovaniensis pœnitentia christiana, dum die 17 octobris 1713 in articulo mortis declarat se falsitatis labe inusisse eximium Patrem Bernardum Desirant, ordinis eremitarum S. Augustini,* etc., *ab eoque veniam petit, et in revocatione jurata pie ut confiditur, quarto die post defungitur. Contra D. Henricum Malcorps tanquam evulgatorem famosæ conclusionis finalis,* Cologne, 1713. Le P. Désirant continua à Rome, entouré d'égards, la guerre sans merci qu'il avait déclarée aux jansénistes et à leurs partisans : il joua notamment un rôle appréciable dans les démêlés où fut compris le cardinal de Noailles. Il mourut le le 2 mars 1725 à l'âge de 74 ans.

On a de lui un grand nombre d'ouvrages, dirigés la plupart contre les jansénistes. Nous en donnons la liste à peu près complète : 1° *De Ecclesia et pontifice,* in-4°, Louvain, 1684, 1686; 2° *Oratio de veritate SS. cruoris Domini, qui Brugis Flandrorum... colitur,* in-4°, Louvain, 1686; 3° *De auxiliis divinis in via media S. Augustini,* in-4°, Louvain, 1687; 4° *Clarissimi Domini Zegeri Bernardi Van Espen juris utriusque doctoris et professoris Palinodia Palinodiæ bullæ Clementis VIII, quintuplex capitulis corruptio, silentium multiplex et cætera, sive confutatio Apologiæ de verbo ad verbum,* Louvain, 1686; 5° *Theses theologicæ et conclusiones in theologia universa,* Louvain, 1683, 1688; 6° *De Romani pontificis infallibilitate,* in-4°, Louvain, 1687; 7° *De methodo romano-catholica remittendi peccata,* Louvain, 1688; 8° *De præscriptionibus sacrosanctæ eucharistiæ ad protestantes nostri temporis,* in-8°, Louvain, 1689, 1691; 9° *Epistolica responsio ad Valentinum Randour S. facultatis theologicæ Duacenæ pro tempore decanum et Theodorum van Converden ejusdem facultatis S. theologicæ doctorem et professorem,* s. l. (Bibl. Angelica, Q. 5. 24); 10° *Commonitorium ad orthodoxos de accusatis in urbe doctrinis DD. Gummari Huygens, Joannis Liberati Hennebelt, Zegeri Bernardi Van Espen, Joannis Opstraet cum suis, sive imposturarum quæ ipsorum nomine prodierunt confutatio dispunctoria,* in-4°, Louvain, 1701, condamné par le Saint-Office, le 26 octobre 1707; 11° *Apologia pro P. Bernardo Desirant... contra impressam conclusionem finalem consultissimi H. de Malcorps,* in-8°, Liége, 1709; 12° *Consolatorium pro romano-catholicis per unitas provincias dispersis contra sex calumniatoria edita per octo Ultrajectinos missionarios lapsos, cum octo aliis Amstelodamensibus et novemdecim similibus Delphis, circa excommunicationem partim a nuncio pont. Coloniensi, de expresso SS. christianitatis parentis mandato legitime per nuntiaturam adversus Matthiam Tork, partim contractam per quosdam filios iniquitatis,* Liége, 1709; cet ouvrage a paru en flamand la même année, et a été traduit en français par le P. Théodose Bouille, carme; 13° *Concordantia litterarum Z. B. V. E. (Zegeri Bernardi Van Espen) Lovanii in januario 1707 et litterarum Henrici Grasper ibidem in sequenti februario detectorum, De variis consiliis adversus romanum pontificem,*

In-8°, Liége, 1709; 14° *Dialogi pacifici inter theologum et jurisconsultum contra libellum de quæstione facti Jansenii, variæ quæstiones juris et responsa, aliosque anonymos cum designatione V famosarum propositionum in libro Jansenii,* Liége, 1710; 15° *De nullitatibus aliisque defectibus schedulæ, quam D. Henricus Malcorps cum suis corruperunt, publicisque typis donarunt sub nomine sententiæ latæ contra P. Bernardum Desirant,* 1710, apologie personnelle, condamnée par le Saint-Office, le 31 janvier 1713; 16° *Christiana salvatio testium catholicorum rev. admodum Patrum Silvani a S. Francisco... et Leopoldi a S. Theresia, adversus schediasma Maximiliani Delbecque cujus titulus : Justitia et veritas vindicata adversus calumnias, errores et falsitates quibus scatet Apologia P. Desirant,* Utrecht, 1710; 17° *De la réformation régulière contre le libelle du Révérend D. Nicolas Heyendal : Orthodoxie de la foi et de la doctrine de l'abbé et des chanoines réguliers de Saint-Augustin de l'abbaye de Roduel,* Maestricht, 1710; en latin, la même année; 18° *Consolatorium secundum ad romano-catholicos per unitas provincias dispersos, contra calumniatoria nova Matthiæ Tork et similium circa Lethargiam anno majorem novorum protestantium in demerita sua excommunicatione insordescentium cum approbatione legati apostolici,* Aix-la-Chapelle, 1711, traduit aussi en français et en flamand; 19° *Antidotum doloris contra crudelia gaudia exultantium quod D. Petrus Codde in finali erga sedem apostolicam inobedientia excesserit, sive responsio ad libellum vernaculum cui titulus : Succincta relatio vitæ et mortis Revmi et Illmi D. Petri Codde archiepiscopi Sebasteni et per unitas provincias vicarii pontificii qui obiit Ultrajecti die 18 decembris 1710,* Aix-la-Chapelle, 1711; 20° *Honorius papa vindicatus, salva integritate concilii VI, sive historia monothelismi contra ultima jansenistarum effugia,* Aix-la-Chapelle, 1711; la Bibliothèque Angelica (Cod. A, 7, 10) contient un remaniement inédit du même travail, dont l'auteur espérait donner une seconde édition; 21° *Dissertatio dogmatica de oratione Pharisæi et publicani sive de catholico sensu orationis dominicæ contra R. D. Nicolai Heyendal prioris Rodensis Apologiam pro abbate et priore monasterii Rodensis,* Aix-la-Chapelle, 1712; 22° *Actio epistolaris de gratia et libero arbitrio contra jansenismum latentem in 33 propositionibus excerptis e quibusdam R. D. Nicolai Heyendal, abbatiæ Rodensis prioris et doctoris, dictatis,* Aix-la-Chapelle, 1712; 23° *Prosecutio actionis epistolaris, in qua principaliter impenditur judicium cum censura S. facultatis theologicæ Coloniensis, super propositiones sex ex libro cui titulus : Defensio scriptorum theologicorum de gratia Christi a Nicolao Heyendal dictatorum, et pro generali totius causæ notitia, præmittitur brevis historia de vita, doctrina, et moribus Paschasii Quesnel, jansenistarum antesignani,* Cologne, 1713; 24° *Auctoritas episcopalis vindicata, sive expostulatio contra R. D. A. van Ertborn per diœcesim Antuerpiensem librorum censorem, tanquam approbatorem scripti cui titulus : Sub et obreptio demonstrata in causa libri abbatis Rodensis cui titulus : Defensio scriptorum theologicorum,* Cologne, 1713; 25° *Nullibista castigatus seu defensio pœnitentiæ christianæ contra anonymam satiram cui titulus : Epistola familiaris ad jurisconsultum Aquisgranensem, cum exactius instruens de prætensa P. Tourteau defuncti revocatione in causa P. Desirant et contra jansenismi reliquias,* Cologne, 1714; 26° *Consilium pietatis de non sequendis errantibus, sed corrigentibus injustas retractationes : I. Philippi IV Galliarum Regis, seu ministrorum eius circa gesta contra Bonifacium papam VIII; II. Joannis Charlier Gersonii circa suas novitates ad appellantes ad futurum concilium generale,* 4 vol., Rome, 1720-1725; 27° *S. Augustinus vindicatus contra centum et unam damnatas Paschasii Quesnelli propositiones, et contra Joannis Frickii, luterani Ulmensis, in clementiam Clementis examinatam,* 1714; *Joh. Wolfg. Jægeri, luterani tubicensis, bullam novitiam pont. maximi Clementis XI sub examine vocatam,* 1714; *Gottlob Friderici Jenichen, luterani lipsiensis, historiam et examen bullæ Clementis XI,* 1714; *et contra anonymi (seu Paschasii Quesnelli cum suis) Hexaplas,* 1715; *Libri centum et unus, opus in 7 partibus distributum,* in-4°, Rome, 1721-1728.

Ossinger, *Bibliotheca augustiniana,* p. 291-292; Lanteri, *Postrema sæcula sex religionis augustinianæ,* t. III, p. 27-29; Hutter, *Scriptores eremitani ordinis sancti Augustini,* dans *Ciudad de Dios,* 1883, t. VI, p. 157-159; Hurter, *Nomenclator,* t. II, col. 1026-1027; *Biographie nationale* (de la Belgique), t. V, p. 731-741; P. Keeloff, *Histoire de l'ancien couvent des ermites de Saint-Augustin à Bruges,* p. 245-261; Gœthals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences,* etc., *en Belgique,* t. I, p. 200-218.

N. Merlin.

DESLIONS Jean, né à Pontoise en 1615, mort le 26 mai 1700 à Senlis, nommé doyen théologal de cette ville, le 11 septembre 1638. En 1656, il avait été exclu de la Sorbonne pour n'avoir pas voulu souscrire à la condamnation d'Arnauld. On a de lui : *Défense de la véritable dévotion à la sainte Vierge,* in-4°, Paris, 1651, pour justifier un sermon, intitulé : *Enlèvement de la Vierge par les anges,* in-12, Paris, 1647, censuré par l'évêque de Senlis; *Discours ecclésiastiques contre le paganisme des roys de la Fève et du roy boit,* in-12, Paris, 1664; 2e édit., 1670; *Lettre ecclésiastique touchant la sépulture des prêtres,* dans laquelle il combat ceux qui prétendent que les prêtres, comme les laïques, doivent être enterrés la face et les pieds tournés vers l'autel; d'autres écrits imprimés et quelques œuvres restées manuscrites, dont de curieux *Journaux* (1653-1671) conservés à la Bibliothèque nationale.

Nicéron, *Mémoires,* t. XI, p. 322-342; Michaud, *Biographie universelle,* t. X, p. 514-515; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XIII, col. 838-839; Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1848, t. III, p. 215-216; Sainte-Beuve, *Port-Royal,* passim; Féret, *La faculté de théologie de Paris, Époque moderne,* t. IV, p. 394.

A. Ingold.

DESMARES Toussaint-Gui-Joseph, oratorien français, né à Vire en 1603, mort à Liancourt, en 1687, un des prédicateurs et des directeurs les plus célèbres du XVIIe siècle, mais imbu des erreurs du jansénisme, ce qui le mit aux prises avec les jésuites et M. Olier. En 1653, il fut député à Rome pour essayer d'empêcher la condamnation des cinq propositions (voir le *Journal de Saint-Amour*), dont il paraît cependant bien avoir ensuite signé la condamnation, ainsi que le *Formulaire.* La plupart de ses ouvrages sont restés manuscrits. Parmi ceux, surtout de controverse, qui ont été imprimés, il faut citer : *Les saints Pères vengés par eux-mêmes,* in-4°, Paris, 1652. On lui a attribué, mais à tort, semble-t-il, la Ire partie de l'*Idée du sacerdoce* du P. de Condren, et le *Nécrologe de Port-Royal.*

Batterel, *Mémoires domestiques,* t. I, p. 412; Sainte-Beuve, *Port-Royal,* passim; Ingold, *Supplément;* Michaud, *Biographie universelle,* t. X, p. 517; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XIII, col. 841-843.

A. Ingold.

DESMARETS Charles, oratorien français, né à Dieppe vers 1600, mort à Rouen, en 1675, où il fut longtemps curé de Sainte-Croix-Saint-Ouen. Auteur de belles *Élévations sur la passion de Notre-Seigneur,* que publia Quesnel en 1676; 2e édit., in-18, Paris, 1677.

Batterel, *Mémoires domestiques,* t. III, p. 102-105.

A. Ingold.

DESPREZ DE BOISSY Charles, né à Paris vers 1730, mort le 29 mars 1787. Connu par ses *Lettres sur les spectacles,* 1759, dont l'édition de 1774 et celle de 1780, 2 in-12, contient un *Catalogue raisonné des ouvrages pour et contre les théâtres.*

Feller, *Biographie universelle,* Paris, t. III, p. 220-221.

A. INGOLD.

DESPRUETS Jean, prémontré, né vers 1525, mort à Prémontré le 5 mai 1596. Nommé abbé général de son ordre le 15 décembre 1572, il déploya un grand zèle pour en visiter et réformer toutes les maisons, tant de France que de l'étranger. Outre quelques livres de controverse contre les calvinistes, on a de lui un *Recueil de sermons et de discours,* et un *Traité des sacrements,* et des commentaires sur la Bible.

Michaud, *Biographie universelle,* t. X, p. 548; Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. XIII, col. 900-901; Feller, *Biographie universelle,* Paris, 1848, t. III, p. 221.

A. INGOLD.

DESSERVANTS. Voir CURÉS, t. III, col. 242 sq.

DESTIN. En grec, πεπρώμενη, de περατόω, ce qui est déterminé, décrété sans retour et constitue ainsi la μοῖρα, l'εἱμαρμένη (autre nom du Destin,) c'est-à-dire la part de chaque chose, son partage définitif. En latin *fatum,* la parole immuable, le verbe qui domine toutes choses, commande aux destinées et se réalise infailliblement. — I. La mythologie. II. La philosophie antique. III. La théologie chrétienne. IV. Le fatalisme arabe. V. Conclusion.

I. LA MYTHOLOGIE. — 1° Le Destin ne pouvait pas ne pas y être *personnifié.* Tantôt il se confond avec Zeus et tantôt il s'en distingue pour le tenir sous sa sujétion, ainsi que les autres dieux. Tantôt il s'appelle *Moira,* par exemple dans la littérature homérique. Hésiode le nomme Moros et le fait descendre du Chaos et de la Nuit; il se multiplie plus tard en plusieurs Moirai qui chez les Latins s'appelleront les Parques; et tantôt il s'appelle Ananké et Tyché ou Fortune et Nécessité suivant qu'on suit la mythologie des Grecs ou des Latins. — 2° Le Destin avait un *symbolisme* qui soulignait ses caractères de nécessité aveugle, de force inéluctable. On lui mettait sur la tête une couronne surmontée d'étoiles; la couronne était l'indice de sa puissance, l'étoile de chacun et qui décidait de son sort appartenait à la constellation qui enveloppait la tête du Destin. Celui-ci était aveugle, car, s'il avait la toute-puissance, il ignorait les lois d'exercice de sa puissance, c'est pour cela qu'on le disait fils de la Nuit. Dans les mains il avait un sceptre, signe de sa royauté; ou une urne contenant le sort des humains; ou une balance où leur destinée était mesurée et pesée. A ses côtés une roue qu'une chaîne fixait pour montrer l'immutabilité des arrêts du Destin; un livre sur lequel ces arrêts étaient inscrits de toute éternité et où les dieux allaient lire les choses futures; les Parques étaient chargées d'exécuter les décrets éternels. Sous ses pieds, la terre, qui représentait son domaine. Plus simplement le Destin était parfois représenté sous les traits d'une femme portant la corne d'abondance ou tenant le gouvernail, attributs de la Fortune, ou écrivant sur un registre les décrets immuables. — 3° L'*idée* qui se dégage de cette personnification et de ce symbolisme du Destin, représente une force *toute-puissante* à laquelle rien dans les cieux ni sur la terre ne résiste. Cependant on trouve chez les païens, en particulier dans la *Pharsale* de Lucain, deux sortes de Destins, les *majora* et les *minora,* ceux que rien ne peut rompre, pas même la divinité, et ceux qui peuvent être conjurés par les prières et par l'action des hommes ou par la protection divine. A la toute-puissance se joint l'*immutabilité :* le Destin peut tout, sauf changer ses décrets. Ce qui est dit, est dit; c'est la fatalité : ce qui est écrit est écrit. Le Destin ne s'arrête ni ne se reprend, ni ne se repent jamais : il suit sa voie inéluctablement. Le mot « fatalité » qui indique ce côté immuable des décrets du Destin est souvent pris aussi dans un sens mauvais et pour désigner seulement les arrêts malheureux, ceux qui sèment le mal, la douleur ou le crime.

L'immutabilité vient surtout de ce que le Destin est *aveugle :* c'est une force brutale que nul ne comprend, dont les desseins sont supérieurs et incompréhensibles pour les humains et pour le Destin lui-même. Mais où est le siège de cette force, d'où vient cette nécessité? Qui a porté ces décrets? Ce siège est *transcendant,* il dépasse le monde des hommes et des dieux. Cette nécessité ne sort pas des lois naturelles des choses. Quand le Destin voue des hommes au malheur, ou des générations entières au crime et à la malédiction, rien dans la nature n'explique cette fatalité. La divinité qui est intelligence et raison, sagesse et bonté, n'est pas davantage l'organe qui a écrit ou dicté les arrêts du Destin; celui-ci se distingue donc de la nature; il la domine, comme il est au-dessus des hommes et des dieux. En résumé, le Destin dans la mythologie apparaît comme une force toute-puissante, inéluctable, aveugle et transcendante. — 4° L'*origine* de l'idée du Destin est dans le sentiment que l'homme païen éprouvait de son impuissance à conduire sa destinée et à comprendre le sens de la vie. Ceci l'amenait à constater sur les événements dont la trame constituait son existence, l'action d'une force étrangère et supérieure, dont les buts ne lui apparaissaient pas et dès lors lui semblaient absolument impénétrables en eux-mêmes.

II. LA PHILOSOPHIE ANTIQUE. — Elle s'attacha toujours à éclairer et à préciser la notion du Destin. Aussi bien celle-ci intéressait les principales préoccupations religieuses de l'esprit humain. On verra bientôt le Destin aveugle, incompréhensible, distinct des dieux et des hommes et leur imposant sans raison sa fatalité implacable, s'irradier d'une lumière plus douce et plus humaine. On cherchera dans l'idée de Dieu ou dans la nature des choses une explication à cette force mystérieuse et la définition du Destin variera suivant qu'on y donnera une place plus grande à la providence divine ou aux exigences de la matière. Esprit et matière, sagesse supérieure et nécessité d'en bas seront les éléments dont la combinaison formera le Destin. — 1° Pythagore et son école, cherchant dans le *nombre* et dans *l'harmonie* l'explication de toutes choses, identifieront le Destin avec les lois du nombre et de l'harmonie; la mathématique et la musique en dicteront les décrets et il s'appellera la *mesure* des choses, la *nécessité* qui enveloppe tous les êtres, la *raison* qui les pénètre dans leur essence. Hiéroclès, *Carm. aur.;* Stobée, *Eclog. phys.,* l. I, c. VI. — 2° Avec Platon, l'idée du *Bien* dominera la notion du Destin. Le Bien est le principe de toutes choses : Dieu et les « idées » en découlent parallèlement. C'est Dieu qui crée les êtres, qui les gouverne, mais conformément à la loi inéluctable du Bien duquel il procède et dont il ne peut s'écarter. C'est là le Destin, force dominatrice, mais bonne et suave. La création trouve sa raison d'être dans l'amour que le Bien impose à Dieu. « Il (Dieu) était bon; et celui qui était bon n'a aucune sorte d'envie; voilà pourquoi il a voulu que toutes choses fussent, autant que possible, semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation de l'univers, sera dans le vrai. » Platon, *Timée,* 29-30. L'amour uni à l'idée du meilleur gouverne également le monde et y ramène sans cesse chaque partie à l'intérêt du Tout : « Toi-même, chétif mortel, si petit que tu sois, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans relâche. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du Tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse; que l'univers n'existe pas pour toi,

mais que tu existes toi-même pour l'univers... Et si tu murmures, c'est faute de savoir comment ton propre bien se rapporte à toi-même et au tout, suivant les lois du devenir universel. » Platon, *Lois,* X, 899-904. Cf. *Gorgias,* 479; *République,* II, 379-380. Ainsi le monde marche sans cesse vers le Bien, par les voies du « devenir universel »; les lois de cette marche, où l'individu est subordonné au Tout, sont l'exécution du Destin, oracle de bonté et d'amour. Il n'est pas jusqu'au mal lui-même qui ne trouve sa place dans cette harmonie de toutes choses et ne concoure au bien. Le mal est nécessaire : « Il ne cessera pas, ô Théodore; car c'est impossible. Le bien aura toujours son contraire : ainsi le veut la nécessité. Sans doute, le mal ne siégera jamais parmi les dieux; mais cette nature mortelle et cette région de l'univers, il les enveloppera toujours. » *Théétète,* 176. Le parfait ne peut exister sans le mal, mais celui-ci finira toujours par se changer en bien. *République,* X, 613; *Lois,* IV, 715-716. Cf. Cl. Piat, *Platon,* c. v, § 3, Paris, 1906, p. 175-177. — 3° Le Destin redevient plus rigoureux et plus sombre dans la philosophie stoïcienne, où il s'allie avec l'idée de *causalité nécessaire* et de *déterminisme.* Selon les stoïciens, en effet, l'univers est soumis à la loi du Destin. Un enchaînement fatal et nécessaire y lie les effets aux causes. Une cause étant posée, l'effet s'ensuit infailliblement et celui-ci, à son tour, devient une cause nécessaire pour le fait suivant. Et non seulement tout effet est lié à la cause qui le précède immédiatement, mais encore, par celle-ci, il procède de la série de tous les faits antérieurs et il porte en lui-même la trace de chacun d'eux et de leur somme. Dès lors, deux effets absolument semblables sont impossibles, car il faudrait qu'ils fussent le résultat de deux séries identiques, ce qui ne peut être. Le monde suit donc une voie inéluctable et il parcourt toute la suite des possibilités. Quand celle-ci sera épuisée, le cercle sera terminé, la fin du monde se produira. — De cette théorie du Destin, en découle une autre sur la divination (ἡ μαντική). Si, en effet, toutes choses sont enchaînées fatalement et se suivent nécessairement, il est clair que quiconque tiendra un bout de la chaîne pourra en parcourir tous les anneaux, et que, étant donnée la connaissance de quelques-uns de ces anneaux, on peut, avec un peu de perspicacité, prévoir ceux qui suivront et annoncer l'avenir. La divination du futur, impossible, hormis à Dieu, quand on a affaire à des causes complètement libres, devient relativement facile ou au moins possible, quand on se trouve en face de causes prédéterminées à des effets certains. Aussi les stoïciens accordaient-ils à l'homme l'art de la divination. Cf. Cicéron, *De divinatione,* l. I, c. III; Chollet, *La morale stoïcienne en face de la morale chrétienne,* n. 18, 35, Paris, 1898, p. 39, 102. La prière devenait impossible avec une pareille notion du Destin et de l'enchaînement rigoureusement déterminé des causes. Aussi les stoïciens, et parmi eux Sénèque, la rejettent-ils. Cependant, ils ne s'y opposent pas toujours radicalement, soit par l'effet des contradictions qui fourmillent entre leur doctrine dogmatique et leur morale, soit grâce à la distinction que nous avons rappelée plus haut des *fata majora,* qu'on ne peut éviter, et des *fata minora,* qu'on peut conjurer. La prière est utile contre ceux-ci. « Les stoïciens se complaisaient dans l'admiration de cette invincible puissance du Destin qui, dirigeant ce qui cède, entraînant ce qui résiste, guide le monde à travers le temps et conduit tous les êtres vers un terme unique. Elle est, disent-ils, la *loi commune* (κοινὸς νόμος) qui, jamais transgressée et toujours suivie, de gré ou de force, fait du monde une cité bien policée. Elle est le *principe dirigeant* (ἡγεμονικὸν) de ce vaste univers; elle est le chef qui domine et gouverne tous les êtres. Elle est encore la raison (λόγος), qui, disposant toutes choses avec ordre et mesure, établissant partout la symétrie, répand la beauté et fait du monde tout entier une œuvre d'art parfaitement belle. Elle est la pensée prévoyante et sage, la *providence* (πρόνοια), qui veille avec un soin toujours vigilant à la conservation des êtres, fait des uns un moyen pour la vie des autres, et les subordonne tous à une fin suprême qui n'est autre qu'elle-même; en un mot elle est *le principe d'universelle activité* (τὸ ποροῦν) par rapport auquel tout le reste n'est que passif; elle est la *qualité* (τὸ πορόν) dont les autres êtres sont la matière, *l'âme* (ψυχή) dont ils sont le corps. » Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens,* c. III, Paris, 1885, p. 52-53. — 4° Une telle conception du Destin, cette loi commune jamais transgressée, partout et toujours suivie de gré ou de force, comment est-elle conciliable avec la *liberté humaine?* Son déterminisme n'est-il pas la suppression radicale du libre arbitre? Comment, en effet, espérer voir survivre la liberté dans une morale pleine de fatalisme, qui affirme que tout dans le monde arrive suivant des lois fatales et invariables; que tous les êtres sont ainsi soudés ensemble par un lien de causalité inéluctable; que ce lien les rattache à une cause première dont le nom est indifféremment Dieu, matière, Destin, nécessité ou fortune; que chaque événement est l'effet nécessaire de l'événement qui a précédé et la cause non moins nécessaire de l'effet qui suivra : que cet enchaînement inflexible de toutes choses s'accomplira entièrement jusqu'à ce que, la dernière heure arrivée, tout périsse dans une universelle combustion pour renaître à une autre existence pareillement fatale? Ce fut la grande préoccupation de Cicéron qui, dans son *De fato,* revendiqua les droits de la liberté et aima mieux compromettre la prescience et la providence divine, c'est-à-dire le Destin, que de sacrifier le libre arbitre de l'homme. — 5° Les systèmes précédents expliquaient le Destin par l'action de la puissance et de la providence divine et par la réaction de la matière éternelle dont la nature et les lois sont inéluctables. La combinaison de cette action et de cette réaction amenait une résultante qui était le *fatum.* Mentionnons pour mémoire l'école sceptique ou sensualiste, pour laquelle la matière seule existe et qui explique le Destin par les nécessités des lois qui gouvernent cette matière. Cf. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques,* art. *Destin.*

III. La théologie chrétienne. — Elle ne pouvait pas se désintéresser de la théorie du Destin qui avait tant préoccupé le paganisme et menaçait tant de dogmes. — 1° Aussi voyons-nous saint Augustin consacrer de nombreuses pages du l. V de la *Cité de Dieu,* à ce problème. Il cherche à quoi est dû le développement de la puissance romaine, écarte l'erreur qui voudrait en faire honneur au hasard, au fatum, et montre le rôle de la providence. Il y a là toute une réfutation et une théorie dont la tradition chrétienne profitera amplement. — 1. L'évêque d'Hippone réfute d'abord la forme *astrologique* de la pensée païenne sur le Destin. « La cause de la grandeur de l'empire n'est donc ni fortuite, ni fatale, au sens de ceux qui tiennent pour fortuit ce qui est sans cause ou sans convenance avec l'ordre de la raison; pour fatal, ce qui arrive en dehors de la volonté de Dieu et des hommes par un certain ordre nécessaire. C'est, en effet, la divine providence qui établit les royaumes de la terre. Celui qui en fait honneur au Destin, parce qu'il donne à la volonté ou à la puissance divine le nom de Destin, peut garder son opinion, mais il doit changer son langage. » Ainsi voilà le grand principe. Il n'y a pas de Destin proprement dit, il n'y a qu'une providence divine, improprement appelée Destin par quelques-uns. Mais, alors, que penser des astres et de la fatalité qui pèse sur certaines

existences commencées sous des conjonctions déterminées ? Le Destin se prend, en effet, dans le langage ordinaire, pour l'influence de la position des astres à l'instant de la naissance ou de la conception ; et les uns regardent cette influence comme *distincte,* les autres comme *dépendante* de la volonté de Dieu. » Saint Augustin trouve les deux interprétations également condamnables. Contre les premiers il s'écrie : « Loin de nous ces insensés qui attribuent aux astres le pouvoir de disposer, sans la volonté divine, et de nos actions, et de nos joies et de nos souffrances... Car où tend cette opinion, si ce n'est à abolir tout culte, toute prière? » Aux seconds il objecte : « Quant à la croyance qui attribue à l'influence des astres la détermination des pensées et de la fortune des hommes, influence subordonnée toutefois à la volonté divine, cette croyance, dis-je, que les astres tiennent de la souveraine puissance celle de disposer ainsi à leur gré, n'est-elle pas pour Dieu la plus cruelle injure? Quoi ! cette cour céleste, ce sénat radieux, ordonne des crimes, tel qu'au tribunal du genre humain la ville qui en autoriserait de semblables encourrait sa ruine? Et d'ailleurs, en accordant aux astres une influence nécessitante, quelle faculté de juger les actions humaines laisse-t-on à Dieu, maître des astres et des hommes ? » Saint Augustin ne veut même pas que les astres soient de simples *signes,* du reste sans influence, des destinées commencées sous leurs constellations. « Si l'on dit que les étoiles sont plutôt les *signes* que les *causes* des événements et que leur position n'est que la voix qui prédit l'avenir sans le réaliser, comme le pensent certains hommes d'une érudition peu commune, » outre que c'est tenir un langage différent de celui des astrologues, « d'où vient qu'ils n'aient jamais pu rendre raison, pourquoi, dans l'existence de deux jumeaux, dans leurs actions, leur fortune, leurs occupations, leurs emplois, dans toutes les circonstances de la vie, et jusque dans la mort, il se trouve d'ordinaire une diversité si grande qu'à cet égard ils ont l'un avec l'autre moins de rapports qu'avec des étrangers, quoiqu'un imperceptible intervalle sépare leur naissance et qu'un seul moment ait opéré leur conception dans le sein maternel? » Cet argument des deux jumeaux paraît si décisif à saint Augustin qu'il le développe tout le long de plusieurs chapitres.

2. « Quant à ceux qui appellent destin, non la situation des astres au moment de toute conception, de toute naissance, de tout commencement, mais l'enchaînement et l'ordre des causes de tout ce qui arrive, nous n'avons pas à disputer sérieusement avec eux sur ce mot, puisqu'ils attribuent cet ordre même et cet enchaînement des causes à la volonté, à la puissance du Dieu suprême, dont nous avons ce sentiment juste et véritable qu'il connaît toutes choses avant qu'elles arrivent et ne laisse rien qu'il n'ait prédisposé, lui de qui viennent toutes les puissances de l'homme, quoique toutes les volontés de l'homme ne viennent pas de lui. C'est donc cette volonté de Dieu, dont l'irrésistible pouvoir s'étend sur tout, qu'ils appellent Destin. » Pour saint Augustin, l'antique Destin doit laisser place à la puissance de Dieu, guidée par sa volonté et éclairée par sa prescience. La puissance divine est irrésistible, et s'étend sur tout, cependant toutes les volontés de l'homme ne viennent pas d'elle.

Ici, saint Augustin rencontre Cicéron et sa négation de la prescience divine. Le grand orateur, en effet, nous l'avons dit, était entré en lutte contre les stoïciens et leur idée du Destin qui détruisait toute liberté. Pour sauver le libre arbitre, Cicéron avait renoncé à admettre quelque divination que ce soit, même en Dieu, parce qu'il lui semblait que la divination supposait l'enchaînement fatal des choses et que d'autre part cet enchaînement fatal lui paraissait, comme il l'est du reste, inconciliable avec la liberté humaine. « Cicéron s'attache à réfuter ces philosophes et ne croit pouvoir y réussir s'il ne détruit la divination. C'est pourquoi il va jusqu'à nier la science de l'avenir. Il soutient de toutes ses forces qu'elle n'existe ni en Dieu, ni en l'homme, et qu'il n'est point de prédiction possible. » Mais c'est une prétention insoutenable : « Car reconnaître un Dieu et lui refuser la prescience de ce qui doit être, c'est une folie des plus évidentes. » Mais, reprend Cicéron, « choisir la prescience, c'est anéantir le libre arbitre : choisir le libre arbitre, c'est anéantir la prescience... l'admission de l'une emporte la négation de l'autre. Ainsi en homme docte, en sage, dont toutes les méditations sont dévouées aux grands intérêts de la société civile, Cicéron se détermine en faveur du libre arbitre. Pour l'établir il renversera la prescience, et c'est sur un tel sacrilège qu'il prétend fonder la liberté. » Ici se révèle le génie de saint Augustin, supérieur à celui de Cicéron. Il veut sauver à la fois et il sauve la prescience et la liberté, « il pose l'une et l'autre sur les bases de la foi et de la piété. » Et il écrit : « Contre ces témérités sacrilèges et impies nous disons, nous, que Dieu connaît toutes choses avant qu'elles soient, et que c'est notre volonté qui fait tout ce que nous savons, tout ce que nous sentons ne faire que parce que nous voulons... Quant à l'ordre des causes où la volonté de Dieu exerce un souverain pouvoir, nous sommes également loin de le méconnaître... Mais de ce que l'ordre des causes est certain dans la puissance divine, il ne s'ensuit pas que notre volonté perde son libre arbitre. Car nos volontés elles-mêmes sont dans l'ordre des causes, certain en Dieu, embrassé dans sa prescience, parce que les volontés humaines sont les causes des actes humains. Et assurément celui qui a la puissance de toutes les causes ne peut dans le nombre, ignorer nos volontés qu'il a connues d'avance comme causes de nos actions. »

Saint Augustin peut dès lors conclure : « Nous ne sommes donc nullement réduits à cette alternative ou de nier le libre arbitre pour maintenir la prescience de Dieu ou d'élever contre sa prescience une négation sacrilège pour sauver le libre arbitre, mais nous embrassons ces deux vérités, nous les confessons toutes deux d'un cœur fidèle et sincère. L'une fait la rectitude de notre foi, l'autre la pureté de nos mœurs. On vit mal, si l'on n'a de Dieu la croyance qu'on doit. Loin de nous donc de nier, pour être libres, la prescience de celui dont la grâce nous rend ou nous rendra libres ! Et ce n'est pas en vain qu'il y a des lois et encouragements, louanges et blâmes, toutes choses prévues de Dieu et qui ont toute la force qu'il a prévue. Et la prière sert à obtenir tout ce qu'il a prévu devoir accorder à la prière, et c'est avec justice que des récompenses sont réservées aux bonnes œuvres et des supplices aux péchés, car ce n'est point parce que Dieu a prévu qu'il pécherait que l'homme pèche; quand il pèche, il est indubitablement l'auteur de son péché; l'infaillible prescience voit que ce n'est ni le destin, ni la fortune, ni rien autre que lui-même qui pèche. Et il ne pèche point, s'il a une ferme volonté, et cette volonté même, Dieu la connaît par sa prescience. » *De civit. Dei,* l. V, c. I-X, trad. L. Moreau, Paris, 1899, t. I, p. 235-261.

2° A la doctrine de saint Augustin sur le Destin, il faut, pour avoir l'ensemble de l'enseignement de l'École, joindre le passage classique du *De consolatione philosophiæ* de Boèce, l. IV, prosa VI, interprété par saint Thomas, dans son commentaire. *Opera,* Parme, t. XXIV, col. 116 sq. Boèce rapporte le destin, le *fatum,* à la providence, et établit le parallèle entre celle-ci et celui-là. Le destin suit la providence et s'en distingue sans cesse. La providence est en Dieu, le destin est dans les choses. En Dieu, la providence est la vue sim-

ple et le décret qui décide de la génération et de l'enchaînement de toutes les créatures : le destin est la réalisation objective ou extérieure de ce plan divin. *Omnium generatio rerum, cunctusque mutabilium naturarum progressus, et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas, ex divinæ mentis stabilitate sortitur. Hæc in suæ simplicitatis arte composita, multiplicem rebus gerendis modum statuit; qui modus cum in ipsa divinæ intelligentiæ puritate conspicitur,* PROVIDENTIA *nominatur; cum vero ad ea quæ sunt, atque disponit refertur,* FATUM *a veteribus appellatus est.* De cette double définition jaillissent de multiples oppositions ou différences, *quæ diversa esse facile liquebit si quis utriusque vim mente conspexerit.* La providence est un plan rationnel, *ratio,* elle siège en Dieu créateur, elle préside à l'organisation de tout; le destin est inhérent aux créatures, il est leur mobilité même ou plutôt l'orientation de leur mobilité conformément aux décisions de la providence. *Nam providentia est illa ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit : fatum vero inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque connectit ordinibus.* La providence domine les temps, les lieux, les contingences, et s'occupe également de toutes choses, le destin est mêlé aux mouvements, et avec une merveilleuse plasticité se moule sur les natures, les forces, les conditions d'espace et de durée pour y assurer l'exécution des volontés providentielles. *Providentia namque cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita, complectitur : fatum vero singula digerit in motum, locis, formis, ac temporibus distributa; ut hæc temporalis ordinis explicatio, in divinæ mentis adunata prospectu, providentia sit; eadem vero adunatio digesta, atque explicata temporibus, fatum vocetur.* On saisit dès lors la dépendance étroite et essentielle qui relie le destin à la providence; la complexité ordonnée de celui-là à la simplicité de celle-ci; l'activité toujours en mouvement de celui-là à la rigoureuse immobilité de celle-ci. *Quæ licet diversa sint, alterum tamen pendet ex altero. Ordo namque fatalis ex providentiæ simplicitate procedit... Deus providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, multipliciter et temporaliter administrat.* Les instruments de la providence utilisés par le destin sont multiples, et cela explique les nombreuses acceptions données au destin par l'antiquité, qui confondait celui-ci avec les forces ou agents dont se servait la divine providence. *Sive igitur, famulantibus quibusdam providentiæ divinis spiritibus, fatum exercetur, seu anima, seu tota inserviente natura, seu cælestibus siderum motibus, seu angelica virtute, seu dæmonum varia sollertia, seu aliquibus horum, seu omnibus, fatalis series texitur, illud certe manifestum est, immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam; fatum vero eorum quæ divina simplicitas gerenda esse disposuit, mobilem nexum atque ordinem temporalem.* D'où la conclusion s'impose que tout ce qui est mené par le destin est soumis à la providence, et que celle-ci domine le destin lui-même. *Quo fit ut omnia quæ fato subsunt providentiæ quoque subjecta sunt : cui ipsum etiam subjacet fatum.* Boèce est tellement soucieux de bien expliquer la nature du destin et sa relation à la providence qu'il multiplie les comparaisons dans ce but; ce que le raisonnement en marche est à l'intelligence calme, ce que la porte est au gond immobile sur lequel elle roule, ce que le commencement est au terme, ce que le temps qui coule est à l'immuable éternité, le destin l'est par rapport à la providence : *Igitur uti ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad puncti medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem.* Après saint Augustin, après Boèce interprété par saint Thomas, la notion du destin est baptisée et fixée. La théologie catholique ne l'admettra plus que comme la réalisation temporelle et fidèle du plan immuable conçu dans la prédestination divine.

IV. LE FATALISME ARABE. — Il fit renaître la théorie antichrétienne du Destin. On en verra le développement à l'article *Fatalisme,* à l'article *Coran,* t. III, col. 1809 sq.; nous signalerons seulement dans la littérature arabe le traité d'Avicenne sur le *Destin,* où le philosophe musulman s'attache surtout à faire ressortir cette idée que le destin n'est autre que le *mystère* qui enveloppe les décisions divines et les voies par lesquelles Dieu exécute ses prédestinations. Le destin, c'est l'incognito de la providence; d'où le problème insoluble de la présence simultanée des biens et des maux : « Si le beau et le laid, le bien et le mal étaient aux yeux de Dieu ce qu'ils sont aux yeux des hommes, il n'aurait pas créé le lion redoutable aux dents disloquées et aux jambes tordues, dont la faim n'est satisfaite qu'en mangeant la chair crue et sanglante, nullement en broutant des herbes et des baies; ses mâchoires, ses griffes, ses tendons solides, son cou imposant, sa nuque, sa crinière, ses côtes et son ventre, la forme de tous ses membres excitent en nous l'étonnement, quand nous considérons que tout cela lui est donné pour atteindre le bétail fugitif, le saisir et le déchirer. Il n'aurait pas non plus créé l'aigle aux griffes crochues, au bec recourbé, avec ses ailes souples et divisées, son crâne chauve, ses yeux pénétrants, son cou élevé, ses jambes si robustes; et cet aigle n'a pas été créé ni pour cueillir des baies, ni pour mâcher ses aliments et brouter des herbes, mais pour saisir et déchirer sa proie. Dieu, en le créant, n'a pas eu le même égard que toi aux sentiments de compassion, ni suivi les mêmes principes d'intelligence. Lui, il ne s'est pas conformé à ton avis, qui eût été d'éloigner les malheurs et d'éteindre la flamme brûlante. Dans sa sagesse impénétrable aux yeux de notre intelligence, il y a donné son consentement et tu n'aurais pas le droit d'exiger de lui la compensation des membres déchirés, ni des cous cassés. Le temps fait oublier les douleurs, éteint la vengeance, apaise la colère et étouffe la haine; alors le passé est comme s'il n'eût jamais existé, les douleurs affligeantes et les pertes subies ne sont nullement prises en considération; Dieu ne fait aucune distinction entre la compensation et le don gratuit; entre l'initiative de sa grâce et la récompense; les siècles qui passent, les vicissitudes du temps effacent tout rapport causal. » Traduction du baron Carra de Vaux, dans *Avicenne,* c. X, Paris, 1900, p. 282. En résumé, Dieu mène toutes choses, mais à sa manière qui nous est incompréhensible; et cette marche des choses sous la force mystérieuse divine est leur destin.

V. CONCLUSION. — Par cette esquisse on voit combien de dogmes sont intéressés à la doctrine du destin. Si, en effet, celle-ci reste païenne, elle peut compromettre gravement les dogmes ou les vérités religieuses de l'existence de Dieu, de sa puissance et de son intervention dans le monde, de sa prescience, de sa providence, de l'accord de la prédestination avec la liberté, de l'utilité et de l'efficacité de la prière, de l'espérance, du mérite et du démérite. Si, au contraire, on suit les principes de saint Augustin et de Boèce, tous ces dogmes, toutes ces vérités religieuses, sont sauvegardés. Dieu est le maître du monde, où rien ne se fait sans sa permission et son concours; où cependant l'homme reste libre et où la prière garde avec l'espérance sa grande et nécessaire place.

A. CHOLLET.

DESTINÉE. La destinée est un des problèmes théologiques les plus graves, mais aussi les plus mêlés aux autres problèmes. Ses éléments sont donc tous trai-

tés ailleurs; il nous suffira d'indiquer l'idée synthétique qui les relie entre eux. La destinée, c'est la question de la fin de l'homme (voir ce mot). On peut donc se demander à son sujet :

1° *S'il y a une destinée,* c'est-à-dire si l'homme a une fin, s'il y a une orientation nécessaire et providentielle de sa vie, ou s'il est tout simplement un résultat de forces aveugles qui vont au hasard et produisent sans cesse, sans les prévoir, sans les vouloir, sans y tendre, de nouveaux résultats. Voir CAUSE, t. II, col. 2033 sq.; HASARD, ÉVOLUTION, HOMME. La religion naturelle et la révélation affirment que l'homme est l'œuvre d'un créateur intelligent et sage, qui n'a pu agir sans imposer un but à son œuvre. Voir C. Piat, *Destinée de l'homme,* Paris, 1898.

2° *Quelle est cette destinée?* — Est-elle en dehors de l'homme, dans l'avantage utilitaire ou honorifique du créateur; ou dans l'homme? En l'homme consiste-t-elle dans sa perfection ou dans son bonheur ou dans les deux? Si elle réside dans la poursuite de sa félicité, quelle félicité doit-il chercher, celle des sens ou celle de l'esprit, ou les deux? Toutes ces solutions ont été données par les morales humaines. Voir CRÉATION, t. III, col. 2034 sq.; BÉATITUDE, t. II, col. 497 sq.; DIEU. La réponse de la théologie chrétienne est que la destinée de l'homme réunit en un seul terme trois aspects divers : l'homme est créé pour la gloire de Dieu, mais celle-ci réside surtout et essentiellement dans la perfection de l'homme, image et glorification de la divinité; et la perfection à son tour rend heureux l'homme qui l'a obtenue, qui en a conscience et se repose en elle. En sorte que le terme pour l'homme est dans la gloire de Dieu, dans la perfection personnelle et dans la félicité.

3° *A quel ordre appartient cette destinée?* — Est-elle d'ordre naturel ou d'ordre surnaturel? Voir NATURE, SURNATUREL, ORDRE. A ce sujet encore de longs développements se donnent là où est discutée la vocation de l'homme à l'ordre surnaturel. Les uns nient cette vocation; ils sont les tenants du naturalisme sous toutes ses formes; les autres adoptent cette vocation. Selon eux, et selon la religion catholique, chacun a été appelé primitivement à la vie surnaturelle, puis, l'ayant perdue, y a été restauré par la rédemption. L'ordre surnaturel comporte une fin nouvelle, qui enveloppe et complète la fin de l'ordre naturel, et donne à l'homme une destinée correspondante au caractère spécial de l'ordre surnaturel; destinée de participation à la vie divine, d'élévation à une perfection inabordable par nos moyens naturels d'exploration, de connaissance ou de conquête. L'homme a donc, depuis le Christ, une destinée surnaturelle.

4° *Cette destinée est-elle libre ou obligatoire?* — Autre question qui touche la destinée et qui fut soulevée par des libéraux (voir LIBÉRALISME, VIE SURNATURELLE) pour lesquels la vie surnaturelle serait un don facultatif offert, mais non imposé par Dieu à notre bonne volonté. La thèse catholique est que la destinée surnaturelle est gratuite, mais obligatoire. Dieu nous la donne par un pur effet de sa bonté, qui aurait pu nous refuser une si grande faveur; mais en nous la donnant, Dieu pousse la bonté jusqu'à nous l'imposer, afin que, par notre caprice, nous ne soyons pas privés d'un tel privilège. Nous ne sommes donc pas libres d'accepter la destinée surnaturelle ou d'y renoncer.

5° *Où cette destinée doit-elle se réaliser?* — Ici-bas ou dans une autre vie? Les matérialistes, qu'ils portent ce nom ou que, sous d'autres appellations, ils nient l'autre vie, s'accordent à dire que l'homme est fait pour cette vie et qu'il doit se borner aux horizons terrestres. La destinée serait dès lors d'y jouir le plus et le plus longtemps possible, d'où la curée des voluptés, des richesses et des honneurs. La doctrine catholique affirme l'immortalité et la spiritualité de l'âme, voir AME, t. I, col. 1022, et lui attribuant une destinée correspondant à sa nature en retarde la pleine réalisation jusqu'à l'autre vie. Voir CIEL, t. II, col. 2474; PURGATOIRE, ENFER.

6° *Dans quel acte principal cette destinée doit-elle s'accomplir?* — Est-ce dans l'action, dans l'amour, ou dans la vision? La théologie enseigne que le terme de l'homme surnaturalisé est dans l'acte de la vision intuitive de Dieu. Voir COMPRÉHENSIVE (*Science*), t. III, col. 631; VISION, CIEL. Cette vision rayonnera dans la volonté, pour y provoquer un amour suprême et irrévocable de Dieu, dans toutes les facultés pour les établir dans l'état bienheureux de pleine possession de leurs objets, mais l'acte premier, essentiel, qui constitue l'homme dans sa fin, c'est le face à face avec Dieu, en quoi Dieu est souverainement glorifié, et l'homme divinement perfectionné et béatifié.

7° *Comment l'homme accomplit-il sa destinée?* — Librement ou nécessairement? Les déterministes assurent que l'homme est conduit par la fatalité, ou la nécessité des forces créées, vers une fin prédestinée et inéluctable; la foi enseigne que l'homme est libre et que, si sa fin est obligatoire, il a l'honneur et le mérite de la réaliser librement et volontairement. Voir DÉTERMINISME, LIBERTÉ, PRÉDESTINATION.

8° *Où a commencé la destinée de l'homme?* — La marche de l'homme et le travail qui accomplit sa destinée commencent-ils à sa naissance, ou remontent-ils au delà du berceau? La métempsycose et l'évolutionisme (voir ces mots) font de la vie humaine un seul instant, un anneau d'une chaîne infinie qui s'est déroulée auparavant dans des existences préparatoires à la vie humaine et se prolongera après dans l'épanouissement d'une espèce nouvelle et supérieure, qui sera le surhomme, ou un esprit pur, ou dans la déchéance d'une matérialité douloureuse où l'homme subira le châtiment et la purification de ses fautes et de ses vices. La révélation enferme l'homme dans son espèce, créée par Dieu, douée d'une âme créée spécialement pour chacun, au moment de sa conception; sa destinée est de se perfectionner dans son individualité propre et son espèce humaine. Le surhomme est une utopie. L'homme marche vers l'homme parfait décrit par saint Paul : *donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionem Filii Dei in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi.* Eph., IV, 13.

9° *Y a-t-il une destinée sociale?* — L'homme peut-il se sauver individuellement, ou doit-il, pour le salut, s'unir en société, ou recourir aux sociétés existantes? L'homme est essentiellement social; il ne peut accomplir ni sa destinée terrestre, ni sa destinée céleste, sans le secours de l'humanité groupée en société. Il faut à l'homme une patrie, au chrétien une Église : c'est dans ces grands organismes seulement qu'il trouve les moyens indispensables à la réalisation de sa destinée, et la destinée de ces sociétés est précisément de faire à l'homme le milieu et les moyens de salut et de vie naturelle et surnaturelle. Voir SOCIÉTÉ, ÉGLISE.

A. CHOLLET.

DÉTENTION INJUSTE DU BIEN D'AUTRUI.

Le septième commandement de Dieu, *Non furtum facies,* Exod., XX, 15, défend non seulement de prendre le bien d'autrui, mais aussi de le retenir contre sa volonté, car on fait aussi tort au prochain en détenant injustement son bien qu'en le lui prenant. *Detinere quod alteri debetur, eamdem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta; ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.* S. Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. LXVI, a. 3, ad 2um. De plus, la détention injuste du bien d'autrui n'est pas un acte transitoire, comme l'est le simple vol; mais c'est un état, la

7-1-59 C 131

prolongation du vol, et comme un vol continué et renouvelé. On peut supposer même qu'il n'y a pas eu vol, dans le principe, c'est-à-dire pas d'injustice formelle, comme il arrive lorsque quelqu'un possède de bonne foi ce qui ne lui appartient pas, mais ce qu'il croit lui appartenir. S'il s'aperçoit ensuite de son erreur, et qu'il ne rende pas, dès qu'il le peut, ce qu'il sait alors n'être pas à lui, il commet un vol par cette détention qui, à partir de ce moment, devient injuste.

Aussi les théologiens, sans exception, enseignent-ils qu'on pèche contre le septième commandement de Dieu, soit en s'emparant injustement du bien d'autrui, soit en le gardant, ou le détenant, sans le consentement de celui qui en est le légitime propriétaire : *ratione injustæ acceptionis, vel injustæ detentionis.* Ces deux cas sont une même violation de la justice exigeant que chacun ait la libre disposition de ce qui lui appartient : *cuique suum.*

Comme le septième commandement de Dieu est négatif, il oblige sans cesse, et à chaque instant. Celui donc qui, le sachant, détient injustement le bien d'autrui, est dans un péché continuel, et il le renouvelle toutes les fois que, s'apercevant de l'injustice commise par lui, il ne consent pas, dans son for intérieur, à restituer *quam primum* le bien injustement détenu, mais réitère, au contraire, sa ferme volonté de ne pas le rendre.

La détention injuste du bien d'autrui impose à l'injuste détenteur, non seulement l'obligation stricte de rendre le bien à son légitime propriétaire; mais, en outre, celle de réparer tous les dommages que celui-ci a subis, ou subit encore, par le fait de cette injuste détention. Voir Restitution, Vol.

T. Ortolan.

DÉTERMINISME. — I. Définition. II. Histoire. III. Théorie et critique.

I. Définition. — On désigne du nom commun de *déterminisme* les systèmes philosophiques qui considèrent tous les phénomènes de l'univers et en particulier les actes humains comme des produits, en sorte que ce que l'on a appelé *liberté morale* ou *libre arbitre* (voir Liberté) ne correspond à aucune réalité. Le déterminisme se distingue du *fatalisme* (voir ce mot), en ce que le fatalisme fait dépendre tous les événements, et les actes humains qui y sont compris, d'une première cause qui peut être aussi bien une volonté libre absolue, telle que paraît être l'Allah musulman, qu'un *fatum* aveugle ou une Moïra obscure, tels que les rêvérait l'antiquité grecque et latine. Voir Destin. Cette première cause pourrait être libre elle-même, indéterminée. Le déterminisme n'admet que du déterminé. Il ne remonte pas au delà des phénomènes du monde, un être transcendant quelconque pourrait par cette transcendance échapper à la détermination; le déterminisme est essentiellement une doctrine de l'immanence. Un bref exposé historique va confirmer ces quelques notions.

II. Histoire. — Les Éléates qui n'admettaient ni mouvement ni aucun changement dans le monde devaient être très voisins du déterminisme, mais les atomistes, tels que Démocrite, qui ramènent tous les phénomènes de l'univers à de simples déplacements mécaniques dépendant de lois nécessaires ne pouvaient être que déterministes. Épicure et ses disciples, bien qu'admettant la physique de Démocrite, échappèrent, grâce au clinamen, au déterminisme. M. Fouillée, *Philosophie de Socrate,* 2 in-8°, Paris, 1869, a voulu faire de Socrate un déterministe. De ce que Socrate professe que personne n'est méchant volontairement et que toute faute vient de l'ignorance, M. Fouillée conclut que Socrate met la volonté sous la dépendance entière de l'intelligence. Or, comme l'intelligence ne peut être que déterminée, il s'ensuivrait que Socrate aurait professé un déterminisme intellectualiste. Et Platon l'aurait à peu près suivi sur ce point. Ces vues historiques assez incomplètes sont fort contestables, comme l'auteur de cet article a essayé de le faire voir, *Essai sur le libre arbitre,* l. I, c. II, mais il reste de ces discussions que toute doctrine métaphysique qui prétend tout ramener à des lois intellectuelles ou mettre tous nos actes sous la dépendance de l'intelligence, en un mot tout *intellectualisme* est et ne peut être que déterministe. Les stoïciens paraissent soumettre entièrement l'homme à la nature et enfermer toutes ses actions dans la série rigoureusement ordonnée des événements, série dont la trame forme l'εἱμαρμένη ou *fatum,* cependant ils admettent un certain pouvoir intérieur de la volonté qui paraît pouvoir donner ou refuser son assentiment aux forces qui dominent les actions. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.*

Une nouvelle forme de déterminisme résulta des spéculations théologiques qui succédèrent aux écoles de philosophie antique : les uns, comme les mahométans, très frappés de l'omniscience que devait posséder la divinité, crurent en pouvoir déduire que Dieu, sachant tout, prévoyait d'avance l'avenir et ils professaient par suite que cet avenir, d'avance prévu, ne pouvait être dès lors qu'arrêté, fixé et déterminé; les autres, tels que Jean Huss, Wycleff, Luther, Calvin (voir ces mots), ne croient pas que la toute-puissance divine puisse laisser quelque place à l'activité humaine : ce n'est pas seulement dans un sens surnaturel, mais dans un sens tout positif et naturel, qu'ils entendent le mot de saint Paul : *Deus operatur in vobis et velle et perficere.* Phil., II, 13. L'homme n'agit point, il est seulement agi : *non agit, sed agitur,* car ils ne peuvent admettre que l'homme puisse produire par lui-même aucune réalité; ce serait, leur semble-t-il, autant de dérobé au domaine de la puissance de Dieu. C'est sur cette pente que glissèrent les jansénistes (voir Jansénisme); c'est pour des raisons semblables que Malebranche (voir ce mot), tout en voulant maintenir le libre arbitre, refuse à l'homme toute causalité véritable, et c'est enfin tout à fait dans le même sens que Spinoza disait : « L'homme n'est pas un empire dans un empire. »

L'un des premiers philosophes modernes qui professe ouvertement le déterminisme est Hobbes qui, réduisant tout à la matière et au mouvement, ne peut que faire dépendre les actes humains comme tous les autres événements des mouvements corporels. Le monde n'est qu'une horloge et nos plaisirs, nos souffrances, nos désirs ne sont que des conséquences des mouvements des rouages. Nos volitions ne sont que la dépendance de nos désirs, car celui de nos désirs qui l'emporte sur les autres et se réalise est ce que nous appelons volonté. Descartes, voir col. 563, paraît tantôt faire dépendre le jugement de la volonté et tantôt mettre la volonté sous la dépendance du jugement. Dans ces derniers cas, il est déterministe et c'est au déterminisme que, par l'intellectualisme, incline tout son système. Cet intellectualisme, Spinoza le construit et le développe dans l'*Éthique.* Tout l'être du monde se réduit à une seule substance qui existe nécessairement par cela seul qu'elle est pensée, en vertu de la *preuve ontologique* (voir Dieu); son essence enferme donc son existence et c'est de cette nécessaire essence que l'existence se déduit. Mais l'essence n'est que la somme des attributs et les attributs à leur tour ne sont que l'ensemble des modes de l'être, il s'ensuit que, si un seul des modes venait à changer, l'essence serait changée et l'existence ne s'ensuivrait plus. Tous les modes de l'être sont donc nécessaires à l'être, nécessaires ses attributs, nécessaire son essence pour que soit aussi nécessaire son existence. Mais il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule Substance, un seul Être véritable, Dieu : tout ce qui existe et à quoi l'on donne le nom d'être d'une façon équivoque n'est que mouvant assem-

blage de modes, d'attributs divins. Chaque homme en particulier n'est qu'une série de modes de pensée que l'on désigne sous le nom d'âme, unie et coordonnée à une série de modes d'étendue à laquelle on donne le nom de corps. Il n'est donc rien en nous-qui ne découle de la nature même de Dieu, tout en nous comme hors de nous est déterminé par l'essence divine comme toutes les propriétés du triangle sont déterminées par sa loi de construction. Leibnitz ne professe peut-être pas une métaphysique aussi rigoureusement déterministe qu'on l'enseigne d'ordinaire, il distingue soigneusement le contingent du nécessaire, il admet la liberté de Dieu, mais il soutient que Dieu ne peut être que déterminé par sa nature morale et que toute la création est également déterminée. Leibnitz critique avec la plus extrême rigueur le concept de la liberté d'indifférence. Tous les phénomènes de l'univers sont dominés par le principe de raison suffisante. Rien n'existe qui n'ait une raison d'exister et à ce qui n'existe pas la raison suffisante fait défaut. D'où il suit rigoureusement que tous les états du monde, à un moment quelconque de sa durée, dépendent de tous les états antérieurs et conditionnent tous les états postérieurs. « Le présent résulte du passé et est gros de l'avenir. » L'homme n'est donc qu'une sorte d' « automate spirituel ». Il y a toujours pour nous faire choisir une action plutôt qu'une autre de petites raisons souvent inaperçues, mais qui n'existent pas moins. L'action qui n'a pas été choisie manquait de raison suffisante, et c'est pour cela qu'elle ne s'est pas réalisée. Le libre arbitre que l'homme croit exercer n'est donc que l'ignorance des raisons qui le font agir. Les événements de notre âme sont gouvernés aussi bien que les événements matériels par la raison suffisante et la seule différence qu'il y ait, c'est que les phénomènes corporels ne sont soumis qu'à la loi de causalité efficiente, tandis que les phénomènes de l'âme sont régis par la loi de causalité finale. Ainsi tout est intelligible, tout peut s'expliquer et par conséquent se ramener à des raisons antécédentes. On peut dire qu'après Leibnitz, le déterminisme n'a plus fait aucun progrès. Toutes les théories que l'on a développées ne sont guère que des applications du principe posé par Leibnitz, c'est-à-dire des déductions du principe de raison ou plus simplement de causalité. Une action vraiment libre serait sans cause, aurait, comme dit Kant, son point de départ en elle seule. C'est pour cela que Kant, suivi en cela par Schopenhauer, n'admet pas le libre arbitre phénoménal et rejette la liberté dans le noumène. Les matérialistes, tels que K. Vogt, Büchner, réduisent l'univers à n'être plus qu'un système mécanique où tout est par suite rigoureusement déterminé, et les monistes, tels que Hæckel, soutiennent, à la suite de beaucoup de savants, que la quantité de force devant demeurer constante dans l'univers, rien ne peut venir rompre le déterminisme des forces. Car si quelque mouvement pouvait se produire qui ne résultât pas des forces déjà existantes, ce mouvement supposerait une véritable création de force et tous les principes de la science seraient renversés. Tous les résultats mêmes de la science seraient remis en question, car la science n'a de valeur que par les prévisions qu'elle permet et si, à chaque instant, par le jeu des libertés, des forces nouvelles pouvaient venir introduire leurs effets dans le cours des phénomènes, toutes les prévisions de la science seraient renversées.

III. Théorie et critique. — On voit par cet exposé historique quelles sont les raisons qui ont amené les philosophes au déterminisme et d'où ils ont tiré tous leurs arguments. On apercevra mieux encore quelle est l'essence de ces raisons, si l'on rappelle brièvement les principaux raisonnements que font les déterministes pour établir le bien fondé de leur système. Ces arguments peuvent se diviser en arguments psychologiques, arguments scientifiques, arguments métaphysiques. Nous allons les formuler tour à tour et les critiquer à mesure.

1° *Arguments psychologiques.* — « Nous nous croyons libres, parce que nous n'apercevons pas les causes qui nous font agir. Nous ne voyons pas ces causes, nous en concluons qu'elles n'existent pas. » Il est facile de voir que l'argument n'a aucune valeur, car, si de ce que notre conscience ne découvre pas de causes qui nous fassent agir, il ne s'ensuit peut-être pas à la rigueur que ces causes n'existent pas, il s'ensuit bien moins encore qu'elles existent. Si dire : je ne vois rien, donc il n'y a rien, peut être aventureux, il est bien plus aventureux encore de dire : je ne vois rien, donc il y a quelque chose. — « La volonté n'est autre chose que le désir qui l'emporte; or, tous nos désirs sont déterminés, donc la volonté est aussi déterminée. » On fait remarquer que la volonté ne saurait se confondre avec le désir, car, s'il est vrai qu'on ne veut que ce qu'on désire, il n'est pas vrai qu'on veuille toujours ce qu'on désire le plus fortement. Il y a même une différence de nature entre le désir et la volonté, car plus le désir est violent, plus l'intelligence est réduite, tandis qu'au contraire plus l'intelligence s'exerce, plus la volonté a le sentiment de son énergie. — « La volonté se décide toujours d'après des motifs, elle n'est jamais indifférente, le motif qui l'emporte est évidemment le plus fort, c'est donc ce motif qui décide tout et l'âme n'est bien, comme on l'a dit si souvent, qu'une balance qui penche du côté le plus fort. » Toute cette argumentation repose sur une équivoque. On considère les motifs comme des forces extérieures à l'âme, tels les poids par rapport à la balance, mais la force des motifs dépend de l'âme elle-même, c'est nous qui donnons aux motifs leur force, de façon déterminée si tout est déterminé, mais aussi librement si nous sommes libres. La question n'a pas fait un pas.

2° *Arguments scientifiques.* — « Si la volonté humaine était libre, si tout n'était pas déterminé, la liberté humaine apporterait des perturbations dans les chiffres des statistiques, crimes, suicides, mariages, divorces, etc. Or, la marche des statistiques est régulière, donc la cause perturbatrice n'existe pas. » Ici, c'est le point de départ même de l'argumentation qui est contestable, car : 1. les statistiques sont loin d'embrasser la totalité des actes humains; 2. leur marche n'a pas la régularité que les démographes leur attribuent; 3. enfin et surtout, alors même que les statistiques suivraient des courbes très régulières, et que les nombres totalisés paraîtraient déterminés, il ne s'ensuivrait pas à la rigueur que chacun des actes singuliers qui forment les nombres ait été tout entier déterminé. — « Mais, reprennent les déterministes, la science établit que la quantité d'énergie qui se trouve dans le monde demeure constante. Rien ne se crée, rien ne se perd. Une indétermination quelconque permettrait d'ajouter ou de retrancher quelque chose à la somme constante des forces et serait par conséquent contraire à la grande loi sur laquelle repose toute la science moderne, la loi de la conservation de l'énergie. » Il suffit, pour remettre les choses au point, de faire observer que la loi de la conservation de l'énergie ne repose que sur un très petit nombre de mesures qui n'expriment que des moyennes. L'expérience ne permet d'affirmer que cette proposition : La quantité d'énergie est sensiblement, moyennement, c'est-à-dire *à peu près* constante. Vouloir transformer cet *à peu près* en *absolument*, c'est supposer ce qui est en question et faire une pétition de principe. Car des mathématiciens, tels que Cournot et Saint-Venant, ont montré que des forces par elles-mêmes insensibles, pourvu qu'elles soient plus grandes que 0, peuvent, dans des systèmes mécaniques appropriés, produire des effets très considérables. — « Il

n'en est pas moins vrai, soutient le déterminisme, que si les événements du monde ne sont pas déterminés, la science est impossible. Car il n'y a science que du déterminé. Si l'esprit humain ne peut pas formuler des lois et d'après ces lois établir des prévisions, il n'y a plus de science. Or, quelles lois certaines peut-on formuler dans un monde qui ne serait pas déterminé et quelles prévisions peuvent-elles être assurées? » Ainsi que l'a fait souvent remarquer avec force Charles Renouvier, en raisonnant ainsi les déterministes prennent pour accordé précisément ce qu'on leur conteste. Il n'est pas douteux que ce qui est indéterminé n'est pas scientifique, mais la question est précisément de savoir si tous les événements du monde, si tout sans exception doit entrer dans le domaine de la science. Si la science peut et doit s'étendre à tout, si tout doit être nécessairement soumis à des lois incoercibles, alors le déterminisme a gain de cause. Mais qui ne voit que c'est précisément là toute la question?

3° *Arguments métaphysiques.* — Nous retrouvons la même pétition de principe dans les arguments métaphysiques. Le premier est celui de la prescience de Dieu. « Dieu voit tout d'avance, donc tout est prévu, et par suite dès aujourd'hui demain est fixé, arrêté, déterminé. » Il suffit pour répondre de faire remarquer que Dieu, à proprement parler, ne *prévoit* pas, mais *voit*. Sa connaissance des événements du temps est intemporelle et de cette connaissance intemporelle on ne peut intelligiblement déduire quoi que ce soit par rapport aux événements du temps. Si l'on voulait appliquer à la connaissance de Dieu les règles ordinaires de la connaissance, on devrait dire : Dieu connaît les choses qui sont parce qu'elles sont et elles ne sont pas parce qu'il les connaît. — Mais ici intervient la toute-puissance de Dieu. « Si Dieu est tout-puissant, comment se peut-il qu'il ne fasse pas tout ce qui se fait et par suite que les choses et nos volontés comme tout le reste ne soient pas de simples dépendances de sa volonté? » Tous les théologiens catholiques ont fait remarquer que c'est précisément parce que Dieu est tout-puissant qu'il a pu donner à la créature la liberté et toute l'indépendance compatible avec la nature de l'être créé. — Voici enfin la dernière raison du déterminisme, c'est que l'indéterminé, le vraiment libre, serait sans raison. « Il serait déraisonnable d'admettre que quoi que ce soit puisse arriver sans raison. Or, une action libre est par définition celle qui ne peut pas se ramener à ses antécédents, qui ne peut pas s'expliquer, car si l'on pouvait expliquer le choix, il serait alors déterminé par les raisons mêmes qu'on en donnerait. Mais il n'est pas possible à l'intelligence d'admettre que rien puisse arriver sans une raison suffisante. Tout ce qui est rationnel est déterminé, cela donc qui ne serait pas déterminé serait par là même irrationnel. Et l'irrationnel ne peut entrer dans la nature des choses car, autrement, le monde deviendrait inintelligible et notre connaissance n'aurait plus aucune règle qui lui permît de s'exercer sur le monde. Ce ne serait plus seulement la science qui deviendrait impossible, mais aussi bien la métaphysique et toute sorte de connaissance certaine. »

On voit que cet argument résume en lui tous les autres. Il se retrouve inexprimé au fond de tous. Il en est comme la substance et le nerf caché. Leibnitz, en le formulant, a exprimé comme l'essence même du déterminisme. Toute la question est là en effet : Y a-t-il des phénomènes du monde, tels que certains actes de la volonté humaine, qui ne peuvent se ramener à des raisons spécifiques et déterminées? Si on n'admet pas le déterminisme, il faut répondre par l'affirmative, mais ne ruine-t-on pas par là avec la raison toute notre intelligence? Pour échapper au dilemme, il suffit de faire remarquer que les raisons, en particulier celles de nos actes, peuvent demeurer de véritables raisons et cependant n'être pas semblables aux causes ou aux impulsions physiques. Nous pouvons agir raisonnablement sans qu'il soit nécessaire ni même possible de soumettre nos raisons à la mesure et au calcul. M. Bergson dans deux livres importants : *Essai sur les données immédiates de la conscience,* in-8°, Paris, 1889, et *L'évolution créatrice,* in-8°, Paris, 1907, a insisté avec raison sur le caractère purement qualitatif de nos événements spirituels. Ce n'est que par des artifices d'analogie que nous les assimilons à des faits physiques et la raison psychique est quelque chose de très différent de la causalité physique. Or, le déterminisme de la succession n'a jamais été conçu qu'en fonction de la succession des événements physiques. Nos actes peuvent donc n'être pas rigoureusement conditionnés par les événements antérieurs ou concomitants et ne pas pour cela manquer de raison. Leur raison profonde se trouve dans ce qui nous constitue à l'état de puissances libres capables d'apporter dans l'univers des qualités nouvelles. Et l'existence de telles puissances n'est pas elle non plus sans raison. Car il n'y a dans le monde un domaine propre de la moralité que si de telles puissances existent. Dans un monde tout entier déterminé, le vice et la vertu, ainsi que Spinoza l'a admirablement déduit, ne sont que la nocuité ou la bienfaisance nécessaires résultant de la nature des êtres et ne sont pas du tout ce que l'humanité a toujours voulu signifier par ces mots. Le devoir, le droit, la responsabilité, le mérite, la sanction, toutes les notions morales changent de sens. Si le déterminisme est vrai, il n'y a pas de monde moral. La moralité se trouve donc être, en dernière analyse, la raison de la liberté.

Si le déterminisme a tant de prises sur beaucoup d'esprits, c'est qu'il satisfait le besoin qu'a l'intelligence non seulement de tout expliquer, mais encore de tout unifier. Un monde déterminé présente en effet au plus haut point tout l'aspect d'un être unique, extérieurement modifié ou diversifié, mais constitué essentiellement par son unité, substance de Spinoza, matière des matérialistes, force des dynamistes. L'intelligence tend au monisme; elle tend donc aussi au déterminisme. Mais l'aspect du monde montre que les différences n'ont pas moins de réalité que les analogies, et que la diversité existe aussi bien que l'unité. Si tout pouvait se ramener au passé et qu'il n'y eût rien de réel dans la nouveauté, comment pourrait exister l'aspect même de la nouveauté! M. Bergson, *op. cit.,* a insisté avec beaucoup de force sur ces divers points et il semble bien qu'il faille tenir grand compte de ces incontestables constatations. En résumé, le déterminisme établit que si l'on considère le monde comme tout entier tributaire de la science positive, tout doit y être déterminé; il pousse même un peu plus loin et il tend à montrer que si tout dans l'univers est objet d'intelligence, d'une intelligence discursive et définissante telle que la nôtre, tout aussi doit y être déterminé. Mais la question est précisément de savoir si le point de vue de la moralité n'est pas aussi légitime que le point de vue de la science, si même la moralité ne dépasse pas la science, si enfin l'intelligibilité est la fin véritable de l'univers, si on n'a pas le droit de placer cette fin dans la bonté. Si la science absorbe tout, le déterminisme est le vrai, mais la science absorbe-t-elle tout et la morale n'a-t-elle pas des droits impérieux? Tous les raisonnements déterministes supposent la question résolue en faveur de la science contre la morale, c'est pour cela qu'ils sont tous viciés par la pétition de principe que nous avons relevée en chacun d'eux.

Fouillée, *La liberté et le déterminisme,* 2e édit., in-8°, Paris, 1884; Renouvier, *Essais de critique générale. Psychologie,* 2e édit., 3 in-12, Paris, 1875; Fonsegrive, *Essai sur le libre arbitre,* 2e édit., in-8°, Paris 1896; Piat, *La liberté,* 2 in-12, Pa-

ris, 1894, 1895; Couailhac, *La liberté et la conservation de l'énergie*, in-8°, Paris, 1897; J. Guibert, *Les croyances religieuses et les sciences de la nature*, c. VI, 2e édit., Paris, 1908, p. 159-195.

G. FONSEGRIVE.

DÉTRACTION. Voir MÉDISANCE.

DETTE. Voir RESTITUTION.

1. DEUSDEDIT I. Voir DIEUDONNÉ.

2. DEUSDEDIT II. Voir ADÉODAT, t. I, col. 394-395.

3. DEUSDEDIT, cardinal. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrine.

I. VIE. — On ignore également le lieu, la date de sa naissance, ses débuts dans la vie religieuse, et tout ce que l'on sait de lui se borne à fort peu de chose. Bérenger de Tours, dans le récit de sa comparution au synode romain de 1679, Mansi, *Concil.*, t. XIX, col. 762; *P. L.*, t. CXLVIII, col. 809, le cite comme cardinal et abbé de Todi. Il aurait donc été moine avant que Grégoire VII le nommât cardinal-prêtre du titre des Apôtres *in Eudoxia*, c'est-à-dire de Saint-Pierre-ès-liens; il vécut sous les pontificats de Victor III et d'Urbain II, et mourut en 1099. Quant à savoir quel fut exactement son rôle au milieu des conflits suscités par la querelle des investitures et par les agissements de l'antipape Clément III, c'est chose assez difficile. Fut-il chargé d'une mission en Allemagne, dont il profita pour recueillir des documents, ou y alla-t-il à titre privé et dans un but scientifique? On ne saurait le dire. Mais certainement il s'y rendit, comme en témoigne ce passage de sa collection canonique : *Juramentum futuri imperatoris. Hoc sacramentum invenit scriptor hujus libri in Saxonia, in monasterio quod dicitur Luineburg. Collectio canonum*, l. IV, c. CLXI.

On peut croire que, dans l'entourage de Grégoire VII, il fut sympathique à la personne de Bérenger, sinon à ses erreurs. C'est du moins ce qu'affirme le fameux archidiacre, *loc. cit.*, car il le cite à côté d'Atto de Milan parmi ceux qui furent favorables à sa cause et avaient embrassé son parti.

Vis-à-vis de Guibert de Ravenne, l'ancien fauteur de Cadaloüs (l'antique Honorius II), l'ennemi d'Alexandre II, l'inspirateur de la plupart des complots tramés contre Grégoire VII, et qui avait fini par se faire élire lui-même, à Brixen, en 1080, grâce à l'appui de l'empereur Henri IV et des simoniaques, sous le nom de Clément III, il se montra un adversaire décidé. Pendant de longues années Clément ne cessa d'agiter l'Église, soit à Rome, quand il s'en fut emparé, soit hors de Rome, avec la connivence du pouvoir impérial; mais Deusdedit flagella ce *Clemens* ou plutôt ce *Demens*, comme il l'appelle, composa en grande partie contre lui son *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos*. Champion de l'Église, il prit énergiquement la défense du droit ecclésiastique contre l'empereur Henri IV, ses conseillers et ses juristes césariens. A l'exemple de quelques-uns de ses prédécesseurs et de ses contemporains, tels que Anselme de Lucques, Bonizo de Sutri, l'auteur anonyme de la *Collectio Britannica*, et Yves de Chartres, il composa un recueil de lois ecclésiastiques. Mais ses ouvrages, comme nous allons le voir, prouvent qu'il fut meilleur canoniste que théologien.

II. ŒUVRES. — La première en date, qu'il publia sous Victor III et qu'il dédia à ce pape entre mai 1086 et septembre 1087, est sa *Collectio canonum*, celle que les correcteurs romains du *Decretum* de Gratien appellent *Libri quatuor de rebus ecclesiasticis (ex Vaticana)*. Elle suivit de près la collection d'Anselme de Lucques et précéda le *Decretum* de Bonizo de Sutri, qui se trouve dans Mai, *Bibliotheca nova vet. Patrum*, Rome, 1854, t. VII, part. III, p. 2 sq. Elle a été éditée, d'après le codex *Vaticanus 3833*, d'abord par Martinucci, Venise, 1869, et tout récemment par Glanvell, Paderborn, 1905. Le but de Deusdedit est de montrer que les laïques n'ont pas le droit d'interposer leur autorité dans la collation des bénéfices ecclésiastiques et que la prééminence dans le gouvernement de l'Église appartient exclusivement au siège romain. Dans son épître dédicatoire, *P. L.*, t. CL, col. 1565-1570, il indique le sujet et la division de son travail. *Primus liber*, dit-il, *continet privilegium auctoritatis Romanæ Ecclesiæ. Et quoniam sine clero Ecclesia esse non potest, nec clerus absque rebus, quibus subsistat, huic subjunxi secundum et tertium de clero et rebus Ecclesiæ. Quia vero sæculi potestas Dei Ecclesiam subjugare nititur, libertas ipsius Ecclesiæ et clerici et rerum ejus tertio et maxime quarto libro evidenter ostenditur.* Ses sources sont : 1° l'Écriture, quand il y a lieu; 2° les canons des conciles, dont il prend le texte latin, quand il s'agit des conciles grecs, tantôt à la traduction de Denys le Petit, tantôt à celle qui est connue sous le nom de *Prisca*, quelquefois, mais plus rarement, à celle d'Isidore; 3° les décrets des souverains pontifes, quelques-uns empruntés à la collection du pseudo-Isidore, plusieurs de Grégoire VII; 4° les Pères, les lois de Justinien, l'histoire d'Anastase le Bibliothécaire, le Pontifical romain, le *Liber diurnus*, l'histoire de Paul Diacre, etc. Le tout forme un ensemble de 251 chapitres ou titres pour le l. Ier, de 131 pour le l. IIe, de 159 pour le l. IIIe, et de 162 pour le l. IVe.

Le second ouvrage du cardinal Deusdedit est son *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos scismaticos*, adressé aux clercs de l'Église romaine. Postérieur à la lettre d'Urbain II à Lucius de Pavie, en 1089 ou 1090, à laquelle il est fait allusion, et antérieure au concile de Plaisance du printemps de 1095, dont les décisions importantes auraient certainement été mentionnées, ce *Libellus* se compose de quatre chapitres. Les deux premiers, dans les manuscrits, sont placés après le *Contra Guibertum* d'Anselme de Lucques et ont été édités sous le titre de l. IIe comme appartenant à ce canoniste, *P. L.*, t. CXLIX, col. 455-476. Ils se trouvent aussi, mais augmentés d'additions nombreuses sur les sacrements des simoniaques, dans les *Libelli de lite imperatorum et pontificum* des *Monumenta Germaniæ historica*, Hanovre, 1892, t. II, p. 300-340; mais Sackür, leur éditeur, a eu soin de mettre entre crochets les parties ajoutées et de les faire suivre de deux chapitres nouveaux. *Ibid.*, p. 341-365. Déjà édité par Mai, *Bibliotheca nova veterum Patrum*, Rome, 1854, t. VII, part. 3, p. 77-114. Cette double rédaction des deux premiers chapitres du *Libellus* représente deux éditions, la première dirigée contre l'investiture laïque et la simonie, la seconde englobant les schismatiques avec les simoniaques, c'est-à-dire les guibertins et les henriciens ou partisans de l'antipape Clément III et de l'empereur allemand Henri IV. Bien que ce *Libellus* renferme des décisions canoniques et des témoignages empruntés aux Pères et aux papes, ce n'est pas à vrai dire une collection de canons du même genre que l'ouvrage précédent : c'est un traité à la fois canonique et théologique, une œuvre de polémique contre les envahisseurs et les trafiquants des biens ecclésiastiques, entachés de simonie ou de schisme. Le c. Ier, intitulé : *Quod regi non liceat sacrosanctis ecclesiis episcopos constituere*, condamne l'abus de pouvoir de l'empereur et des princes dans la provision des sièges épiscopaux. Le c. II, *De simoniacis, schismaticis et eorum sacerdotio et sacrificio*, condamne les simoniaques qui achètent ou vendent à prix d'argent les titres et les offices ecclésiastiques, et les schismatiques qui se contentent de recevoir gratuitement de la puissance séculière la provision des bénéfices; il nie

en outre la validité du sacrement de l'ordre qu'ils confèrent et du sacrifice qu'ils offrent. Le c. III, *Quod clerus a sæcularibus pasci debet atque honorari, non infamari,* soutient les droits du clergé à son entretien matériel et au respect sans qu'un prince quelconque puisse poursuivre les clercs ou les juges. Le c. IV, *Quod sæculari potestati non licet in ecclesias clericos introducere vel expellere, nec res ecclesiasticas regere vel in sua jura transferre,* dénie à la puissance civile le droit d'introduire des clercs dans l'Église ou de les en chasser, de régir les biens ecclésiastiques ou de s'en emparer.

III. Doctrine. — 1° *Au point de vue dogmatique, particulièrement en matière sacramentaire.* — Malgré l'opinion d'Anselme de Lucques et de Bonizo de Sutri, qui se prononcent en faveur de la validité des sacrements conférés par les simoniaques, et qu'il a pu connaître, Deusdedit, à la fin du XIe siècle, sert encore d'écho aux principes erronés invoqués jadis en Cappadoce et à Carthage par saint Firmilien et saint Cyprien, puis exploités par les donatistes. Sa pensée se manifeste déjà dans sa *Collectio canonum,* mais s'accuse surtout dans son *Libellus.* Il parle comme parlait quelques années avant le cardinal Humbert dans son *Adversus simoniacos* et semble avoir eu pour but de réfuter l'opinion du cardinal Pierre Damien. Voir Damien. Aussi accumula-t-il les textes les plus défavorables à la validité des sacrements conférés en dehors de l'Église. Il rappelle que le baptême administré en dehors de l'Église ne se renouvelle pas sans doute, mais il répète qu'il ne confère pas le Saint-Esprit, qui ne peut être donné que par l'imposition des mains lors de la réconciliation de ces baptisés avec l'Église. Beaucoup plus sévère qu'Urbain II, qui admettait du moins que les prêtres ordonnés gratuitement dans l'Église célébraient validement l'eucharistie, même quand ils étaient passés au schisme, Deusdedit estime que l'eucharistie des schismatiques et des simoniaques est nulle et ne contient pas la présence réelle de Jésus-Christ. *Libelli de lite, loc. cit.,* t. II, p. 319-323. Quant à l'administration du sacrement de l'ordre, il croit expliquer le fait des réordinations par le pouvoir qu'aurait l'Église de ratifier ou de repousser telle ou telle ordination. A ses yeux, toute ordination faite à prix d'argent est nulle, et tout clerc entaché de simonie ne peut plus être ordonné pour des motifs d'ordre canonique. *Libelli de lite, loc. cit.,* t. II, p. 326. Cf. Saltet, *Les réordinations,* Paris, 1907, p. 244-246. Comme tous les partisans de la réforme et les vrais défenseurs de l'Église, Deusdedit avait raison de combattre la simonie, cette plaie du XIe siècle; mais les motifs qu'il fait valoir pour démontrer la nullité des sacrements des simoniaques et des schismatiques sont erronés. Son excuse, il est vrai, se trouve dans l'absence d'une théorie sacramentaire, patronnée par quelques-uns, mais non acceptée par tous. Dans cette question des sacrements, c'est Pierre Damien qui se trouvait dans le vrai courant traditionnel, et c'est Anselme de Lucques, Bonizo de Sutri, et même l'antipape Clément III qui avaient raison contre lui. Guibert de Ravenne, en effet, était sans doute intéressé à soutenir la validité des sacrements administrés par ses partisans; mais, en s'inspirant des solides principes de saint Augustin, *Decretum Wiberti,* dans les *Libelli de lite, loc. cit.,* t. I, p. 623; *P. L.,* t. CXLVIII, col. 832 sq., il professait une théologie sacramentaire correcte, celle qui devait triompher définitivement au siècle suivant et avec les scolastiques du XIIIe siècle. Deusdedit, meilleur canoniste que théologien, a sacrifié ici l'opinion de saint Pierre Damien à un intérêt de polémique, ne se rappelant pas ou ne connaissant pas suffisamment la doctrine du caractère sacramentel.

2° *Au point de vue canonique.* — Son meilleur titre de gloire est dans sa science canonique. Deusdedit appartient, en effet, à cette lignée de canonistes de la seconde moitié du XIe siècle, qui ont précédé Gratien et méritent de prendre place parmi ses heureux précurseurs. Tels Anselme de Lucques, dont la *Collection canonique* va être enfin publiée (Thaner vient d'en donner le 1er fascicule); Bonizo de Sutri, dont le *Decretum* a été édité par Mai, *Bibliotheca nova veterum Patrum,* Rome, 1854, t. VII, part. 3, p. 2 sq.; l'auteur de la *Collectio Britannica,* cf. Ewald, *Die Papstbriefe der britischen Sammlung,* dans les *Neues Archiv der Geselschaft für ältere deutsche Geschichtskunde,* Hanovre, 1880, t. V, p. 275-414, 505-596; Yves de Chartres, dont le *Decretum* et la *Panormia* sont déjà connus, *P. L.,* t. CLXI. Cf. Fournier, *Les collections attribuées à Yves de Chartres,* Paris, 1897. Voir Décrets. Aussi nul désaccord avec ses contemporains sur les principes directeurs de la jurisprudence ecclésiastique. Comme eux, il proclame avant tout l'indépendance et la suprématie du siège romain dans le gouvernement spirituel de l'Église, particulièrement dans la nomination des évêques et la provision des bénéfices, auxquelles ni les empereurs ni les princes ne sauraient avoir le moindre droit en qualité de supérieurs séculiers; comme eux, il revendique pour le clergé le droit de posséder des biens temporels, de vivre de sa charge, sans avoir à être molesté dans la gestion de ces biens, moins encore à en être injustement dépouillé. Les princes abusaient de leur autorité pour s'immiscer dans les affaires qui sont du ressort exclusif de l'Église; ils ne se contentaient pas de nommer aux évêchés et aux bénéfices, ils empiétaient sur la juridiction ecclésiastique, ils acceptaient ou repoussaient les clercs, au gré de leurs caprices et selon les besoins de leur politique; ils géraient ou s'appropriaient injustement les biens de l'Église; et c'était là une source de désordres et comme la main mise par l'État sur l'Église, contre lesquelles Deusdedit protesta énergiquement. Sans doute, le pouvoir séculier ne peut pas se désintéresser de l'action du pouvoir spirituel, mais il y a loin d'une entente et d'un accord nécessaires à une subordination de l'Église à l'État, telle qu'entendait la pratiquer Henri IV, en essayant de faire revivre les droits césariens de l'empire romain. Le prêtre, disait Deusdedit, règne par le glaive de la parole, le roi par le glaive matériel; l'un et l'autre se doivent un mutuel appui, des égards réciproques, sans empiètement de part ni d'autre, car ils ont besoin l'un de l'autre. Mais dans cette réciprocité et ce concours, le sacerdoce et l'empire doivent rester chacun dans sa sphère, le premier réglant les affaires spirituelles, le second les affaires temporelles, l'État protégeant matériellement l'Église sans chercher à l'asservir, l'Église protégeant l'État en respectant ses droits. L'accord doit être harmonieux avec la subordination nécessaire de l'État à l'Église; car la prééminence, dans l'ordre voulu par Dieu, revient incontestablement à l'Église. Or, cette prééminence de l'Église dans les affaires spirituelles est un droit imprescriptible, qui ne porte aucune atteinte aux droits de l'État en matière temporelle; et l'État, bien que subordonné par la nature même des intérêts qu'il gère, et tenu par son propre avantage à seconder l'action bienfaisante de l'Église, ne perd rien de son indépendance et de sa dignité. On reconnaît ici la théorie de l'accord des deux pouvoirs telle que la comprenait Grégoire VII. Deusdedit, comme les canonistes ses contemporains, s'en fait l'écho : il la proclame et la justifie par toute la législation canonique intervenue dans la suite des âges et sanctionnée par des lois impériales.

Oldoin, *Vitæ et res gestæ pontificum et S. R. E. cardinalium, Ciaconii et aliorum opera descriptæ, ab Augusto Oldoino recognitæ,* Rome, 1677, t. I, p. 865; Ballerini, *De antiquis collectionibus,* part. IV, c. XIV, *P. L.,* t. LVI, col. 330 sq.; Gallandi, *De vetustis canonum collectionibus,* Mayence, 1790;

Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1863, t. XIII, p. 568-569; Merkel, *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, 2e édit., Heidelberg, 1851; Giesebrecht, *Die Schriften des römischen Cardinals Deusdedit*, dans *Münchener Histor. Jahrbuch*, Munich, 1866, p. 180-188; Stevenson, *Osservazioni sulla Collectio canonum di Deusdedit*, dans l'*Archivio della Societa Romana di storia patria*, 1885, t. VIII, p. 305-398; Löwenfeld, *Die Canonensammlung des Kardinals Deusdedit und das Register Gregors VII*, dans *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 1885, t. X, p. 309-329; Fitting, *Ueber die Stellne des römischen Rechtes in einer Streitschrift des Kardinals Deusdedit*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Weimar, 1888, t. IX, p. 376-381; Sackür, *Zu den Streitschriften des Deusdedit und Hugo von Fleury*, dans *Neues Archiv*, 1891, t. XVI, p. 349-369; *Libelli de lite imperatorum ac pontificum sæculis XI et XII conscripti*, dans *Monumenta Germaniæ historica*, Hanovre, 1872, t. II; *Der Dictatus papæ und die Canonsammlung des Deusdedit*, dans *Neues Archiv*, 1893, t. XVIII, p. 135-153; Langen, *Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII bis Innocenz III*, Berne, 1893; Potthast, *Bibliotheca historica medii ævi*, 2e édit., Berlin, 1896; Sägmüller, *Die Thätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; *Kirchenlexikon*, art. *Deusdedit*; Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, 2e édit., t. I, col. 1184; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 241-246; E. Hirsch, *Deusdedits Stellung zur Laien investitur*, dans *Archiv für kath. kirchenrecht*, 1908, t. LXXXVIII, p. 34-49.

G. BAREILLE.

DEUTÉROCANONIQUES (LIVRES). Voir CANON DES LIVRES SAINTS, t. II, col. 1571 sq., 1588 sq.

DEUTÉRONOME. Après avoir traité les questions générales d'introduction relatives à ce cinquième livre du Pentateuque, nous exposerons spécialement la prophétie messianique, XVIII, 15-19.

I. DEUTÉRONOME. QUESTIONS GÉNÉRALES. — I. Nom. II. Contenu. III. Théories des critiques. IV. Authenticité mosaïque. V. Doctrine. VI. Commentaires.

I. NOM. — Comme sa forme l'indique, le nom Deutéronome dérive du grec Δευτερονόμιον. C'est le titre que les Juifs hellénistes ont donné au cinquième livre du Pentateuque, en se fondant sur la traduction que les Septante ont faite des mots hébreux : מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה, Deut., XVII, 18, δευτερονόμιον τοῦτο, traduction fautive, puisqu'il ne s'agit que d'un exemplaire de cette loi, celle de ce livre lui-même qui se nomme toujours תּוֹרָה, « loi », exemplaire que le futur roi devait recevoir des mains des prêtres au début de son règne. Les Septante avaient traduit de même Jos., VIII, 32, où il ne s'agit que de la loi de la rénovation de l'alliance. Deut., XXVII, 1-XXVIII, 68. Les traducteurs reconnaissaient dans ces lois le Deutéronome tout entier. Ils considéraient donc le livre comme une *nischnah*, une δευτέρωσις τοῦ νόμου, une récapitulation concise et populaire de la législation, contenue dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, la rénovation de l'alliance contractée à l'Horeb par Dieu avec Israël. Le livre se présente, en effet, comme une explication de la législation antérieure, explication faite par Moïse dans les plaines de Moab, ou sur la rive orientale du Jourdain, le 1er jour du 11e mois de la 40e année après la sortie d'Égypte. Deut., I, 1-5. Les rabbins adoptèrent plus tard cette désignation et nommèrent le 5e livre du Pentateuque מִשְׁנֵה תּוֹרָה, ou répétition de la loi, quoique, dans la Bible hébraïque, ce livre soit simplement désigné par les premiers mots : אֵלֶּה הַדְּבָרִים, ou simplement דְּבָרִים.

II. CONTENU. — Ce livre a, dans le Pentateuque, une physionomie à part. Il se juxtapose aux précédents plutôt qu'il ne s'y relie, et il en diffère par la forme. Au lieu d'être composé de récits et de lois, il comprend, en dehors d'une introduction, I, 1-5, et d'une conclusion historique, XXXI-XXXIV, des discours, prononcés par Moïse et exposant la législation à observer avec les motifs de le faire. D'autre part, il forme un tout complet en lui-même, dont le plan est très simple et l'unité manifeste.

Quatre discours de Moïse constituent le fond du livre. Le premier, I, 6-IV, 40, a un caractère général; après un résumé des faits qui ont suivi la promulgation de la loi au Sinaï, I, 6-III, 29, vient une exhortation à observer cette loi, IV, 1-40. Entre ce discours et le suivant, on trouve deux fragments historiques : 1° une note sur les villes de refuge, situées à l'est du Jourdain, IV, 41-43, qui est un véritable bloc erratique; 2° le récit des circonstances dans lesquelles le 2e discours a été prononcé; c'est certainement l'introduction de ce discours, IV, 44-49. Celui-ci, qui est très long, V, 1-XXVI, 19, après un rappel de la loi sinaïtique et une reproduction du décalogue, V, 1-VI, 3, comprend : 1° une exhortation à obéir à la loi avec l'exposé des motifs de le faire, VI, 4-XI, 32 (les versets 6 et 7 du c. X interrompent la suite du discours et sont généralement tenus pour une interpolation); 2° un code de lois morales et religieuses, XII, 1-XXVI, 15, terminé par une courte exhortation, qui sert de péroraison, XXVI, 16-19. Le 3e discours roule sur le cérémonial de la rénovation de l'alliance, qui devra être célébrée après le passage du Jourdain, avec les malédictions et les bénédictions, qui seront prononcées ce jour-là, et gravées sur les pierres de l'autel, et d'autres bénédictions et malédictions, promulguées par le législateur en faveur des observateurs de la loi ou contre ses violateurs, XXVII, 1-XXVIII, 68. Le verset 69 de l'hébreu (Vulgate, XXIX, 1) indique la signification de ce discours. Dans le 4e discours, XXIX, 1 (Vulgate, 2)-XXX, 20, Moïse rappelle sommairement les bienfaits de Dieu envers son peuple, exhorte celui-ci à être fidèle à l'alliance conclue, indique que la loi est facile à observer et résume les bénédictions réservées aux observateurs de la loi et les malédictions prononcées contre les violateurs. La conclusion historique relate les derniers événements de la vie de Moïse, XXXI, 1-XXXIV, 12.

III. THÉORIES DES CRITIQUES. — 1° *Le Deutéronome est un code spécial et indépendant.* — Les critiques rationalistes ne reconnaissent pas dans le Deutéronome primitif une réitération sommaire de la précédente législation des livres du milieu, Exode, Lévitique et Nombres, puisque ce code ne mentionne pas les lois strictement lévitiques et sacerdotales. Ils prétendent que le rédacteur définitif du Pentateuque, en mettant le Deutéronome à la place qu'il occupe maintenant, lui a donné cette signification qu'il n'avait pas originairement. Pour eux, le Deutéronome n'est que l'un des quatre documents, qui ont servi à la rédaction dernière du Pentateuque, le document D. Primitivement, il se présentait comme une législation, donnée par Moïse au pays de Moab avant l'entrée des Israélites en Chanaan. C'est un code spécial, dit moabite du lieu de sa promulgation. Il est presque sans précédent. Tout au plus se réfère-t-il au décalogue, qu'il reproduit, V, 1-33, en le modifiant, voir col. 162, et à la législation du livre de l'alliance, Exod., XX, 22-XXIII, 33, qui a fait partie du document élohiste, E. Il s'en inspire, le prend pour base, le développe, en tire les conséquences et y ajoute des dispositions nouvelles. Ce code, en grande partie nouveau, est fait pour le peuple israélite, établi au pays de Chanaan; il ne s'adresse pas aux prêtres et contient peu de prescriptions rituelles, celles seulement qui intéressent et obligent les fidèles. D'autre part, il n'est pas complet ni très détaillé. Il n'envisage que les devoirs ordinaires, ne pose que des règles générales et ne traite que des cas les plus usuels et les plus fréquents, même au sujet de la famille et de la vie domestique. Il est essentiellement moral et religieux, sans être, pour la forme extérieure, ni systématisé ni logiquement ordonné. Les prescriptions sont

insérées dans des discours parénétiques. Le législateur les explique plutôt qu'il ne les codifie; il exhorte à les observer plutôt qu'il ne les promulgue et il y ajoute les motifs qui portent à les pratiquer. Le vocabulaire et le style de l'homéliste sont caractéristiques. Des périodes spéciales reviennent fréquemment, comme des sortes de refrains; des mots ou locutions, exclusivement propres, distinguent sa langue de celle des autres documents. Le style du Deutéronome est par suite nettement accusé et aisément reconnaissable. L'auteur a le ton prédicateur; il ne raconte pas, il n'expose pas; il exhorte, il plaide, il stimule. Il est onctueux et persuasif; sans manquer d'énergie, il n'a pas la véhémence des prophètes; il s'exprime avec clarté pour être compris du peuple,auquel il s'adresse; il s'insinue doucement dans l'esprit de ses auditeurs, et insiste longuement et sans se lasser sur l'obligation d'observer fidèlement la loi de Dieu.

2° *Absence d'unité et couches successives de rédaction.* — L'unité du livre actuel n'est qu'apparente; la structure interne de la composition et le caractère disparate du contenu font ressortir le manque d'homogénéité et fournissent des indices que l'écrit actuel n'est qu'un remaniement d'un fond primitif, complété, retouché et finalement arrangé pour servir de conclusion au Pentateuque. Mais les critiques sont très divisés sur l'étendue du Deutéronome primitif, D 1, et sur la nature, le nombre et l'importance des additions ou modifications, D 2, faites au noyau du livre. Les plus modérés, tels que Dillmann, Driver et Montet, attribuent à D 1, l'ensemble des c. I-XXXI, retouchés par Rj. D'autres restreignent D 1 aux c. V-XXVI, avec IV, 45-49, comme introduction, et une conclusion variable selon les individus (Kuenen, König, Reuss, Renan, Westphal et Bertholet). Un troisième groupe le réduit davantage encore et le ramène aux c. XII, 1-XXVI, 19. Wellhausen avait imaginé deux éditions : la première comprenait I, 1-IV, 44, comme introduction, le code, XII-XXVI, et la conclusion, XXVII; la seconde avait IV, 45-XI, 39, comme introduction, le code, XII-XXVI, et la conclusion, XXVIII-XXX. *Die Composition des Hexateuchs,* Berlin, 1889, p. 189-210. Cornill a disposé un peu différemment les éléments de ces deux éditions, *Einleitung in das A. T.,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 27-28, et ses conclusions ont été admises par Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 274-275; Wildeboer, *Die Literatur des A. T.,* 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 177, et L. Gautier, *Introduction à l'A. T.,* Lausanne, 1906, t. I, p. 79-84; *La loi dans l'ancienne alliance,* Lausanne, 1908, p. 54-57. Le comte de Baudissin, *Einleitung in die Bücher des A. T.,* Leipzig, 1901, attribue à D 1 le code, XII-XXVI, les bénédictions et les malédictions, XXVII-XXVIII. Pour L. Horst, *Études sur le Deutéronome,* dans la *Revue de l'histoire des religions,* 1887, t. XVI, p. 28-65, le code lui-même manque d'unité; c'est une compilation d'éléments antérieurs, réunis sans ordre et presque au hasard. Une nouvelle voie a été inaugurée par Staerk, *Das Deuteronomium,* Leipzig, 1894, et par Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomiums,* Halle, 1894; *Die Enstehung des deuteronomischen Gesetzes, ibid.,* 1896. Ils ont distingué, chacun à sa façon, dans le code les lois promulguées à la deuxième personne du singulier (*tu*) et celles qui le sont à la seconde du pluriel (*vous*). Cf. Steuernagel, *Deuteronomium und Josua,* Gœttingue, 1900, p. III-VI. Dans tous ces systèmes, D 1 a été diversement complété, retouché, remanié par divers rédacteurs, appartenant à la même école et animés du même esprit. On distingue par suite D 2, D 3, auteurs des couches secondaires du livre, sans parler du rédacteur Rd, qui a uni D à JE (écrit formé déjà de la réunion de l'élohiste, E, et du jéhoviste, J).

3° *Date.* — Le même désaccord règne au sujet de la date du Deutéronome. La découverte de ce livre au temple de Jérusalem, la 18e année du gouvernement de Josias (621), II (IV) Rég., XXII, 3-XXIII, 23, sert de point de départ à sa fixation. Sauf quelques critiques français sans autorité (L. Havet, G. d'Eichthal, Horst, M. Vernes), qui ont dénié toute valeur au récit de ce fait et ont rabaissé la composition du Deutéronome après le retour des Juifs de Babylone, sinon sous la domination perse, on tient généralement ce fait pour historique et on en conclut que D 1 (plus ou moins étendu) est antérieur à 621, date de l'événement. Mais de combien de temps la composition du livre (ou du noyau primitif) a-t-elle précédé la découverte? Kuenen, Reuss, Wellhausen et leurs partisans ne le font guère remonter plus haut que 621. A leur sens, la trouvaille n'a été ni fortuite ni imprévue; elle a été préméditée et faite à dessein. Le nouveau code avait été fabriqué en vue de préparer une réforme qu'on voulait introduire, et la scène de la découverte organisée pour impressionner le roi. Comme dans le code les idées prophétiques sont associées aux pratiques rituelles, on y reconnaît une sorte de compromis entre le parti des prophètes et celui des prêtres, une transaction faite par les tenants des deux tendances divergentes de l'époque ou, puisque la part de sacerdoce y est peu considérable, le programme religieux et politique du parti prophétique, un produit et un résumé de l'enseignement des prophètes, un précipité et une cristallisation de leurs vues et de leurs espérances. Colenso et Renan en rapportaient la rédaction à Jérémie. La législation est remplie de son esprit; on y remarque ses idées et son style. Pour d'autres, si elle n'est pas de lui, elle est au moins de son temps; elle en reflète l'esprit et en a le ton. Cependant, tout un groupe de critiques rejette l'hypothèse d'une fraude pieuse et de la fabrication intentionnelle du Deutéronome. Ce code avait réellement disparu de la circulation et il était entièrement inconnu, sous le règne de Josias. Sa disparition n'a pu avoir lieu qu'à une époque où l'idolâtrie était répandue en Juda : ce qui convient bien au règne de Manassé. Toutes les idées, d'ailleurs, se rapportent à un temps de réaction contre cette idolâtrie, introduite par Achaz. Le Deutéronome a donc été rédigé au cours du VIIIe siècle sous Ézéchias et Manassé et perdu dès la fin de ce siècle, du temps de Manassé. Mais il a probablement été plutôt composé sous ce prince par réaction contre sa politique et son infidélité, et en vue d'une future réforme. Il ne fut pas répandu dans le public, et peut-être n'en exista-t-il qu'un seul exemplaire. La longueur du règne retarda la réforme projetée et fit oublier le programme, secrètement élaboré. Quelques-uns toutefois pensent qu'il servit déjà de base à la réforme d'Ézéchias, II (IV) Reg., XVIII, 4-6, ou même à celle de Josaphat. II Par., XVII, 9. Kleinert disait que le Deutéronome avait été rédigé à la fin de l'époque des Juges pour obvier à l'anarchie religieuse qu'avait produite alors l'absence de tout code écrit. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque,* Paris, 1907, p. 96-131.

Toutes ces théories si diverses n'ont de commun que le rejet de l'authenticité mosaïque du Deutéronome. Cet abandon de l'origine mosaïque de ce livre est-il fondé?

IV. Authenticité mosaïque. — *I. Preuves positives.* — 1° *Témoignage du Deutéronome lui-même.* — Dans l'épilogue du livre, il est rapporté que Moïse, sur le point de mourir et prenant ses dernières dispositions, remit aux prêtres et aux anciens « cette loi » qu'il avait écrite, XXXI, 9, et leur ordonna de la faire lire tous les sept ans au peuple assemblé, 10-13. Ayant achevé d'écrire « les paroles de cette loi, dans un livre », il le fit déposer par les lévites auprès de l'arche d'alliance, 24-26. Cette loi, qui ne contenait que des pré-

ceptes à observer, ne peut pas être le Pentateuque entier, comme le prétend l'abbé Trochon, *Le Deutéronome,* Paris, 1887, p. 188. C'est le code, auquel le c. XXXI est rattaché; donc le Deutéronome lui-même. D'ailleurs, Moïse présente le contenu de ce livre comme une législation nouvelle qu'il promulgue au pays de Moab, IV, 1-8, 44-49; V, 1; XII, 1; XXVI, 16; XXVII, 1; XXVIII, 1, 15. Nous avons déjà remarqué que le livre est dit une loi, dont un exemplaire devra être remis aux rois futurs au début de leur règne, XVII, 18, 19, et les termes de cette recommandation sont identiques à ceux de Deut., XXXI, 12, 13. Cette loi, ou au moins une de ses parties, devra être transcrite sur la pierre, lors du renouvellement de l'alliance, XXVII, 1-8. Les malédictions, portées contre les violateurs de cette législation nouvelle, XXVIII, 15, rappelées, XXIX, 20, 21, 27, atteignaient tous ceux qui n'observeraient pas « toutes les paroles de cette loi, qui sont écrites dans ce volume, » XXVIII, 58, qui forme le Deutéronome. Moïse fit écrire le cantique, XXXI, 19, qui est reproduit, XXXII, 1-43, et il rappela les bénédictions promises aux fidèles observateurs des préceptes écrits de cette loi, XXXII, 46. Ce livre législatif est donc de la main de Moïse, et l'épilogue, s'il n'a pas été rédigé par lui, a été au moins écrit par son ordre. Cf. J. Brucker, *L'Église et la critique biblique,* Paris, s. d. (1908), p. 105-106.

2° *Témoignage des autres livres de l'Ancien Testament.* — Ce témoignage du livre lui-même est confirmé par ce qui est raconté dans le livre de Josué. Le volume de la loi, que Josué doit connaître, méditer et faire observer, Jos., I, 7, 8, répond à celui qui est mentionné, Deut., XXVIII, 58, d'autant mieux que les termes de la recommandation divine se rapprochent de Deut., XVII, 18-20; XXXI, 7, 23. L'alliance est renouvelée, Jos., VIII, 30-35, conformément aux ordres donnés par Moïse dans le volume de sa loi, Deut., XXVIII, 58, avec les bénédictions et les malédictions indiquées, XXVII, 12-26. Le volume de la loi de Moïse, dont Josué, avant de mourir, recommande d'observer les prescriptions, est, d'après les expressions employées, Jos., XXIII, 6, celui que Dieu lui avait ordonné de faire pratiquer, I, 7, 8. On comprend fort bien que Josué, le successeur immédiat de Moïse, ait eu à cœur de recommander spécialement au peuple la législation que son prédécesseur avait promulguée et écrite pour ce peuple, lorsqu'il était sur le point de pénétrer dans le pays de Chanaan. Cf. J. Brucker, *op. cit.,* p. 111-112.

Les recommandations de Josué ne semblent pas avoir été fidèlement observées. L'époque des Juges fut un temps d'anarchie religieuse, durant lequel, faute de roi, chacun faisait ce qui lui semblait bon. Jud., XVII, 6; XXI, 24. David mourant recommande à Salomon d'observer les préceptes divins, consignés dans la loi de Moïse, I (III) Reg., II, 3, et les termes qu'il emploie sont ceux du Deut., VI, 1; VII, 11. Amasias, faisant périr les meurtriers de son père, épargna leurs enfants « selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse où Jéhovah donne ce commandement. » II (IV) Reg., XIV, 6. Or cette prescription se trouve Deut., XXIV, 16. La plupart des rois d'Israël et de Juda furent infidèles et ne firent pas observer les prescriptions du Deutéronome. Ainsi Jéhu ne marcha pas de tout son cœur dans la loi de Jéhovah, II (IV) Reg., X, 31; ce qui est une expression particulière au Deutéronome. Le livre lui-même fut perdu et retrouvé dans le temple sous Josias. II (IV) Reg., XXII, 8-XXIII, 25. Le prêtre juif qui fut envoyé aux tribus assyriennes, exportées à Samarie, pour leur enseigner le culte de Jéhovah, leur recommande d'observer une loi écrite et de ne plus adorer les idoles, II (IV) Reg., XVII, 34-39, en des termes qui sont les expressions caractéristiques du Deutéronome. Daniel parle de la loi divine, promulguée par les prophètes, violée par Israël, écrite dans le livre de Moïse, qui contient des malédictions et des serments, IX, 9-13, et sa description convient au Deutéronome, dont le code est suivi de malédictions contre les violateurs de la loi. Esdras et Néhémie, dans la question des mariages avec les étrangers, s'appuient sur le Deutéronome. I Esd., IX, 1, 12, et Deut., VII, 3; II Esd., XIII, 1, 3, et Deut., XXIII, 3. Le prophète Malachie, III, 22, désigne le Deutéronome comme la loi de Moïse. Les expressions employées sont strictement deutéronomiques, Deut., IV, 44; V, 28; XII, 1; XXV, 16, et l'Horeb est donné comme le théâtre de la promulgation de cette loi. Cf. Deut., I, 6; IV, 10, 15; V, 2; IX, 8; XVIII, 16. D'ailleurs, on a constaté sa dépendance vis-à-vis du Deutéronome. Mal., I, 8, et Deut., XV, 21; Mal., II, 16, et Deut., XXIV, 3, etc. Voir A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 700, 701, 740. Le cantique, Deut., XXXI, est cité, II Mach., VII, 6, comme l'œuvre de Moïse.

3° *Témoignage du Nouveau Testament et de la tradition chrétienne.* — Saint Pierre, parlant aux Juifs au temple de Jérusalem, cite Deut., XVIII, 15, comme parole de Moïse. Act., III, 22. Plusieurs Pères de l'Église, nous le verrons dans l'article suivant, ont entendu strictement de la prophétie messianique, Deut., XVIII, 15, la parole de Notre-Seigneur : « Moïse a écrit de moi, » rapportée par saint Jean, V, 46. D'ailleurs, ils ont tous tenu le Pentateuque entier pour l'œuvre de Moïse. Quelques-uns ont eu l'occasion d'affirmer spécialement l'origine mosaïque du Deutéronome. Saint Hippolyte commente dans ce sens Deut., XXXI, 9, 24-25. Achelis, *Arabische Fragmente zum Pentateuch,* dans *Hippolytus,* Leipzig, 1897, t. I, p. 118. Saint Ambroise affirme que Moïse a écrit le Deutéronome. *In ps. CXVIII,* serm. II, n. 13, *P. L.,* t. XV, col. 1214. Saint Grégoire de Nysse, cité par Euthymius, *Panoplia dogmatica,* part. I, tit. VIII, *P. G.,* t. CXXX, col. 260, affirme que Moïse a écrit le Deutéronome. Saint Jérôme énumère les cinq livres de Moïse, dont le cinquième est le Deutéronome. *Epist.,* CXL, n. 2, *P. L.,* t. XXII, col. 1167. Saint Augustin voit les cinq livres de Moïse figurés par les cinq pierres que David prit dans le torrent pour armer sa fronde, *Serm.,* XXXI, c. V, VII, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 198, 199, et dans les cinq portiques de la piscine de Bethsaïde. *Serm.,* CXXIV, c. III, *ibid.,* col. 687. Le pseudo-Athanase, *Epist. ad Marcellin.,* n. 5, 32, *P. G.,* t. XXVII, col. 17, 20, 44, qui est du IVe ou du Ve siècle, rappelait que Dieu avait ordonné à Moïse d'écrire un cantique et le Deutéronome tout entier. L'auteur de la *Synopsis Scripturæ sacræ,* attribuée à saint Athanase, n. 9, *P. G.,* t. XXVIII, col. 308, dit que Moïse a écrit le Deutéronome; il est du commencement du VIe siècle. Procope de Gaza déclare expressément que le Deutéronome, résumé des livres précédents, est de la main de Moïse. *In Deut., P. G.,* t. LXXXVII, col. 893-894. Junilius sait de la tradition des anciens que Moïse a écrit les cinq premiers livres historiques de l'Ancien Testament, bien que leurs titres ne mentionnent pas son nom. *De partibus divinæ legis,* l. I, c. VIII, *P. G.,* t. LXVIII, col. 28. Cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten,* Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 480. Saint Isidore de Séville connaît même le temps que Moïse mit à rédiger ce livre. *Quæst. in V. T., in Deut.,* I, 2, *P. L.,* t. LXXXIII, col. 359.

4° *Témoignage des Juifs et des rabbins.* — L'historien juif Josèphe, qui était palestinien d'origine et vivait au Ier siècle de notre ère, attribue explicitement au législateur hébreu le récit même de son trépas qui termine le Deutéronome. *Ant. jud.,* IV, VIII, 48. Philon, juif helléniste du même temps, rapporte comme une merveille que Moïse, sur le point de mourir, fit par inspiration divine le récit prophétique de sa mort. *De vita Mosis,* l. III, *Opera,* Genève, 1613, p. 538. Ce-

pendant les Juifs de Babylone attribuaient à Josué huit versets de la loi, les huit derniers qui racontent la mort de Moïse; le Pentateuque entier était de Moïse lui-même. Talmud de Babylone, traité *Baba Bathra*. Tel était aussi le sentiment de Rabbi Juda. Cf. traité *Makkoth*, fol. 11 *a*; traité *Menachoth*, fol. 30 *a*. Mais une autre *beraïtha* du même traité *Baba Bathra*, c. *Kama*, relate l'opinion de Rabbi Siméon, suivant laquelle il ne pouvait manquer une seule lettre au livre de la Loi; aussi ce rabbin concluait-il que jusqu'à Deut., XXXIV, 4, « Dieu dictait, Moïse répétait et écrivait; à partir de là, Dieu dictait et Moïse écrivait en pleurant. » L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 21-23; G. Wildeboer, *De la formation du canon de l'A. T.*, trad. franç., Lausanne, s. d., p. 44. Au XIIIe siècle, Rabbi Becchai enseignait encore que Moïse avait écrit la Loi depuis le premier mot de la Genèse jusqu'au dernier du Deutéronome. Au XVe, Abarbanel rejetait le sentiment d'Abenesra qui attribuait à Josué les douze derniers versets de la Loi. Cf. Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques d'E. Dupin*, Paris, 1730, t. III, p. 215-220. Remarquons qu'aucun écrivain ecclésiastique, sauf Origène, *Cont. Celsum*, l. II, n. 54, *P. G.*, t. XI, col. 884, n'a admis l'opinion de ces rabbins. L'authenticité mosaïque du Deutéronome n'exige pas que Moïse ait écrit les huit ou les douze derniers versets de ce livre. Cette opinion inadmissible doit être laissée au compte des rabbins.

5° *Le contenu du Deutéronome répond bien aux circonstances de la rédaction de ce livre par Moïse.* — 1. *Souvenir et influence de l'Égypte.* — Moïse rappelle souvent à ses auditeurs leur séjour en Égypte et il en parle comme d'un événement important qui doit exercer une influence considérable sur leur conduite. Les maux que les Israélites ont endurés en ce pays, ne les frapperont plus; ils sont réservés à leurs ennemis, VII, 15. Ils sont donc une cause de confiance en l'avenir et Dieu qui a frappé de grandes plaies les Égyptiens, oppresseurs de son peuple, saura frapper de même les adversaires futurs d'Israël, 16-24. Parce que les Israélites ont été étrangers en Égypte, ils doivent aimer les étrangers, X, 19. Parce qu'ils ont été esclaves dans ce pays, ils sont tenus de traiter favorablement leurs esclaves, XV, 15. Pour la même raison, ils doivent être justes envers les étrangers, les veuves et les orphelins et leur permettre le glanage et le grapillage, XXIV, 17-22. Ils ne doivent pas haïr les Égyptiens, bien qu'ils aient été esclaves chez eux, XXIII, 7. La sortie d'Égypte, favorisée par Dieu et provoquée par des miracles manifestes, est rappelée à tout instant, I, 27, 30; IV, 20, 34, 37; V, 6, 15; VI, 13, 21-23; VII, 8, 18, 19; VIII, 14; IX, 12, 26; XI, 2, 3, 10; XIII, 5, 10; XX, 1; XXIV, 9; XXV, 17; XXIX, 2, 3, 16. Ce souvenir est invoqué comme un pressant motif d'être fidèle à Dieu, d'obéir à ses préceptes et de se fier à lui. Les violateurs de la loi divine seront punis de la plaie d'Égypte, XXVIII, 27, 60, et seront ramenés en Égypte, 68. L'institution de la Pâque et de la Pentecôte est rattachée à la délivrance de cette servitude dont la Pâque est l'anniversaire, XVI, 1-8. Ce souvenir devra être transmis aux descendants des Israélites, XXVI, 5-8. Le roi futur ne devra pas ramener son peuple en Égypte, XVII, 16. Un écrivain, postérieur aux événements de plusieurs siècles, n'aurait pas eu ces souvenirs si présents à la pensée et il n'aurait pu espérer que des faits anciens aient pu être, à une époque tardive, un motif si fort et si pressant d'être fidèle à Dieu et d'observer ses préceptes. Il fallait plutôt que les événements fussent récents pour faire impression.

D'autre part, des usages égyptiens sont mentionnés par l'auteur. Le pays de Chanaan ne ressemble pas à l'Égypte, où on irrigue les champs ensemencés par un moyen spécial d'arrosage, XI, 10. Moïse institue des *šoterîm*, XX, 5, dont le nom ressemble à celui des scribes égyptiens. Il applique à certains délits la peine de la bastonnade, infligée à la mode égyptienne, XXV, 2. Les pierres, enduites de chaux, sur lesquelles on devra écrire le texte de la rénovation de l'alliance avec Dieu, XXVII, 1-8, rappellent une des manières dont les Égyptiens écrivaient. Ces imitations des usages de l'Égypte supposent un écrivain ayant habité ce pays, et empruntant ce qui s'adaptait à la législation nouvelle qu'il donnait à son peuple.

2. *Souvenir du séjour de quarante ans dans le désert.* — C'est le 1er jour du 11e mois de la 40e année du séjour au désert que Moïse commence à promulguer sa nouvelle loi, I, 3; IV, 44-49. Or, ses discours sont remplis du souvenir d'événements accomplis durant cet intervalle, depuis le passage de la mer Rouge, I, 20; XI, 4, et la législation donnée au Sinaï jusqu'à l'arrivée dans les plaines de Moab, I, 6-III, 29; IV, 3, 10-14; V, 2-31; VIII, 2-4, 15, 16; IX, 7-X, 11; XI, 5-7; XVIII, 16-19; XXIII, 4-6; XXIV, 9; XXV, 17, 18. Tous ces souvenirs des bienfaits et des châtiments divins avaient pour but de pousser les Israélites à l'obéissance et à la fidélité envers un Dieu, à la fois si bon et si sévère. Israël devra agir à l'égard des peuples conformément à leur conduite respective à son égard durant le séjour au désert. Ces souvenirs, comme ceux d'Égypte, ne pouvaient être si vifs que pour un contemporain; ils ne devaient faire impression que sur des contemporains. A la distance des temps ils auraient perdu et de leur fraîcheur et de leur efficacité.

3. *Exhortation et législation données avant l'entrée au pays de Chanaan.* — Le Deutéronome tout entier est écrit en vue de la mise en possession de la Terre promise. La promesse, faite aux patriarches, est fréquemment rappelée pour exciter la confiance en Dieu et encourager à la pratique de la foi par motif de reconnaissance, VI, 3, 23; VII, 8, 12, 13; VIII, 1; IX, 5, 28; X, 11; XI, 9; XIX, 2; XXVI, 3, 15; XXVII, 3; XXVIII, 11; XXXI, 7, 20. Dieu donnera ce pays à Israël, non à cause des mérites de ce dernier, mais par amour, IX, 4-6. La confiance en Dieu est excitée aussi par le rappel de l'engagement pris par Jéhovah d'aider son peuple à vaincre les tribus chananéennes, IV, 38; VI, 18, 19; VII, 1, 7, 19-24; IX, 1-3; XI, 23; XII, 29; XIX, 1; XXV, 19; XXXI, 3, 4. Diverses mesures sont prises pour assurer cette possession par la conquête. Les tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé, établies à l'est du Jourdain, ont l'ordre d'aider les autres tribus à conquérir la partie occidentale de la région, III, 18-20. La mission est confiée à Josué d'introduire Israël en cette contrée, III, 21-28; XXXI, 7. L'ordre est donné d'exterminer les tribus vaincues, parce qu'elles sont idolâtres, XIII, 15. L'alliance avec Dieu devra être renouvelée sur le mont Garizim, XI, 29-31; XXVII, 2-26. La loi est portée précisément pour l'époque de l'occupation du pays conquis, VI, 1, 10; VII, 1, 10, 16; XII, 1, 9, 10; XV, 7; XVI, 20; XVIII, 9; XIX, 2, 10, 14; XXI, 1, 23; XXIV, 4; XXVI, 1, 9, 15; XXXI, 13. En particulier, la loi du culte est établie pour le lieu unique, que Dieu aura choisi et désigné à cette fin dans le pays, une fois occupé, XII, 11, 14, 18, 21, 26; XVI, 11, 16; XVII, 8; XXXI, 11. L'exhortation tend à faire pratiquer la loi dans le pays, que l'on va conquérir, IV, 1, 5, 14, 40; V, 31, 33; VI, 18, 20-25; VIII, 1, 7-10. Les bénédictions divines sont assurées à Israël, s'il observe fidèlement cette loi en Palestine, V, 16; VII, 1-13; XV, 4; XXIII, 20; XXV, 15; XXX, 16, 20. Des menaces de ruine lui sont faites, au contraire, s'il ne l'observe pas, IV, 26; VI, 14, 15; VIII, 20; XXVIII, 52; XXX, 18; XXXI, 16-20. Le livre entier convient donc aux Israélites sur le point de traverser le Jourdain pour s'emparer de la terre promise à leurs ancêtres. Un écrivain, postérieur de plusieurs siècles, aurait pu difficilement imaginer constamment cette situation et y conformer

toute sa rédaction. Au lieu de prétendre qu'il a, par artifice littéraire, fait parler Moïse rétrospectivement, comme il aurait dû parler sur la rive orientale du Jourdain, il est plus naturel de reconnaître que le législateur lui-même a résumé la loi qui devrait régir son peuple en Chanaan et a exhorté itérativement celui-ci à la pratiquer. Tout donc dans le contenu du Deutéronome concourt à confirmer la rédaction par Moïse lui-même dans les circonstances historiques qui sont indiquées au début du livre.

II. RÉPONSE AUX THÉORIES DES CRITIQUES. — 1° *Le Deutéronome n'est pas indépendant des livres précédents.* — Il en dépend, au contraire, et pour l'histoire et pour la législation. Les critiques le reconnaissent, à leur manière, lorsqu'ils disent que l'auteur du Deutéronome a connu et utilisé les documents élohiste et jéhoviste, soit à l'état isolé, E et J, soit à l'état combiné, JE. Voir les tableaux de Driver, *Einleitung in die Litteratur des A. T.*, trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 73-76, pour la législation, et p. 82-83, pour l'histoire. Mais, en dehors des emprunts faits à ces prétendus documents, on remarque dans le Deutéronome des indications de faits et de lois, qui ne proviennent pas de E et de J. Il y a au moins trois faits, qui sont dans ce cas et qu'on trouve mentionnés cependant dans les livres du milieu ou dans le document que les critiques appellent code sacerdotal ou P. Ce sont le nombre des douze espions envoyés au pays de Chanaan, I, 23; les 70 personnes qui sont entrées en Égypte, x, 22; la matière (bois de sittim) dont l'arche d'alliance était faite, x, 1, 3. On peut bien, pour les besoins du système, supposer qu'ils étaient déjà rapportés dans des fragments perdus de l'histoire élohiste ou jéhoviste. Il reste vrai qu'ils font partie des livres actuels, dits du milieu, et il est légitime de conclure qu'ils leur ont été empruntés. La législation deutéronomique a aussi des traits, qui n'ont leur pendant ni dans le décalogue ni dans le livre de l'alliance, mais qui se remarquent dans le soi-disant code sacerdotal. Assurément les critiques rapportent la plupart à la *loi de sainteté*, H, Lev., XVII-XXVI, qui, selon eux, a été insérée dans le code sacerdotal. Il est d'autres détails toutefois, dont le plus remarquable concerne les animaux purs et impurs. Deut., XIV, 3-20; Lev., XI, 2-22. Cf. Deut., XII, 29-32, et Num., XXXIII, 52; Deut., XIV, 22-29, et Num., XVIII, 21-32; Deut., XV, 19-23, et Num., XVIII, 17; Deut., XVI, 1-17, et Num., XXVIII, XXIX; Deut., XVIII, 1-8, et Lev., VII, 32-34; Num., XVIII, 1-20; Deut., XIX, 1-13, et Num., XXXV; Deut., XXII, 12, et Num., XV, 37-41; Deut., XXIII, 10-15, et Num., V, 1-4; Deut., XXIII, 22-24, et Num., XXX, 3; Deut., VII, 2-4, 16, et Num., XXXIII, 55; Deut., VII, 6; XIV, 2, 21; XXVI, 19; XXVIII, 9, et Lev., XI, 44; Num., XV, 40; Deut., XVI, 4, et Num., IX, 12; Deut., XVII, 6; XIX, 15, et Num., XXXV, 30. Ou bien, on n'en tient pas compte, ou bien on observe que ces points communs ne sont rien en comparaison des prétendues divergences qu'on signale entre les deux législations. Cependant des critiques, comme Dillmann et M. Bruston, pensent que le code sacerdotal est antérieur au Deutéronome et lui a servi de source. Bruston, *L'histoire sacerdotale et le Deutéronome primitif*, Paris, 1906, p. 28-40. Si on n'admet pas la distinction des documents du Pentateuque, on conclura légitimement de ces faits que les livres du milieu ont précédé le Deutéronome. L'omission des lois sacerdotales et lévitiques se comprend suffisamment dans un code populaire, qui n'a rien de rituel et n'est pas destiné aux prêtres. Moïse n'a pris dans la législation antérieure que les dispositions du droit qui convenaient aux particuliers. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901, p. 149-151; J. Brucker, *op. cit.*, p. 173-175.

2° *L'unité du Deutéronome exige un seul auteur.* — Le Deutéronome donne l'impression d'un écrit d'une seule et unique inspiration, produit tout entier d'un seul jet. Le même but y est poursuivi d'un bout à l'autre; l'esprit et la langue sont partout identiques, tellement que les critiques, tout en découvrant des mains différentes, reconnaissent qu'elles sont d'écrivains de la même école, qu'ils appellent deutéronomiste. Mais leurs dissections du texte ne s'imposent pas. Outre qu'elles ne se rencontrent pas dans les résultats soi-disant acquis, elles sont faites sur le texte massorétique, qui est altéré en divers endroits, et elles ne réussissent pas à entamer sérieusement l'unité du livre. Kuenen a admis longtemps l'unité du discours parénétique, V-XI, avec le code, XII-XXVI, et Dillmann l'a péremptoirement établie ainsi que celle des c. XXVII-XXXI. *Numeri, Deuteronomium und Josua*, 2e édit., Leipzig, 1886, p. 263 sq. Ce grand discours forme, en effet, une introduction au code, une exhortation prolongée à observer un code, reproduit plus loin. Or, il est difficile d'admettre qu'elle a été composée après ce code, qui en était indépendant, comme un supplément parénétique. L'exhortation avec ses références continuelles à une législation, avec ses reprises perpétuelles, suppose plutôt, comme cela est attesté d'ailleurs au c. IV, que l'orateur vise une législation, qu'il a présente à l'esprit, qui était connue de ses auditeurs et dont il se propose de faire un résumé. Si ses auditeurs ne l'avaient pas connue déjà, l'exhortation à observer une loi, dont l'orateur recule sans cesse l'énoncé, aurait été insupportable. Joignez à cela que le ton parénétique se retrouve encore dans le code lui-même et que les motifs de pratiquer les ordonnances promulguées s'ajoutent au texte du code. D'autre part, les quatre premiers chapitres du Deutéronome n'ont pas une origine distincte des c. V-XXVI; ils présentent avec eux une unité de conception et de style, qui en font un préliminaire obligé du corps même du livre. M. Van Hoonacker l'a solidement prouvé. *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome*, dans *Le Muséon*, Louvain, 1888, t. VII, p. 464-482; 1889, t. VIII, p. 67-85, 141-149. F. Montet admet aussi l'unité des c. I-XXVI, XXVIII-XXX. *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque*, Paris, 1891, p. 49-116. Pour l'identité du style dans toutes les parties, voir F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1891, p. 110-135. Cf. *Josue*, Paris, 1903, p. 57-60. Les derniers chapitres, formant épilogue, ont pu être ajoutés par une autre main, sans que ni l'unité du livre ni sa rédaction par Moïse en soient atteintes.

3° *Les dates diverses, proposées par les critiques, ne sont pas démontrées.* — Les Pères de l'Église ont justement remarqué que le livre, retrouvé au Temple de Jérusalem sous le règne de Josias, était le Deutéronome. Le pseudo-Athanase, *Epist. ad Marcellinum*, n. 32, *P. G.*, t. XXVII, col. 44; S. Jérôme, *Adversus Jovinianum*, l. I, n. 5, *P. L.*, t. XXIII, col. 217; *Comment. in Ezech.*, I, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 17; S. Chrysostome, *In Matth.*, homil. IX, n. 4, *P. G.*, t. LVII, col. 181; *In 1 Cor.*, homil. VII, n. 3, *P. G.*, t. LXI, col. 58; Procope de Gaza, *Comment. in Deut.*, XVII, 18, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 916. Or, ce livre ainsi retrouvé comprenait au moins les c. V-XXVI et le c. XXVIII. En effet, la réforme de Josias, faite conformément au code retrouvé, concernait non seulement l'abolition des cultes étrangers et de leurs infiltrations dans le culte de Jéhovah, la centralisation du culte au temple de Jérusalem et la célébration correcte de la fête de Pâque, trois points spécialement recommandés par le code proprement dit, mais aussi la rénovation de l'alliance, signalée V, 2, 3; XXVI, 17-19. Cf. F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, p. 46-60, 83-87. D'autres rapprochements entre le Deutéronome et II (IV) Reg., XXII, 3-XXIII, 23, confirment cette conclusion. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, p. 117-118. D'autre

part, le fait de cette découverte ne prouve pas l'origine récente du livre. Le code en particulier doit être bien antérieur à l'époque à laquelle on le rapporte. Plusieurs de ses dispositions, telles que la loi militaire, XX, 2-8 (à la veille de la bataille de Mageddo), la remise des dettes à l'année sabbatique, XV, 1-9, la distinction des animaux purs et impurs, XIV, 3-21, et les impuretés légales, XXIII, 9-14, ne sont pas appropriées à la situation et aux conditions du règne de Josias. P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887-1888, t. II, p. 243-270. Du reste, si le code avait été fabriqué en vue de la réforme à procurer, il n'aurait contenu que les lois réformatrices. Or, le Deutéronome contient beaucoup d'ordonnances, qui n'ont aucun rapport avec ce projet. Ce manque d'adaptation ne permet pas de voir dans le code le programme, exactement défini et rédigé par écrit, du parti prophétique. C'est une hypothèse sans fondement de dire qu'ayant échoué une première fois sous Ézéchias, faute d'un code écrit, ce parti, instruit par l'expérience et voulant réagir contre les abus du règne de Manassé, présenta à Josias un code rédigé. Il a bien tardé, en attendant jusqu'à la 18e année de ce roi pieux; il eût pu commencer plus tôt, si la découverte du livre n'avait été réellement fortuite. Si Jérémie en avait été l'auteur, il eût pris part à la réforme qui suivit la découverte, ce qui n'apparaît pas dans le récit du livre des Rois. D'ailleurs, il était bien jeune à cette époque, et s'il a pris l'esprit et imité le style du Deutéronome, c'est qu'il avait été frappé de l'importance du code, récemment retrouvé, et s'en était fait le champion en Juda.

Les autres dates, proposées en dehors de l'origine mosaïque, dépendent de la théorie documentaire et des vues qui en résultent sur le développement de la religion chez les Israélites. Elles n'ont plus de fondement, si l'on n'admet pas les prémisses sur lesquelles elles reposent. Si le Deutéronome était égaré depuis longtemps, on comprend qu'il n'ait pas exercé d'influence sur les prophètes du VIIIe siècle qui ne le connaissaient pas, tout en étant animés du même esprit, du véritable esprit mosaïque, et qu'il n'ait pas non plus été observé. D'ailleurs, la non-observation d'une loi ne prouve pas la non-existence de cette loi. Le code deutéronomique a été violé, avant de s'égarer, et il n'a pu être perdu de vue, que parce qu'on ne pratiquait plus ses prescriptions. D'autre part, nous avons dit précédemment, col. 655, que le livre était connu de l'auteur du livre des Rois et du livre de Josué. Comme les caractères intrinsèques, rappelés plus haut, col. 657-659, conviennent parfaitement à l'époque de Moïse, rien ne s'oppose à ce que nous attribuions le Deutéronome à ce législateur lui-même. Cf. P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 295-609; J. Brucker, *op. cit.*, p. 183-185.

V. Doctrine. — Le Deutéronome est plus qu'un code de lois. Dans toutes ses parties historiques, parénétiques et législatives, il énonce une doctrine dogmatique et morale très élevée.

1° *Dogme.* — Il professe le monothéisme le plus absolu. Le Dieu d'Israël est le seul Dieu et Seigneur, VI, 4. Il est le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand et puissant et terrible, juste aussi, ne faisant pas acception des personnes, et bon, X, 17, 18. Il est le créateur de toutes choses; aussi ne faut-il adorer aucune de ses créatures, le ciel, le soleil, la lune, les astres, IV, 19, et n'en faire aucune image, de peur de tomber dans l'idolâtrie, 16-18. Les Israélites devront donc renverser toutes les idoles chananéennes, XIII, 2, 3. L'interdiction de faire aucune image de Dieu est l'affirmation de sa spiritualité. Il faut adorer et servir Dieu seul, X, 20. Le Dieu unique est le maître de toutes les nations, puisqu'il aurait pu mettre Moïse à la tête d'un peuple plus grand qu'Israël, IX, 4. Il a le pouvoir sur la matière et il fait des prodiges qui témoignent de sa toute-puissance. Moïse rappelle souvent les miracles accomplis en Égypte pour tirer Israël de la servitude. Être spirituel, il n'a pas de forme sensible, il s'est manifesté seulement au milieu des éclairs et du tonnerre et a fait entendre sa voix, IV, 11, 12; et il ne s'est pas montré au peuple sous une apparence extérieure, de crainte d'être honoré par lui sous forme d'idole, 15. Il est fidèle et immuable; il a tenu les promesses qu'il avait faites aux patriarches; par fidélité encore il donnera aux Israélites la terre de Chanaan, qu'il a promise à leurs pères et à eux-mêmes. Il observera l'alliance contractée avec eux et il donnera ses faveurs à ceux qui l'aiment et qui pratiquent ses commandements, jusqu'à mille générations, VII, 9. Il garde sa parole même à l'égard des étrangers; aussi interdit-il aux Israélites de conquérir l'Idumée, qu'il a donnée aux fils d'Ésaü, II, 5.

Bien qu'il soit le Dieu du monde entier, Jéhovah a cependant des rapports particuliers avec Israël, qui est son peuple spécialement choisi, VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18. Dans le désert, il l'a porté comme un père porte son petit enfant sur le chemin qui l'amenait aux rives du Jourdain, I, 31; il l'a instruit comme un homme instruit son fils, VIII, 5. Les Israélites sont donc les enfants du Seigneur, leur Dieu, XIV, 1. Il aimait déjà leurs ancêtres, et il les aime eux-mêmes, IV, 37; VII, 8; XXIII, 5. S'il a choisi Israël pour son peuple spécial, ce n'est pas à cause de sa grandeur extérieure, puisqu'il est inférieur en nombre à tous les peuples, mais par amour, VII, 6-8. S'il lui assure la possession du pays de Chanaan, ce n'est pas en considération de sa justice propre, puisqu'au contraire il a été infidèle à son Dieu, IX, 6-24; c'est par fidélité à la parole donnée aux ancêtres, VII, 8; IX, 4, 5. Dieu, en effet, a contracté une alliance avec les patriarches, IV, 31; VII, 12; VIII, 18. Elle a été renouvelée avec leurs descendants à l'Horeb, V, 2, 3; IX, 9; XXIX, 1, aussi bien qu'au pays de Moab. Or, cette alliance ne suppose pas l'égalité des contractants et n'a pas été conclue et consentie de la même manière des deux côtés. Jéhovah l'a imposée à Israël et en a dicté les conditions, qui ont été volontairement acceptées. Le pacte ainsi conclu établit entre les contractants une certaine égalité, qui consiste dans l'obligation mutuelle de fidélité à la parole donnée. Dieu tiendra ses promesses à l'égard d'Israël, si celui-ci est fidèle aux obligations, qu'il a acceptées et qui le lient à Dieu. Ces obligations concernent l'observation exacte des lois, imposées par Dieu à son peuple, IV, 13, 23; XXIX, 9; XXXIII, 9. Si Israël est fidèle à l'alliance, Dieu, qui l'a tiré de la servitude d'Égypte et qui va le mettre en possession du pays de Chanaan, continuera à le protéger; s'il la viole, il le châtiera, XI, 26-28. De cette alliance découlent donc les devoirs qu'Israël a à remplir à l'égard de son Dieu.

2° *Morale.* — La fidélité aux conditions de l'alliance et l'observation des préceptes divins, de ceux du décalogue aussi bien que ceux du code, qu'il soit d'ordre moral, rituel ou purement juridique, sont donc les premiers devoirs d'Israël envers son Dieu. Cette obéissance aux volontés divines attirera sur Israël la bénédiction de Jéhovah et lui assurera le bonheur. Les formules : « Pour que Jéhovah, ton Dieu, te bénisse, » XIV, 24; XV, 4, 10; XVI, 10, 15, etc., ou : « Pour qu'il t'en arrive du bien, afin que tu vives longtemps, » IV, 40; V, 16, 26, 29; VI, 2, 3, 18; XI, 9; XII, 25, 28; XXII, 7, reviennent fréquemment comme motifs d'observer les commandements. Mais cet eudémonisme est perfectionné par des motifs plus désintéressés. Il ne faut pas obéir par intérêt seulement, ni par crainte, quoique le châtiment attende le coupable. Puisque Jéhovah est le bienfaiteur d'Israël et qu'il aime son peuple, ce peuple doit se montrer reconnaissant envers Dieu et aimer en

retour celui qui l'aime. Dieu veut être aimé, parce que lui-même aime. Aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, est une recommandation très fréquente et très caractéristique du Deutéronome, VI, 5; X, 12; XI, 1, 13, 22; XIII, 4; XIX, 9; XXX, 6, 16, 20. Les vrais serviteurs de Dieu sont désignés par l'expression : « ceux qui m'aiment, » expression qui, par sa fréquence et l'accent mis à son emploi, prend une signification spéciale et exprime le motif le plus élevé qui puisse être donné aux actions humaines. Agir par amour pour Dieu, telle est donc la suprême recommandation que Moïse fait aux Israélites. Notre-Seigneur, interrogé sur le premier et le plus grand commandement de la loi, a cité celui du Deutéronome, VI, 5, qui ordonne d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de tout son esprit. Matth., XXII, 36-38; Marc., XII, 28-30. Cf. Luc., X, 25-28.

Du reste, l'observation de la loi divine est facile. L'Israélite n'a pas à s'enquérir au loin de la volonté de Dieu. La loi lui est très accessible; elle est à sa portée, et il peut sans difficulté la comprendre, la retenir, en faire le sujet de ses discours et l'objet de sa pratique, XXX, 11-14. Le Deutéronome lui-même est le statut, fixé par Dieu. Les ordonnances sont promulguées, la loi écrite, et il suffit de régler sur elle sa conduite, XXX, 15, 16. Cette loi n'est pas au-dessus des forces de l'Israélite, et il peut aisément s'y conformer. Le particulier doit l'apprendre pour son propre compte et l'enseigner à ses enfants pour qu'ils la suivent, VI, 6, 7, 19; cet élément pédagogique est très significatif. Moïse indique souvent les raisons des institutions religieuses d'Israël, pour qu'elles puissent être répétées aux enfants qui interrogeront leurs parents sur leur origine et leur signification, VI, 20-25. Le roi futur d'Israël devra lire le Deutéronome pour apprendre à servir Dieu et à observer ses prescriptions, XVII, 18, 19.

Ce ne sont pas seulement les individus qui doivent agir d'après ces principes religieux et moraux; la vie de la communauté elle-même doit être gouvernée par eux. Israël est un peuple saint, VII, 6; XIV, 2; XXVI, 19, à cause de ses relations avec Dieu, à cause du choix dont il a été l'objet. Il doit demeurer digne de sa consécration à Jéhovah et s'astreindre à des observances particulières de pureté, même de pureté extérieure, XIV, 1-21; XXIII, 10-15. La morale sociale se rencontre encore dans ce qu'on appelle les ordonnances humanitaires du Deutéronome. Ce code recommande souvent la bienfaisance envers tous ceux qui sont dans le besoin, à l'égard de la veuve, de l'orphelin, du pauvre, de l'étranger, XII, 12, 18, 19; XIV, 27-29; XVI, 11, 14; XXIV, 17, 19-22; XXVI, 11-13, même pour l'esclave, XV, 13, 14; XXIII, 15, 16. Cette bienfaisance doit spécialement s'exercer aux trois fêtes annuelles. Durant l'année sabbatique, les produits spontanés du sol doivent être abandonnés aux pauvres. Cette loi d'amour et de fraternité inspire et pénètre tout le programme de vie sociale que trace le Deutéronome. On recommande la patience, et l'équité, XX, 5-11, 19; XXI, 10-14, 17; XXII, 8; XXIII, 25-26; XXIV, 5, 6, 16, 19-22; XXV, 3, l'humanité à l'égard même des animaux, XXII, 7; XXV, 4. Nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament, on ne voit tant de bienveillance envers les hommes. Une seule exception est faite pour les idolâtres, qu'il ne faut pas tolérer en Israël, XVII, 2-7. C'est par crainte de la contagion idolâtrique que Dieu ordonna l'extermination des tribus chananéennes, VII, 1-5, 16.

Cette doctrine monothéiste et cette morale spiritualiste s'allient aux actes rituels, aux fêtes, aux sacrifices, à l'offrande des prémices, des premiers-nés et des dîmes, et à une observance du culte. La religion lie l'homme tout entier et embrasse le culte intérieur et le culte extérieur. Même chez les Juifs, les pratiques devaient être vivifiées par l'amour de Dieu. Cf. G. Sternberg, *Die Ethik des Deuteronomiums*, in-8°, Berlin, 1908.

VI. COMMENTAIRES. — 1° *Pères.* — Origène, *Selecta et homiliæ in Deuteronomium*, *P. G.*, t. XII, col. 805-817; Théodoret, *Quæstiones in Deuteronomium*, *P. G.*, t. LXXX, col. 401-456; S. Augustin, *Quæstiones in Heptateuchum* (pour le Deutéronome), l. V, *P. L.*, t. XXXIV, col. 747-776; S. Isidore de Séville, *Quæstiones in V. T. Pentateuchum* (pour le Deutéronome), *P. L.*, t. LXXXIII, col. 359-370; Procope de Gaza, *Comment. in Deuteronomium*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 893-992; S. Bède, *In Pentateuchum commentarii*, *In Deut.*, *P. L.*, t. XCI, col. 379-394; pseudo-Bède, *Quæstiones super Pentateuchum* (pour le Deutéronome), *P. L.*, t. XCIII, col. 409-416; Raban Maur, *Enarrat. super Deut.*, *P. L.*, t. CVIII, col. 837-998; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria* (pour le Deutéronome), *P. L.*, t. CXIII, col. 445-566.

2° *Au moyen âge.* — S. Bruno d'Asti, *Expositio in Deuteronomium*, *P. L.*, t. CLXIV, col. 505-550; Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus ejus, Liber in Deuteronomium*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 917-1000; Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatoriæ in Pentateuchum* (pour le Deutéronome), *P. L.*, t. CLXXV, col. 86; Denys le Chartreux, *Comment. in Pentateuchum* (pour le Deutéronome), *Opera omnia*, Montreuil, 1897, t. II, p. 519-721.

3° *Aux temps modernes.* — 1. *Protestants.* — Calvin a commenté le Pentateuque entier; J. Gerhart († 1637) a fait un commentaire sur le Deutéronome. Au XIX^e siècle, Schultz, *Das Deuteronomium erklärt*, Berlin, 1859; Knobel, *Numeri, Deuteronomium und Josua*, Leipzig, 1861; 2^e édit., par Dillmann, 1886; Schröder, *Das Deuteronomium*, Bielefeld, 1866; 2^e édit. par Stosch, 1902; Keil, *Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, 2^e édit., Leipzig, 1870; trad. anglaise, Édimbourg, 1885; Oettli, *Deuteronomium, Josua und Richter*, Munich, 1893; Bertholet, *Das Deuteronomium*, Tubingue, 1899; Steuernagel, *Deuteronomium und Josua*, Gœttingue, 1900. En Angleterre, Howarth, *The books of Numbers and Deuteronomy*, Cambridge, 1857; Cook, *The Holy Bible*, Londres, 1877, t. II; Driver, *Deuteronomy*, Édimbourg, 1895; Harper, *Deuteronomy*, Londres, 1895; Alexander, *Deuteronomy*, Londres, 1897; Maclaren, *The Books of Deuteronomy*, Londres, 1906. En France, E. Montet, *Le Deutéronome et l'Hexateuque*, Paris, 1901.

2. *Catholiques.* — En outre des commentaires sur le Pentateuque entier de Cajetan (1531), de Jérôme Oleaster (1566), de Corneille de la Pierre, de Corneille Jansénius (1641), de Bonfrère (1625), etc., J. Lorin, *Commentarius in Deuteronomium*, Anvers, 1625; Trochon, *Le Deutéronome*, Paris, 1885; F. de Hummelauer, *Deuteronomium*, Paris, 1901.

Monographies : E. Riehm, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab*, Gotha, 1854; L. Reinke, *Über das unter dem Könige Josia aufgef. Gesetzbuch*, dans *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, 1872, t. VIII, p. 131 sq.; Kleinert, *Das Deuteronomium und die Deuteronomiker*, Bielefeld, 1872; G. d'Eichthal, *Étude sur le Deutéronome*, dans *Mélanges de critique biblique*, Paris, 1886, p. 81-350; M. Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur la composition du Deutéronome, examen des vues M. G. d'Eichthal*, Paris, 1887; Horst, *Études sur le Deutéronome*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1887, t. XVI, p. 28-65; 1888, t. XVII, p. 1-22; t. XVIII, p. 320-334; F. de Moor, *La date et la composition du Deutéronome*, dans la *Revue des religions*, 1891, t. III, p. 223-252; A. Westphal, *Le Deutéronome. Étude de critique et d'histoire*, Toulouse, 1891; Staerk, *Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine litterarische Form*, Leipzig, 1894; Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomiums*, Halle, 1894; Id., *Die Enstehung des deuteronomischen Gezetses*, Halle, 1896; O. Naumann, *Das Deutoronomium*, Gütersloh, 1897; F. de Hummelauer, *Zum Deuteronomium*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. VI, p. 13 sq.

Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 2^e édit., Berlin, 1889, p. 189-210; A. Westphal, *Les sources du Penta-*

teuque, Paris, 1892, t. II, p. 42-113; H. Holzinger, *Einleitung in den Hexateuch,* Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1893, p. 255-331; Driver, *Einleitung in die Literatur des alten Testaments,* trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 69-108; Cornill, *Einleitung in das Alte Testament,* 3e et 4e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 20-36; G. Wildeboer, *Die Literatur des Alte Testament,* 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 173-189; H. Strack, *Einleitung in das Alte Testament,* 6e édit., Munich, 1906, p. 62-64; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament,* Lausanne, 1906, t. I, p. 78-84, 154, 159-160, 165-166, 180-183; Id., *La loi dans l'ancienne alliance,* Lausanne, 1908, p. 54-57, 92, 96, 117, 118, 120.

E. Mangenot.

II. DEUTÉRONOME (PROPHÉTIE MESSIANIQUE DU). — Elle se trouve, Deut., XVIII, 15-19. Comme la Vulgate rend exactement le texte hébreu et comme le Pentateuque samaritain et la version des Septante ne présentent que des variantes insignifiantes, il suffira de reproduire la traduction française de l'hébreu tout en replaçant l'oracle dans son contexte immédiat.

Après avoir interdit aux Israélites d'avoir parmi eux des devins et des augures de toute sorte, pareils à ceux des tribus chananéennes, Moïse pour écarter plus sûrement de son peuple ce qui est une abomination aux yeux du Seigneur, annonce ce que Dieu lui-même donnera à Israël en remplacement des devins de Chanaan :

Jéhovah, ton Dieu, te suscitera du milieu de toi, d'entre tes frères, un prophète tel que moi : vous l'écouterez. C'est ce que tu as demandé à Jéhovah, ton Dieu, en Horeb, le jour de l'assemblée, en disant : « Que je n'entende plus la voix de Jéhovah, mon Dieu, et que je ne voie plus ce grand feu, de peur de mourir. » Exod., XX, 19. Jéhovah me dit : « Ce qu'ils ont dit est bien. Je leur susciterai d'entre leurs frères un prophète tel que toi; je mettrai mes paroles dans sa bouche, et il leur dira tout ce que je lui commanderai. Et si quelqu'un n'écoute pas mes paroles qu'il dira en mon nom, c'est moi qui lui en demanderai compte. » Traduction de Crampon, *La Sainte Bible,* Tournai, 1894, t. I, p. 646.

Dieu oppose ensuite à ce prophète, qui parlera en son nom, le faux prophète, qui mourra, parce qu'il parle sans mission divine, 20. Il indique enfin les signes auxquels on distinguera le vrai prophète du faux, 21, 22. — I. Ce passage est-il messianique? II. Dans quel sens l'est-il?

I. Ce passage est-il messianique? — L'existence du sens messianique, littéral ou spirituel, d'un texte de l'Ancien Testament doit, pour être certaine, être attestée par les organes de la révélation divine dans le Nouveau Testament et reconnue par la tradition ecclésiastique. Ces deux conditions se vérifient pour le passage qui nous occupe.

1° *D'après le Nouveau Testament.* — Saint Pierre au temple de Jérusalem, parlant aux Juifs des temps messianiques, prédits par les prophètes, Act., III, 20, 21, cite, 22, 23, comme paroles de Moïse les versets 15 et 19 du c. XVIII du Deutéronome. Il entend bien prouver par là que Jésus est le Messie annoncé sous les traits du prophète juif, semblable à Moïse, à qui il fallait obéir sous peine d'être exclu du peuple de Dieu. Puisqu'il voulait convertir ses auditeurs et les amener à faire pénitence, 19, il donne un argument qui doit être convaincant pour eux et qui prouve, sans conteste, la messianité de Jésus. Or, l'argument, tiré du texte deutéronomique, pour être convaincant, suppose que les auditeurs de saint Pierre reconnaissaient le Messie dans le prophète prédit par Moïse. Saint Pierre a donc interprété ce texte conformément au sens qu'on lui donnait de son temps, et il a consacré l'interprétation reçue parmi ses contemporains, qui, en effet, attendaient « le prophète », Joa., I, 21, « au sujet duquel Moïse a écrit dans la loi. » Joa., I, 45. Cf. Joa., VI, 14; VII, 40. Le diacre saint Étienne semble bien confirmer cette attente commune alors, lorsque, en résumant la vie et la mission de Moïse, il signale comme un trait important que Moïse « a dit aux fils d'Israël : Dieu vous suscitera un prophète, etc. » Act., VII, 37. L'interprétation de saint Pierre prouve donc que le Messie était certainement prophète, qu'il fallait lui obéir et que ce caractère et cette obligation avaient été prédits par Moïse.

2° *D'après la tradition.* — Beaucoup de Pères et d'écrivains ecclésiastiques ont accepté et proposé cette interprétation du passage deutéronomique. Plusieurs, dont les témoignages seront rapportés plus loin, se sont contentés de faire purement et simplement application de ce texte à Jésus-Christ. Quelques-uns ont expressément exclu la série des prophètes d'Israël et ont reconnu dans le prophète, semblable à Moïse, Jésus-Christ seul. D'autres, qu'il faut citer ici, excluaient une interprétation juive, qui entendait ce passage de Josué, le successeur de Moïse. Dans sa *Disputatio cum Manete,* 43, *P. G.,* t. X, col. 1501, après avoir appliqué au Messie cet oracle, Archélaüs affirme qu'il ne peut pas être dit de Josué. Saint Grégoire de Nysse, cité par Euthymius Zigabenus, *Panoplia dogmatica,* part. I, tit. VIII, *P. G.,* t. CXXX, col. 260, disait aussi que le prophète annoncé par Moïse ne pouvait être Josué. Il doit ressembler à Moïse, le législateur; or Josué n'a pas été législateur. D'ailleurs, Josué avait déjà été depuis plusieurs années déclaré le successeur de Moïse, et cela à dessein pour que les Israélites ne pussent pas le prendre pour le prophète futur. Enfin le Deutéronome, XXXIV, 10, dit qu'il n'y avait pas eu encore un prophète semblable à Moïse, et cependant l'auteur de cette affirmation connaissait Josué. Saint Augustin, réfutant Fauste, rapporte que les Juifs de son temps prétendaient que Josué, le successeur de Moïse, était le prophète prédit dans le Deutéronome. Cette interprétation faisait rire l'évêque d'Hippone; il y répondit toutefois sérieusement. Il observe d'abord que le nom de Josué a été changé, pour qu'il ne fût pas confondu avec le véritable Jésus, qui conduit à la vie éternelle. De plus, Josué n'a pas été semblable à Moïse; il lui a été inférieur, et il n'a rien ajouté à la loi. Enfin, si Moïse avait parlé de Josué, il aurait dit : *Suscitavit,* et non pas : *Suscitabit,* puisque son exaltation avait déjà eu lieu. *Cont. Faustum,* l. XVI, c. XIX, *P. L.,* t. XLII, col. 327-328. Saint Isidore de Péluse écrivit une petite lettre pour réfuter un juif, qui reconnaissait Josué dans le prophète prédit par Moïse. Ce prophète devait être écouté en tout ce qu'il dirait : ce qui ne peut convenir à Josué. *Epist.,* l. III, epist. XCIV, *P. G.,* t. LXXVII, col. 797, 800. Procope de Gaza déclare aussi que ce prophète ne peut pas être Josué. *Comment. in Deut., P. G.,* t. LXXXVII, col. 916. Ces Pères excluaient donc catégoriquement l'application littérale à Josué. Clément d'Alexandrie cependant l'avait admise, mais en reconnaissant que Josué était la figure de Jésus-Christ. Selon lui, Moïse annonce prophétiquement le Pédagogue, le Verbe, et il recommande de lui obéir; il le fait en parlant de Josué, qui représente Jésus, le Fils de Dieu. *Pæd.,* l. I, c. VII, *P. G.,* t. VIII, col. 321, 324. Le Vénérable Bède a soutenu un sentiment analogue. Quoique, selon l'histoire, ce passage puisse être entendu de Josué, cependant c'est une prophétie manifeste du Christ, qui est un véritable prophète, issu d'Israël. Joa., V, 46. *In Pentateuch. comment., Deut.,* c. XVI-XVIII, *P. L.,* t. XCI, col. 387.

Au moyen âge, les rabbins Abenesra et Becchai continuaient à entendre de Josué l'annonce, faite par Moïse, d'un prophète, semblable à lui. Denys le Chartreux réfute encore ce sentiment. *In Deuteronomium,* dans *Opera omnia,* Montreuil, 1897, t. II, p. 590, 591. Parmi les catholiques, seuls Vatable et Sa y ont fait écho au XVIIe siècle, en voyant toutefois en Josué le type du Messie. Cette interprétation a été justement délaissée, car rien dans la prédiction ne convient à Josué, chargé

seulement de la mission de conquérir la Terre promise. Les exégètes catholiques et beaucoup de protestants ont maintenu avec raison l'explication messianique.

II. En quel sens ce passage est-il messianique? — Cette prophétie est-elle exclusivement messianique, ou comprend-elle tous les prophètes d'Israël, dont le Messie est le dernier et le plus grand? Les exégètes ont soutenu les deux sentiments.

1° *Le prophète annoncé est le Messie seul, à l'exclusion de tout autre.* — La plupart des commentateurs l'ont ainsi entendu et l'entendent encore ainsi. Ils fondent leur sentiment sur les raisons suivantes.

1. L'application que saint Pierre a faite de cet oracle au Messie seul et la croyance universelle des Juifs, au temps de Notre-Seigneur, que le Messie ou *le prophète* attendu allait venir, parce que l'époque messianique devait bientôt s'ouvrir, montrent que ce prophète de l'oracle du Deutéronome était le Messie lui-même et personne autre. Jean-Baptiste, en effet, qui était prophète, Luc., I, 76; Matth., XI, 9; Luc., VII, 26, déclare qu'il n'est pas *le prophète*. Joa., I, 21. Selon la juste remarque de saint Isidore de Péluse, *loc. cit.*, προφήτης μὲν γὰρ ἦν, ὁ προφήτης δὲ οὐκ ἦν. Saint Pierre, en donnant l'interprétation messianique de ce texte, l'a entendu du Messie seul, et nullement de la série des prophètes juifs, dont le Messie devait être le dernier.

La plupart des Pères n'ont reconnu dans ce prophète que le Messie, et quelques-uns ont exclu positivement les autres prophètes. Tertullien cite cet oracle à propos de la scène de la transfiguration. Il rapproche la recommandation faite d'écouter ce prophète futur de la parole divine prononcée au sujet de Jésus : « Écoute-le. » *Hunc audite quem prædixerat* (Moïse, présent à cette scène). S'il est annoncé *ex filiis vestris*, c'est que Jésus est juif selon la chair. *Adv. Marcionem*, l. IV, c. XXII, *P. L.*, t. II, col. 414. Saint Cyprien cite le passage du Deutéronome sous ce titre : *Propheta alius sicut Moyses, qui Testamentum novum daret et qui magis audiri deberet*, et il en rapproche Joa., V, 39, 40, 45, 47. Ce prophète est donc Jésus, qui ressemble à Moïse, parce qu'il a donné aux hommes la nouvelle alliance, et qui doit être plus écouté encore que Moïse. *Testimonia adversus Judæos*, l. I, c. XVIII, *P. L.*, t. IV, col. 688. Novatien se borne à appliquer ce texte à Jésus. *De Trinitate*, *P. L.*, t. III, col. 900-901. Origène a souvent entendu cet oracle de Jésus-Christ. Moïse a prophétisé par lui le Christ, qui a attesté lui-même que Moïse avait écrit de lui. Joa., V, 46. *In Num.*, homil. XXVI, n. 3, *P. G.*, t. XII, col. 774-775. Comme il avait écrit cela de Jésus, Moïse, à la transfiguration, fut joyeux de voir celui qu'il avait prédit, et d'entendre Dieu le Père dire : « Écoutez-le, » de celui dont il avait dit lui-même : « Vous l'écouterez. » *In Exod.*, homil. XII, n. 3, *ibid.*, col. 385. Jésus est prophète pour toutes les nations. Moïse l'a prédit. *In Jer.*, homil. I, n. 12, *P. G.*, t. XIII, col. 268-269. Origène cite Deut., XVIII, 15, pour prouver que Jésus est prophète, et il ajoute que la foule le tenait pour prophète. *In Matth.*, tom. XVII, n. 14, *ibid.*, col. 1517. Comme il y avait eu beaucoup de prophètes en Israël, on en attendait un spécial, prédit par Moïse. Aussi les Juifs firent-ils demander à Jean-Baptiste s'il était ce prophète. *In Joa.*, tom. VI, n. 4, *P. G.*, t. XIV, col. 213. L'auteur des *Récognitions clémentines*, qui écrivait au IIIe siècle, raconte que Moïse, voyant l'idolâtrie très répandue chez les Juifs, laissa à l'autre prophète le soin de la détruire, l. I, n. 36, *P. G.*, t. I, col. 1229. Or, c'est au nom de ce prophète, prédit par Moïse, qu'on baptise; c'est lui qui a choisi douze disciples; c'est le Fils éternel de Dieu, n. 39, 40, 43, col. 1230, 1231, 1232. Archélaüs applique à Jésus-Christ qui a reconnu y être annoncé, Joa., V, 46, cette parole de Moïse. On y trouve *unde venturus est*, c'est-à-dire que le Messie devait être de la race juive. *Disputatio cum Manete*, n. 41, 43, *P. G.*, t. X, col. 1496, 1501. Pour saint Méthode, la Loi dit qu'il faut écouter Jésus, Deut., XVIII, 15, et que toute âme qui ne lui obéira pas sera exterminée, 19. *De Simeone et Anna*, n. 11, *P. G.*, t. XVIII, col. 376. Selon Eusèbe, *Demonst. evangel.*, l. III, c. II, *P. G.*, t. XXII, col. 168-169, Moïse a prophétisé le Messie, un autre prophète de la nation juive. Il a dit que ce prophète devait lui être semblable. Les autres prophètes d'Israël ne peuvent être comparés à Moïse. Celui-ci parle d'un seul, qui lui sera semblable; c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et Eusèbe développe longuement les ressemblances de ces deux prophètes, col. 169-176. D'ailleurs, il est dit, Deut., XXXIX, 10, 11, qu'il n'y eut pas en Israël de prophète semblable à Moïse. Ce dernier fut législateur, les autres prophètes ne le furent pas, l. IX, c. XI, col. 689, 693. Eusèbe explique encore ce passage de Jésus-Christ seul. *Eclogæ propheticæ*, l. I, 15, *ibid.*, col. 1072-1073. Pour Lactance, Moïse a prédit un prophète, supérieur à la Loi et qui dirait les paroles mêmes de Dieu : ce qui ne s'est réalisé qu'en Jésus-Christ. *Instit. div.*, l. IV, c. XVII, *P. L.*, t. VI, col. 499-500. Saint Athanase déclare que les Juifs ont erré et errent encore de son temps, en interprétant ce passage de quelque prophète et pas de Jésus. *Orat.*, I, *contra arianos*, n. 54, *P. G.*, t. XXVI, col. 125. Saint Cyrille de Jérusalem l'applique à Jésus. Il renvoie à plus tard l'explication des mots : « semblable à moi, » explication qu'il ne donne nulle part. *Cat.*, XII, 17, *P. G.*, t. XXXIII, col. 744. Tite de Bostra déclare que Dieu par Moïse a dit ces paroles de son Fils. *Adversus manichæos*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XVIII, col. 1225. Pour saint Grégoire de Nysse, le prophète annoncé ne prêchera pas la loi de Moïse, et on n'ajoutera rien à ses lois. Dieu a mis sa propre parole dans sa bouche, et la recommandation de l'écouter montre son excellence. Tout cela ne convient qu'à Jésus. *Testimonia adversus Judæos*, l. II, *P. G.*, t. XLVI, col. 204. Saint Épiphane remarque que les prophètes ont été les serviteurs de Jésus, prédit par Moïse, et que Jésus lui-même a reconnu être ainsi annoncé. Joa., V, 46. *Hær.*, XLII, n. 11, *P. G.*, t. XLI, col. 744-745. Plus loin, LIV, n. 3, col. 965, il note que Théodote faisait ce raisonnement : La Loi a parlé du Christ; or, Moïse a dit qu'il était homme; donc le Christ n'est qu'un homme. Épiphane observe que chaque mot de l'Écriture a sa caution ailleurs. Si le prophète est dit issu de ses frères, c'est que Jésus, né de Marie, a une chair humaine; mais ailleurs il est dit le Fils de Dieu. Donc, quoiqu'il soit homme, il est Dieu néanmoins. Enfin, *Hær.*, LXIX, n. 37, *P. G.*, t. XLII, col. 260, ce Père affirme encore que Jésus est proclamé prophète dans la Loi, et il se réfère à notre passage. Saint Philastre le cite aussi au sujet du Christ. *Hær.*, 119, *P. L.*, t. XII, col. 1942. Saint Gaudence dit que Moïse a ainsi annoncé d'avance la venue de Notre-Seigneur. *Serm.*, IX, *P. L.*, t. XX, col. 909-910. Saint Augustin réfute Fauste le manichéen. Celui-ci comparait le Christ et Moïse et montrait qu'ils étaient dissemblables. Il en concluait que le prophète, prédit par Moïse comme semblable à lui, n'était pas le Christ. Saint Augustin répond qu'il y a entre eux quelque ressemblance. Le Christ est semblable à Moïse comme prophète, puisqu'il a fait des prédictions. D'ailleurs, il a reconnu que Moïse a écrit de lui. Il y a eu beaucoup de prophètes en Israël; Moïse n'en avait qu'un seul en vue, et ce n'était pas Josué. Jean-Baptiste était prophète; il n'était pas « le prophète. » Jésus a été proclamé le prophète, lorsqu'il a fait des miracles. *Cont. Faustum*, l. XVI, c. XV, XVIII, XIX, *P. L.*, t. XLII, col. 324-325, 326-328. Pour saint Chrysostome, Moïse indique ainsi aux disciples le maître, pour qu'ils l'écoutent. Joa., V, 46. *De Christi divinitate contra anomæos*, orat. XII, n. 1, *P. G.*, t. XLVIII, col. 803. Il parle du Christ dans la Loi. ceux qui n'obéissent pas au Christ désobéissent à la Loi.

In Gal., c. II, n. 7, *P. G.*, t. LXI, col. 645. De ce texte il résulte que la Loi devait prendre fin dans le Christ. *In II Cor.*, homil. VII, n. 3, *ibid.*, col. 446. Pour saint Cyrille d'Alexandrie, Moïse prononça cet oracle, parce qu'il avait vu la forme du Christ, qui est plus grand que lui. *De adoratione in spiritu*, l. II, *P. G.*, t. LXVIII, col. 213. Il prédit le Christ, qui a reconnu que Moïse avait écrit sur lui. *In Malach.*, l. IV, n. 40, *P. G.*, t. LXXII, col. 364. Il annonçait que le Christ serait prophète, *In Joa.*, l. I, c. X, *P. G.*, t. LXXIII, col. 184, médiateur entre Dieu et le peuple, Joa., V, 46, l. III, c. III, col. 428-432. Il faut donc écouter le Messie, l. V, c. II, III, col. 760-765, 816, qui était attendu comme prophète, l. VI, col. 997. Voir encore l. IX, t. LXXIV, col. 105. De la comparaison établie entre ce prophète et Moïse, Julien l'Apostat concluait que le fils de Marie, s'il ressemblait à Moïse, n'était pas Dieu. *Cont. Julian.*, l. VIII, *P. G.*, t. LXXVI, col. 888. Saint Cyrille répond que la ressemblance de Jésus avec Moïse peut s'expliquer de diverses manières. Ils ont eu une mission semblable, celle de racheter leur peuple de la servitude; ils ont été tous deux législateurs. Dieu a donné à Jésus sa parole, et par sa seule parole Jésus a fait des miracles. En cela, il est supérieur à Moïse et aux autres prophètes, qui ne faisaient que répéter les paroles de Dieu, col. 892-893, 896. Procope de Gaza reconnaît dans ce prophète Jésus-Christ, qui est semblable à Moïse, parce qu'ils ont tous deux racheté leur peuple de la servitude. *Comment. in Deut.*, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 917. L'auteur des *Quæstiones ad orthodoxos*, qui est du Ve siècle, entend dans ce passage les paroles de la Loi prédisant le Christ, q. CI, *P. G.*, t. VI, col. 1345. Dans les *Consultationes* entre le chrétien Zachée et le philosophe Apollonius, celui-ci objecte que les Juifs prétendaient que le Messie était une créature. Zachée répond qu'il est Dieu et homme, et pour prouver son humanité, il cite Moïse disant, etc. Il ajoute que Notre-Seigneur a confirmé cette explication, Joa., V, 46, l. II, c. IV, *P. L.*, t. XX, col. 1113. Plus tard, Rupert de Deutz n'a pas de doute que ce prophète ne soit Notre-Seigneur Jésus-Christ. *De Trinitate et operibus ejus. Liber in Deut.*, *P. L.*, t. CLXVII, col. 919-920.

2. On trouve dans l'oracle deutéronomique lui-même des indices, qui prouvent que Moïse parlait du Messie seul.

a) Le nom נָבִיא y est au singulier, aussi bien que tous les verbes et les pronoms suffixes. Bien qu'il soit employé ainsi, Dan., IX, 24, pour désigner la collection des prophètes, il faut l'entendre ici d'un seul prophète, puisqu'il s'agit du Messie et puisque, si le nom singulier désignait la série des prophètes, les verbes et les pronoms devraient être plus régulièrement au pluriel.

b) Cet oracle a été communiqué par Dieu à Moïse sur le mont Horeb, sur la demande du peuple qui craignait le Seigneur transmettant directement ses ordres au milieu des éclairs et du tonnerre. Accédant à sa prière, Dieu résolut de parler à son peuple par le ministère de Moïse. Celui-ci fut donc un prophète législateur. En prédisant un autre prophète, semblable à Moïse, Dieu annonçait, non pas les autres prophètes, qui n'ont pas promulgué une nouvelle législation divine, mais le Messie, législateur de la nouvelle alliance et, sous ce rapport, prophète semblable à Moïse.

L'oracle de Moïse, conclut-on, ne visait que le Messie, en sa qualité de prophète d'Israël.

2° *Le prophète prédit comprend tous les prophètes d'Israël, dont le Messie est le dernier et le plus grand.* — Nonobstant ces raisons, à partir de Nicolas de Lyre, une autre interprétation s'est produite dans l'exégèse catholique. Dans le prophète annoncé elle reconnaît toute la série des prophètes d'Israël y compris le Messie, le pernier de ces prophètes et l'objet principal de leurs prophéties messianiques. Elle repose sur ces arguments :

1. Saint Pierre, Act., III, 22, 23, en appliquant au Messie l'oracle deutéronomique, n'a pas exclu les prophètes d'Israël. Il a seulement indiqué le caractère littéralement messianique des paroles de Moïse et affirmé que le Messie y avait été annoncé. Il parle à ses contemporains et à ses coreligionnaires conformément au sentiment commun de l'époque. Or, les Juifs savaient que les temps de ce dernier prophète étaient proches. Tous les prophètes depuis Samuel ont prédit « ces jours », ainsi que saint Pierre le leur rappelle. Act., III, 24. Comme la série de ces intermédiaires entre Dieu et son peuple va être close, l'attention des Juifs ne se porte plus sur les anciens prophètes, mais bien sur le dernier, sur « le prophète » par excellence, que les autres avaient précédé et annoncé. C'est pourquoi saint Pierre, parlant de lui, lui applique cet oracle, principalement, mais non exclusivement. En d'autres termes, il applique ce texte à un objet auquel il se rapporte, mais il n'en fait pas l'exégèse littérale qui exige, nous le verrons, qu'on l'entende de la série des prophètes. Son application messianique du texte n'exclut donc pas les autres prophètes d'Israël.

2. La tradition catholique n'a pas complètement ignoré cette interprétation. Origène, qui a plusieurs fois entendu notre texte du Messie, y a reconnu cependant les prophètes juifs, qui sont prédits dans leur Loi et opposés aux augures et aux devins des tribus chananéennes. *Cont. Celsum*, l. I, n. 36, *P. G.*, t. XI, col. 728-729. Quand il en faisait l'application au Messie, il n'excluait donc pas les prophètes. Eusèbe lui-même, pourtant si explicite, entend ce texte une fois au moins de tous les prophètes d'Israël. *Eclogæ propheticæ*, l. IV, proœm., *P. G.*, t. XXII, col. 1192-1193. Selon Théodoret, *In Jer.*, c. VI, *P. G.*, t. LXXXI, col. 545, Moïse par ces paroles indique la bonne voie, qui est Notre-Seigneur; mais il indique aussi les prophètes, qui montrent cette voie et sont eux-mêmes des sentiers qui y conduisent. Saint Jérôme, d'après le contexte, oppose aux devins des nations le prophète promis par Dieu à Israël. Celui-ci ne doit pas consulter les devins, mais entendre et écouter son Dieu qui lui parle par les prophètes. *In Isaiam*, l. III, VIII, 19, *P. L.*, t. XXIV, col. 122. Saint Jérôme ne nomme pas le Messie, mais il ne l'exclut pas; il l'inclut plutôt dans la série des prophètes. Raban Maur, *Enarratio super Deut.*, c. XIX, *P. L.*, t. CVIII, col. 906-907, remarque que, quoique plusieurs veuillent entendre ce passage de tous les prophètes d'Israël selon l'histoire (ou le sens historique), cependant il s'agit aussi de Jésus-Christ, dont Moïse a parlé, Joa., V, 46, et qui a été appelé prophète. Walafrid Strabon dit la même chose. *Glossa ordinaria. In Deut.*, *P. L.*, t. CXIII, col. 471. Saint Bruno d'Asti l'entend aussi des nombreux prophètes d'Israël et spécialement de Jésus-Christ. *Expositio in Deut.*, c. XVIII, *P. L.*, t. CLXIV, col. 512. On peut penser que les Pères, qui ne nomment que le Messie sans exclure expressément les prophètes, faisaient comme Origène et Eusèbe, et entendaient l'oracle à la fois du Messie et des prophètes d'Israël. Quant à ceux qui excluent la série des prophètes et comparent le Messie seul à Moïse, il est à remarquer qu'ils ne tiennent compte que de quelques expressions des versets 15 et 19 du c. XVIII et qu'ils perdent entièrement de vue tout le contexte. Or, c'est le contexte, nous allons le voir, qui exige l'interprétation dont nous nous occupons présentement. Leur exégèse ne s'impose pas et des commentateurs catholiques peuvent légitimement en proposer une autre, plus littérale et également messianique au sens propre.

3. Le texte lui-même et le contexte justifient l'inter-

prétation qui joint le Messie à la série des prophètes d'Israël.

a) Le singulier נָבִיא peut, de soi, équivaloir à un pluriel et il est ici nécessairement collectif. Ce prophète du ℣. 15 avait déjà été promis par Dieu sur le mont Horeb; il devait continuer la mission de Moïse, parler au nom de Dieu et transmettre aux Israélites tous les ordres du Seigneur, 18. On devra écouter ses paroles sous peine d'être exclu du peuple de Dieu, 19. On le distinguera du faux prophète, 20-22. Notons que, dans ces derniers versets, la série des faux prophètes est désignée par le singulier collectif נָבִיא. Donc le véritable נָבִיא, prédit ici, n'est pas un personnage unique, le seul Messie; il embrasse une série d'individus, qui seront prophètes de Dieu en Israël. D'ailleurs, de semblables noms singuliers collectifs désignent aux versets 10 et 11 les diverses espèces de devins chananéens. A des catégories interdites Moïse opposait une catégorie, autorisée en Israël, d'intermédiaires attitrés entre Dieu et son peuple.

b) Le contexte, en effet, oppose les prophètes aux devins et aux sorciers. En interdisant à son peuple ces derniers comme une abomination, Dieu cependant ne veut pas laisser Israël privé d'hommes qui lui découvrent l'avenir et lui révèlent ses propres volontés. A la place des augures, il suscitera d'entre les Israélites et au milieu d'eux des prophètes qui, comme Moïse, parleront en son nom et communiqueront ses volontés. Ces représentants autorisés de Dieu devaient donc exister en Israël d'une manière à peu près continue pour suppléer à l'absence des devins, les remplacer et empêcher qu'on ne les consultât. Si Israël avait dû attendre le Messie avant de connaître les volontés divines, il aurait couru dans l'intervalle le danger de recourir à ces devins païens, dont la consultation lui était prohibée. Dieu n'eût pas opposé de remède efficace au danger qu'il voulait prévenir. Le Messie devait seulement être un de ces prophètes.

D'ailleurs, c'était à la demande du peuple, qui redoutait les manifestations directes de Dieu, que Dieu avait promis à Moïse ce prophète, qui lui ressemblerait, qui, comme lui, serait en relations avec Jéhovah et parlerait au peuple en son nom. La promesse divine avait obtenu sa première réalisation en Moïse, qui dès lors servit d'intermédiaire entre Dieu et son peuple. S'il avait fallu attendre jusqu'au Messie pour avoir un second et unique prophète, semblable à Moïse, la promesse divine, rappelée par Moïse à la fin de sa carrière, aurait bien tardé à recevoir son exécution et aurait laissé la prière d'Israël inexaucée. Le prophète prédit devait remplir sa mission durant tout le cours de l'histoire israélite, et le Messie ne fut que le dernier de la série ainsi annoncée. Il ne faut pas urger la ressemblance avec Moïse et prétendre que ce prophète devait nécessairement être législateur comme Moïse. La ressemblance indiquée n'entraîne pas une égalité parfaite, qui ne s'est pas même rencontrée dans le Messie, supérieur à Moïse plutôt que son égal, mais seulement une communauté de mission et le rôle d'intermédiaire officiel entre Dieu et son peuple. Du reste, les prophètes d'Israël avaient le droit de porter des lois de par l'autorité de Dieu. C'est à tort que quelques Pères ont reconnu un privilège spécial au Messie dans la promesse que Dieu mettrait ses paroles dans sa bouche; les mêmes termes sont employés par Dieu lui-même au sujet des prophètes. Is., LI, 16; LIX, 21. Tous ont parlé au nom du Seigneur et ont transmis ses ordres.

Enfin, les signes auxquels on reconnaîtra les faux prophètes, 20-22, indiquent qu'il est question de vrais prophètes dans la prédiction précédente. Ils sont donnés pour servir aux Israélites de critères au cours des temps et pas seulement à l'époque du Messie. C'est donc la série des vrais prophètes, qui était ainsi prédite comme une institution divine en Israël, qui devait durer autant que les autres institutions, autant que les juges, les rois et les prêtres, Deut., XVI, 18-XVIII, 22, et se continuer jusqu'au Christ.

Salomon Jarchi, Moïse Maimonide et Kimchi ont donc bien compris le sens de l'oracle deutéronomique en l'entendant de la série des prophètes d'Israël; ils ont eu le tort unique d'en exclure le Messie, qui devait être prophète. Denys le Chartreux mentionne cette interprétation, donnée par Rabbi Paul (probablement Paul de Burgos); mais quoiqu'il la trouve catholique, il préfère entendre les versets 15 et 18 de Notre-Seigneur seul. *In Deuteronomium,* dans *Opera,* t. II, p. 590-591. Des commentateurs catholiques ont joint le Messie à ses devanciers et à ses précurseurs. Leur interprétation a le double mérite de rendre exactement compte de la lettre et de maintenir très fermement l'interprétation messianique de l'oracle. C'est plus qu'une conclusion exégétique. Albert le Grand reconnaissait la prédiction de la série ininterrompue des prophètes d'Israël. *Enarrat. in Aggæum,* II, 6, *Opera omnia,* Paris, 1892, t. XIX, p. 507. Après Nicolas de Lyre, Tostat, Oleaster, Corneille de la Pierre, Bonfrère, Tirin, Calmet, Frassen, Reinke, le cardinal Meignan, les Pères Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer et Murillo, nous l'acceptons. L'oracle ainsi entendu nous apprend que le Messie sera un prophète juif et qu'il achèvera en Israël la mission des autres prophètes, ses prédécesseurs et ses précurseurs, en communiquant pleinement à l'humanité la révélation divine que tous devront recevoir.

Pour la première interprétation, voir Cajetan, *In Deut.,* XVIII, 15-19; Sherlock, *De l'usage et des fins de la prophétie dans les divers âges du monde,* discours VI, dans *Sacræ Scripturæ cursus completus* de Migne, Paris, 1840, t. XVIII, col. 669-673, et dans *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. VII, col. 519-523; Bade, *Die Christologie des A. T.,* 2e édit., 1858; Patrizi, *Biblicarum quæstionum decas,* Rome, 1877, p. 161-175; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 779; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 447-455; Ch. Trochon, *Le Deutéronome,* Paris, 1888, p. 8-13, 119-120.

Pour la seconde, Corneille de la Pierre, *Comment. in Deut.,* Lyon, 1732, p. 764; Calmet, *Commentaire littéral,* 2e édit., Paris, 1726, t. I *b,* p. 497-498; Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.,* Munster, 1855, t. IV, p. 301 sq.; Meignan, *Les prophéties messianiques. Le Pentateuque,* Paris, 1856, p. 619 sq.; Id., *De Moïse à David,* Paris, 1896, p. 292-313; Knabenbauer, *Erklärung des Propheten Isaias,* Fribourg-en-Brisgau, 1881, p. 3-5; Cornely, *Introductio specialis in didacticos et propheticos V. T. libros,* Paris, 1887, p. 275-277, 278-280; Oettli, *Deuteronomium, Josua und Richter,* Munich, 1893, p. 72; F. de Hummelauer, *Deuteronomium,* Paris, 1901, p. 371-377; M. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 580-581; L. Murillo, *San Juan. Estudio critico-exegético sobre il cuarto Evangelio,* Barcelone, 1908, p. 175-177.

E. MANGENOT.

DEUTMAYR Bernard, bénédictin bavarois, né le 28 décembre 1747, mort le 29 juillet 1827. Profès de l'abbaye d'Oberaltach et docteur en théologie, il publia : *Exercitationes de juribus ecclesiasticis Germaniæ specialibus,* Straubingen, 1779; *De jure publico universali ecclesiastico una cum subjectis ex jure Germaniæ particulari necnon de nexu sacerdotium inter et imperium corollariis,* in-8°, Ratisbonne, 1781; *De limitibus utriusque potestatis necnon de juribus principum circa sacra,* Straubingen, 1782.

Hurter, *Nomenclator,* in-8°, 1895, t. III, col. 886.

B. HEURTEBIZE.

DEVARIS Mathieu, littérateur grec du XVIe siècle, né à Corfou. Paul III (1534-1549) le nomma correcteur des manuscrits de la Bibliothèque vaticane. Sa mort eut lieu en 1568. En dehors du *Liber de græcæ linguæ particulis,* qui le rendit célèbre comme philologue, il est l'éditeur des Actes du concile de Florence en grec :

Ἡ ἁγία καὶ οἰκουμενικὴ ἐν Φλορεντίᾳ γενομένη Σύνοδος, Rome, 1577. M. Vaast attribue au cardinal Bessarion cette rédaction grecque des Actes du concile de Florence. *Le cardinal Bessarion*, Paris, 1878, p. 437-439. Devaris est aussi le traducteur grec des canons du concile de Trente : Κανόνες καὶ δόγματα τῆς ἱερᾶς καὶ ἁγίας οἰκουμενικῆς ἐν Τριδέντῳ γενομένης συνόδου... ἐκ τῆς Λατίνων φωνῆς εἰς τὴν τῶν Γραικῶν μεταφρασθέντα, publiés après sa mort par son neveu Mathieu Devaris, Rome, 1583.

Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 158-159; Legrand, *Bibliographie hellénique du xv^e-xvi^e siècle*, t. I, p. CXCV-CXCVIII; t. II, p. 33-40, 52-60.

A. Palmieri.

DEVELLES Claude-Jules, théatin français, né à Autun en 1692, mort en juin 1765. On a de lui : *De l'immortalité de l'âme. A l'abbé B.*, in-12, 1730, réimprimé dans la *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire*, du P. Desmolets, t. X; *Traité de la simplicité de la foi*, in-12, Paris, 1733; *Nouveau traité de l'autorité de l'Église*, in-12, 1736, 1749.

Michaud, *Biographie universelle*, t. X, p. 580; Hœfer, *Nouvelle biographie générale*, t. XIII, col. 942.

A. Ingold.

DEVIENNE D'AGNEAUX Charles-Jean-Baptiste, bénédictin, né à Paris en 1745, mort en 1792. Il entra fort jeune dans la congrégation de Saint-Maur et fit profession le 30 mai 1745 à l'abbaye de Saint-Martin de Séez. En 1755, il fut chargé avec plusieurs de ses confrères d'écrire une histoire de Guyenne. Il ne tarda pas à se créer de nombreuses difficultés avec ses supérieurs et avec dom Carrière qui avait entrepris de publier les Annales de Bordeaux. En 1776, il ne paraît plus appartenir à la congrégation de Saint-Maur : « Il ne réside plus dans ce corps par ordre de la cour, » écrira-t-il plus tard. A l'époque de la Révolution, il embrassa avec ardeur les idées nouvelles. Dom Devienne a laissé les ouvrages suivants : *Prospectus de l'histoire générale de Guyenne par des religieux de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1755; *Lettre en forme de dissertation contre l'incrédulité*, in-12, Avignon, 1756; *Éclaircissements sur plusieurs antiquités trouvées à Bordeaux*, in-12, 1757; *Point de vue concernant l'état religieux*, in-12, Paris, 1757 et 1771; *Plan d'éducation*, 1769; *Histoire de la ville de Bordeaux*, in-4°, Bordeaux, 1771 : dom Devienne ne publia que le I^er volume; le II^e parut par les soins de l'éditeur Lacaze : *Seconde et troisième partie contenant l'histoire de l'église de Bordeaux et les mœurs et coutumes des Bordelais*, in-4°, Bordeaux, 1862; *Dissertation sur la religion de Montaigne*, in-12, Bordeaux, 1773; *Éloge historique de Michel Montaigne et discours sur sa religion*, in-12, 1775; *Administration particulière et générale de la France*, in 8°, Paris, 1775; *Lettres à M. X*** sur l'histoire de la France*, in-12, Paris, 1782; *Nouvelle méthode pour apprendre à lire et à écrire correctement la langue française*, in-8°, Paris, 1782; *Histoire de l'Artois (jusqu'en 1713)*, 2 in-8°, 1785-1787; *Le triomphe de l'humanité ou la mort de Léopold de Brunswick, poëme qui a concouru pour le prix de l'Académie française*, in-8°, Lille, 1787; *Le triomphe du chrétien, traduit de l'anglais (extrait des Nuits d'Young)*, in-8°, 1788; *Histoire générale de la France, écrite d'après les principes qui ont opéré la Révolution, par Ch.-J.-B. Dagneaux, cidevant Devienne*, 2 in-8°, Paris, 1791 : le II^e vol. s'arrête en 1559. Dom Devienne a en outre publié deux Mémoires relatifs à ses difficultés avec ses supérieurs ou ses confrères et quelques pamphlets révolutionnaires comme : *Le cri de la raison*, in-8°, Paris, 1790; *Le bonheur de la France, par l'abbé ci-devant dom Devienne... chanson sur l'air O Filii*, in-8°, Paris.

Dom Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 798; Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la congrégation de Saint-Maur*, in-12, Munich et Paris, 1882, p. 208; A. de Lantenay, *Les prieurs claustraux de Sainte-Croix de Bordeaux*, in-8°, Bordeaux, 1884, p. 104-110, 136-137; Tamizey de Larroque, *Reliquiæ benedictinæ : Lettres et mémoires de dom Devienne*, dans la *Revue de Gascogne*, t. XXXVI (1885), p. 283, 438, 443.

B. Heurtebize.

DEVIN. Voir Divination.

DEVOIR CONJUGAL. Voir Époux (Devoirs des).

DÉVOLUTION. — I. Définition. II. Historique. III. Discipline actuelle.

I. Définition. — Dévolution vient du latin *de volvere*, rouler ou transporter d'un lieu dans un autre endroit. En jurisprudence civile et canonique, ce mot signifie, en général, la transmission d'un droit, ou d'un bien, d'une personne à une autre. Il a pris cependant, de bonne heure, un sens tout particulier. Ainsi, dans le droit civil, il désigne le transfert, par hérédité, des biens de la ligne paternelle à la ligne maternelle, ou *vice versa*, quand l'une de ces deux lignes est éteinte, ou a renoncé à la succession. Dans le droit ancien, en effet, en vertu de la règle *paterna paternis, materna maternis*, les biens immeubles ne pouvaient par succession passer à une famille différente de celle dont ils provenaient. Les collatéraux maternels d'un défunt, par exemple, étaient incapables de recevoir en héritage ce qu'il avait eu lui-même de ses parents paternels, et *vice versa*. Le droit considérait cette translation comme un renversement de l'ordre régulier, et une violation de la justice. Le seul cas où il la permettait, était celui où la branche dont il voulait par ce moyen maintenir les droits s'était éteinte, ou avait renoncé de plein gré à la succession.

Sans avoir adopté dans toute sa rigueur la formule ancienne, *paterna paternis, materna maternis*, la plupart des droits modernes emploient dans un sens analogue le mot dévolution. Cf. *Code civil français*, a. 733, 750, 752 sq.; Rogron, *Le code civil expliqué par ses motifs, par des exemples et par la jurisprudence*, in-12, Paris, 1840, p. 438 sq., 453 sq.; Mourlon, *Répétitions écrites sur le code civil, contenant l'exposé des principes généraux, leurs motifs et la solution des questions théoriques*, l. III, tit. I, c. III, sect. I, 3 in-8°, Paris, 1849, t. II, p. 33 sq., 44 sq.; Ricci, *Corso teorico-pratico di diritto civile*, 10 in-8°, Turin, 1886, t. III, p. 11; Lomonaco, *Istituzioni di diritto civile italiano*, 7 in-8°, Naples, 1895, l. III, part. II, n. 81, t. IV, p. 44; Laneyrie et Dubois, *Code civil portugais, traduit et annoté*, l. III, tit. II, c. III-IV, in-8°, Paris, 1896, p. 586 sq.; De la Grasserie, *Code civil allemand, traduit et annoté avec introduction*, l. V, sect. I-III, in-8°, Paris, 1901, p. 407 sq.; Servais et Mechelynck, *Les codes et les lois spéciales les plus usuelles en vigueur en Belgique, avec notes*, in-8°, Bruxelles, 1907, p. 93 sq.

Le droit de dévolution, étendu jusqu'à ses dernières limites, fait passer à l'État les biens de ceux qui meurent sans héritiers au delà d'un certain degré de parenté, variant avec les pays. Cf. *Code civil français*, a. 768; *Code civil espagnol*, a. 956; *Code civil portugais*, a. 2006; Rogron, *Le code civil expliqué*, etc., p. 468 sq.; Mourlon, *Répétitions écrites sur le code civil*, l. III, tit. I, c. IV, sect. II, p. 77; Prudhomme, *Code civil italien, traduit, annoté et précédé d'une introduction*, l. III, tit. II, sect. VI, in-8°, Paris, 1896, p. 203.

Dans certaines contrées, comme l'Alsace et les Pays-Bas, quand le défunt s'était marié plusieurs fois, si du premier mariage n'étaient issues que des filles, le droit de dévolution les reconnaissait légitimes héritières, de préférence aux fils nés du second lit. Ce fut en raison de ce droit de dévolution que Louis XIV, après la mort

de Philippe IV, roi d'Espagne, réclama les Pays-Bas espagnols. Il fondait ses prétentions sur les droits de sa femme Marie-Thérèse, fille et unique descendante de Philippe IV, par son premier mariage. Charles II, successeur de Philippe IV, n'était que fils du second lit. De ce conflit résulta la guerre dite de dévolution (1667).

En droit canonique, la dévolution est le transfert à un autre du droit de conférer un bénéfice ecclésiastique, quand celui qui devait le conférer a négligé de le faire dans un certain espace de temps déterminé par les canons, ou l'a attribué à un sujet indigne et inhabile. Le droit de conférer ce bénéfice passe alors, pour cette fois, au supérieur immédiat du collateur ordinaire, et, en cas de négligence de la part de ce second collateur, monte de degré en degré jusqu'au pape. Cf. Decretal., l. I, tit. VI, *De electione*, c. 41, *Ne pro defectu;* tit. X, *De supplenda negligentia prælatorum*, c. 3, *Licet;* l. III, tit. VIII, *De concessione præbendæ*, c. 2, *Nulla;* Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta quinque libros Decretalium*, l. I, tit. X, § 2, n. 18 sq., 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. I, p. 248; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos*, l. I, tit. X, n. 2, 2 in-fol., Venise, 1750, t. I, p. 66; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. X, n. 1, 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. I, p. 424; Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts*, 3 in-8°, Berlin, 1878, t. III, p. 167 sq.; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium*, 4 in-8°, Rome, 1887-1891, l. I, tit. X, n. 4, t. I, p. 188; Wernz, *Jus Decretalium*, 5 in-4°, Rome, 1898-1907, part. II, c. II, tit. XV, § 4, n. 324, t. II, p. 440; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, v° *Devolutio*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 542.

II. Historique. — Il importe pour le bien des âmes et la gloire de Dieu que les bénéfices ecclésiastiques ne restent pas longtemps vacants, afin que les divers services auxquels le bénéficier doit pourvoir ne demeurent pas en souffrance. Les canons ont fixé le temps que la vacance ne doit pas dépasser, suivant les cas. Or, il arrivait souvent que les collateurs, chargés de nommer aux bénéfices, tardaient trop à le faire, soit par négligence, soit par cupidité, afin d'en percevoir eux-mêmes les fruits, en tout ou en partie. C'est pour obvier à cet inconvénient si grave et stimuler le zèle des collateurs, que fut introduit peu à peu, dans la jurisprudence canonique, le droit de dévolution, attribuant au supérieur immédiat du collateur ordinaire le droit de conférer le bénéfice que celui-ci avait négligé de conférer dans les délais prescrits.

Ce point de discipline ecclésiastique remonte à la plus haute antiquité. Il en est déjà fait mention au milieu du Ve siècle. Le concile de Chalcédoine, IVe œcuménique, tenu en 451, statue dans son 25e canon disciplinaire que les églises doivent être pourvues dans les trois mois, ἐντὸς τριῶν μηνῶν. Le canon 26e fait allusion aux peines encourues dans le cas contraire. Cf. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 368, 380, 391 sq., 400; Décret de Gratien, part. I, dist. LXXXIX, c. 4, *Quia;* part. II, caus. XVI, q. VII, c. 21, *Quoniam in quibusdam;* Justinien, *Novell.* CXXIII, c. I.

Un siècle et demi plus tard, le pape saint Grégoire le Grand revient sur cette question. Il rappelle d'abord la règle établie par le concile de Chalcédoine, et en vertu de laquelle les églises ne doivent pas rester vacantes plus de trois mois. *Epist.*, l. VII, epist. XIV, XLII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 869, 901. Cf. Décret de Gratien, part. I, dist. L, c. 11, *Postquam;* dist. LXXV, c. 2, *Quoniam*. Il parle ensuite, en propres termes, du droit de dévolution, même pour les charges inférieures à l'épiscopat. Chaque évêque, dit-il, doit avoir un économe dans son église, et s'il néglige de le nommer lui-même, ce droit est dévolu à son clergé. *Si vero negligentem eum prospicis, et ea quæ diximus implere differentem, omnis clerus ejus adhiberi debet, ut communi consilio ipsi eligant. Epist. ad Anthemium subdiaconum*, l. XI, epist. LXXI, *P. L.*, t. LXXVII, col. 1241. Cette prescription fut introduite dans le *Corpus juris canonici*, cf. Décret de Gratien, part. I, dist. LXXXIX, c. 2, *Volumus*. Le IIe concile de Nicée, VIIe œcuménique, tenu en 787, régla par son canon 11e, que ce droit serait dévolu au métropolitain, quand l'évêque ne l'exercerait pas; et si le métropolitain se rendait coupable de la même négligence dans sa propre église, le patriarche de Constantinople aurait à y pourvoir. Cf. Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 752.

A partir du XIIe siècle surtout, le droit de dévolution se précisa de plus en plus, dans tous ses détails. Le IIIe concile œcuménique de Latran, tenu sous Alexandre III, en 1179, renouvela dans son canon 8e, la règle que les bénéfices ecclésiastiques ne devaient pas rester longtemps vacants, mais qu'ils devaient être conférés dans les six mois; *quælibet officia non diu maneant in suspenso, sed intra sex menses personis quæ digne administrare valeant, conferantur.* Cf. Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 222. Il fit ensuite les prescriptions suivantes : 1° Si c'est l'évêque qui est négligent dans la collation des bénéfices, son droit est dévolu au chapitre : *Si episcopus conferre distulerit, per capitulum ordinetur.* 2° Si c'est le chapitre qui est coupable de cette faute dans la collation des bénéfices qui dépendent de lui, son droit est dévolu à l'évêque : *Quod si ad capitulum pertinuerit, et intra præscriptum terminum hoc non fecerit, episcopus... exequatur.* 3° Si l'un et l'autre sont coupables, le droit est dévolu au métropolitain : *Si omnes forte neglexerint, metropolitanus de ipsis secundum Deum absque illorum contradictione, disponat.* Mansi, *loc. cit.;* Decretal., l. III, tit. VIII, *De concessione præbendæ*, c. 2, *Nulla*. Cf. *tit. cit.*, c. 5, *Quia;* c. 10, *Ex parte;* c. 13, *Dilectus;* c. 15, *Postulastis*.

En 1215, le IVe concile général de Latran, tenu sous Innocent III, dans son canon 23e, édicta pour les prélatures électives un règlement analogue, mais encore plus sévère, puisqu'il réduisit à trois mois les délais canoniques. Si, dans les églises cathédrales et dans celles des réguliers, les élections n'étaient pas accomplies dans ce laps de temps, le pouvoir d'élire était dévolu au supérieur immédiat, et le concile énonçait clairement les raisons de ces prescriptions canoniques : *Ne pro defectu pastoris gregem dominicum lupus rapax invadat, aut in facultatibus suis ecclesia viduata grave dispendium patiatur, volentes in hoc etiam occurrere periculis animarum... statuimus ut ultra tres menses cathedralis vel regularis ecclesia prælato non vacet; infra quos, justo impedimento cessante, si electio celebrata non fuerit, qui eligere debuerant, eligendi potestate careant ea vice, ac ipsa eligendi potestas ad eum qui proximo præesse dignoscitur, devolvatur. Is vero ad quem devoluta fuerit potestas, Dominum habens præ oculis, non differat ultra tres menses... si canonicam voluerit effugere ultionem.* Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 1011; Decretal., l. I, tit. VI, *De electione*, c. 41, *Ne pro defectu*.

Boniface VIII, en 1298, étendit ce temps à quatre mois pour les bénéfices inférieurs soumis au droit de patronage laïque, et à six mois quand le droit de patronage appartenait à une église ou à un monastère. Decretal., l. III, tit. XIX, *De jure patronatus*, c. 1, § 2, *Verum*, in 6°.

Afin d'assurer l'observation de ces prescriptions, le concile général de Vienne (1311-1312) régla que l'évêque serait considéré comme le supérieur immédiat des collateurs réguliers de son diocèse. Les chapitres des cathédrales et des collégiales qui, dans le but de se soustraire à l'autorité épiscopale, avaient voulu se soumettre immédiatement au saint-siège, ne furent

pas exemptés de cette loi. Ces décrets furent insérés dans le *Corpus juris canonici*. Cf. Clémentines, l. I, tit. v, *De supplenda negligentia prælatorum*, c. 1, *Quia regulares prælati*.

Ainsi le délai se renouvelait tour à tour à chaque degré de la hiérarchie auquel passait le droit de dévolution. Chaque supérieur avait successivement six mois pour conférer le bénéfice. Il devait se conformer, en outre, aux conditions spéciales auxquelles était soumis le premier collateur, et les effets de sa négligence étaient les mêmes. Decretal., l. I, tit. II, *De constitutionibus*, c. 8, *Cum accessissent*. Cf. Fagnan, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. III, *De concessione præbendæ*, c. II, n. 21-40, 5 in-fol., Venise, 1697, t. III, p. 187 sq.; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. X, *De supplenda negligentia prælatorum*, § 1, n. 6, t. I, p. 429; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers*, part. II, l. I, c. LI, *Du droit de dévolution*, 3 in-fol., Paris, 1725, t. II, p. 322 sq.

Dans le cas où le bénéfice, conféré dans les délais prescrits par les canons, avait été donné à un sujet indigne, ou inhabile par le défaut des qualités requises dans le titulaire, le droit de conférer ce bénéfice était également dévolu au supérieur immédiat, ou directement au pape, s'il s'agissait d'évêchés. Decretal., l. III, tit. VIII, *De concessione præbendæ*, c. 2, *Nulla*; l. I, tit. VI, *De electione*, c. 18, *Quanquam*, in 6°. Mais alors il fallait que l'indignité ou l'inhabileté du détenteur du bénéfice fût juridiquement démontrée, et qu'une sentence en ce sens intervînt de la part du juge. Celui qui dénonçait à l'autorité compétente le fait d'indignité ou d'inhabileté du titulaire, et réclamait ensuite le bénéfice pour lui, devait être, à mérite égal, préféré à tout autre. Les papes avaient institué ce droit de préférence pour favoriser l'observation des règles canoniques et débarrasser l'Église de ministres indignes.

L'action en dévolu devait être intentée dans les trois mois. Celui qui soutenait ce procès ne pouvait entrer en jouissance du bénéfice qu'après le prononcé de la sentence, et mention de la cause spéciale du dévolu devait être faite dans l'acte de provision. Cf. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, part. II, l. I, c. LI, n. 7-12, t. II, p. 323 sq.

L'impétration et l'attribution d'un bénéfice ecclésiastique à de pareilles conditions s'appelait *dévolu*, ou *dévolut* (*devolutum*). On donnait le nom de *dévolutaire* à celui qui l'obtenait, et le nom de *dévoluté* à celui qui en était exclu. De là vinrent les expressions : plaider un dévolu; obtenir un dévolu; jeter son dévolu sur un bénéfice, c'est-à-dire le solliciter de cette façon; puis, on en vint à dire simplement jeter son dévolu sur quelque chose, pour signifier qu'on prétendait à sa possession, ou qu'on arrêtait ses vues, son choix, sur tel objet.

Les dévolutaires n'étaient pas toujours supposés agir uniquement dans les intérêts de l'Église, mais aussi et souvent pour leurs propres intérêts. On les soupçonnait donc, bien des fois, d'être mus par l'ambition, l'avarice et la cupidité. Les canonistes gallicans étaient particulièrement sévères à leur égard, disant qu'ils n'étaient dignes d'aucune considération, mais bien plutôt de réprobation et de mépris. Ils n'hésitaient pas à leur donner des épithètes offensantes telles que celles-ci : écumeurs et ravisseurs de bénéfices; artisans de procès, etc. *Impetrantes jure devoluto non favore digni sunt, sed regiis constitutionibus et juris communis dispositione, odiosi judicantur. Sunt beneficiorum eruscatores... aucupes et captores alienorum beneficiorum, arripiendorum beneficiorum venantes, expiscatores rerum alienarum, fortunis alienis inhiantes.* Louet, *In regulis Cancellariæ, De annali possessione*, n. 112, in-4°, Paris, 1656; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église, loc. cit.*

Le concile de Trente publia un décret très important pour suppléer à la négligence des chapitres des églises cathédrales, qui, dans les huit jours après la mort de l'évêque, n'auraient pas élu un vicaire capitulaire pour l'administration spirituelle du diocèse, et un économe, ou commissaire de la mense, pour l'administration des biens temporels. Il décida que, passé ce laps de huit jours, le droit d'élire le vicaire capitulaire et l'économe serait dévolu, *ipso facto*, au métropolitain. Dans le cas où il s'agirait de l'église métropolitaine elle-même, et que le chapitre fût négligent, le droit d'élire serait dévolu à l'évêque le plus ancien de la province, *antiquior episcopus ex suffraganeis*. Enfin, s'il s'agissait d'une église cathédrale exempte, le droit serait dévolu à l'évêque le plus rapproché. Sess. XXIV, c. XVI, *De reform.*

III. Discipline actuelle. — A notre époque, la plupart des degrés de la hiérarchie ecclésiastique, intermédiaires entre l'évêque et le souverain pontife, sont devenus des titres purement honorifiques, tels que ceux de patriarches, de primats, etc. Par suite, le droit de dévolution, quoiqu'il n'ait pas été formellement abrogé et subsiste encore en théorie, se réduit pratiquement à peu de chose, si l'on excepte celui du métropolitain pour suppléer à la négligence des chapitres des églises cathédrales dans l'élection du vicaire capitulaire, *sede vacante*. Dans les autres cas, si les collateurs ordinaires, prélats, évêques, etc., sont négligents, le droit de conférer les bénéfices est dévolu directement au saint-siège. Cf. Wernz, *Jus Decretalium*, part. II, c. II, tit. XV, § 4, n. 324, t. II, p. 442.

Fagnan, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, l. III *De concessione præbendæ*, c. II, n. 21-40, 5 in-fol., Venise, 1697, t. III, p. 187 sq.; Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église touchant les bénéfices et les bénéficiers*, part. II, l. I, c. LI, *Du droit de dévolution*, 3 in-fol., Paris, 1725, t. II, p. 322-325; Reiffenstuel, *Jus canonicum universum juxta quinque libros Decretalium*, l. I, tit. X, *De supplenda negligentia prælatorum*, § 1, n. 1-16; § 2, n. 17-27, 6 in-fol., Venise, 1730-1735, t. I, p. 246-248; Leurenius, *Forum ecclesiasticum in quo jus canonicum explanatur*, part. II, q. DCCXXXVII-DCCXLV, 5 in-fol., Venise, 1729; Schmalzgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, l. I, tit. X, § 1, n. 1-6, 12 in-4°, Rome, 1843-1845, t. I, p. 424-430; Pichler, *Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos*, l. I, tit. X, n. 1 sq., 2 in-fol., Venise, 1750, t. I, p. 66 sq.; Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts*, 3 in-fol., Berlin, 1878, t. III, p. 167-173; De Angelis, *Prælectiones juris canonici ad methodum Decretalium*, l. I, tit. X, n. 1-6, 4 in-8°, Rome, 1889-1891, t. I, p. 185-192; Wernz, *Jus Decretalium*, part. II, c. II, tit. XV, § 4, n. 324-326, 5 in-4°, Rome, 1898-1907, t. II, p. 440-444; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris pontificii, alphabetico ordine digesta*, v° *Devolutio*, 2 in-4°, Prato, 1905, t. I, p. 542.

T. Ortolan.

DEVOTI Jean naquit à Rome, le 11 juillet 1744. Entré dans l'état ecclésiastique, il se sentit, de bonne heure, porté spécialement vers l'étude de la jurisprudence. Il y réussit à tel point que, docteur en l'un et l'autre droit, et avocat à la cour romaine, il fut, à peine âgé de vingt ans, nommé professeur de droit canonique à l'université de la Sapience. Pendant vingt-cinq ans il occupa cette chaire que tant d'autres avaient illustrée, et lui donna un nouvel éclat. Les succès de son enseignement lui acquirent une grande réputation, et le mirent en vue pour les plus hautes dignités de l'Église. Pie VI le créa évêque d'Agnani, à quarante-cinq ans (1789). Quinze ans après, Devoti, ayant résigné cette charge, fut attiré à la cour pontificale par Pie VII, qui lui donna le titre d'archevêque de Carthage *in partibus*, le fit secrétaire des brefs aux princes, camérier secret, consulteur des S.C. de l'Immunité, de l'Index et de plusieurs autres (1804). Quand Pie VII se rendit à Paris pour le sacre de Napoléon Ier, il voulut que Devoti fût parmi les prélats qui devaient l'accompagner. Devoti mourut à Rome, le 18 septembre 1820, et fut inhumé dans l'église de Saint-Eustache.

Le plus renommé et le plus répandu de ses ouvrages est celui qui a pour titre : *Institutionum canonicarum libri quatuor,* 4 in-8°, Rome, 1785, très souvent réédité depuis avec de nombreuses additions de l'auteur, non seulement en Italie, mais en Espagne et en Allemagne : Rome, 1814; Bologne, 1818; Gand, 1816, 1822, 1830; Venise, 1827, 1834, 1836, 1838, 1852; Liége, 1860, etc. Ces *Institutiones* se distinguent par la limpidité du style, par la sûreté de la méthode et la clarté de l'exposition, comme aussi par des notes historiques très appréciées. Devoti s'était proposé de combattre surtout les erreurs d'Eybel, qui, pendant la dernière moitié du XVIII^e^ siècle, avait fait tant de mal en Allemagne, par ses écrits en faveur du joséphisme, condamnés par l'Index, le 6 décembre 1784. Cf. Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canon. Rechts,* Stuttgart, 1875-1880, t. III, p. 528 sq.; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 680 sq. L'ouvrage de Devoti parut si décisif pour la défense des doctrines orthodoxes, que le roi d'Espagne ordonna, en 1817, qu'on ne se servirait désormais, à l'université royale d'Alcala, que de ses *Institutiones* pour l'enseignement du droit canonique, à l'exclusion de celles de Cavallari, dont on avait usé jusqu'alors, et qui venaient d'être mises à l'Index avec toutes les œuvres de cet auteur, par le décret du 27 janvier 1817, parce qu'il y professait, entre autres erreurs, la supériorité du concile sur le pape. Cf. Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 443. Vu leur mérite, les *Institutiones* de Devoti furent également adoptées par l'université de Louvain et par le séminaire Saint-Sulpice, de Paris.

On a prétendu que les notes historiques si pleines d'érudition, insérées presque à toutes les pages des *Institutiones,* ne furent pas l'œuvre de Devoti, mais celle de l'un de ses plus illustres élèves, le jeune François-Xavier Castiglione, plus tard cardinal et pape sous le nom de Pie VIII. Cette opinion fut répandue dans le public par divers auteurs. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* 109 in-8°, Venise, 1840-1879, t. LIII, p. 172 sq. Michaud s'est fait l'écho de ce bruit. *Biographie universelle,* v° *Pie VIII,* t. XXXIII, p. 232. Mais un simple rapprochement de dates montre combien peu cette opinion est fondée. Ces notes, en effet, se trouvent déjà dans la 1^re^ édition des *Institutiones,* en 1785, et Devoti les revendique comme étant de lui : *Reliquum est ut aliquid dicam de notis, quibus Institutiones has meas illustrandas curavi. Præfatio,* p. VII. Professeur depuis une vingtaine d'années, en possession des fruits de nombreuses recherches, et dans le plein épanouissement de son talent, Devoti pouvait écrire ces notes remarquables; mais comment les supposer l'œuvre d'un jeune homme de vingt-quatre ans à peine, car Pie VIII était né en 1761 ? Comment admettre que, pour la partie la plus difficile de son ouvrage, le professeur si apprécié ait dû recourir à la collaboration d'un de ses élèves encore inconnu, se soit approprié son travail, et, sans aucune indication qui pût faire soupçonner le contraire, l'ait présenté au public, comme son œuvre à lui? Cette opinion est considérée comme une fable par les critiques plus mordernes, tels que Nilles, *Act. theol. Œnip.,* t. I, p. 282; Wernz, *Jus Decretalium,* part. III, tit. XVI, *Historia litteraria juris ecclesiastici a concilio Tridentino usque ad Leonem XIII,* § 2, n. 319, 5 in-4°, Rome, 1898-1907, t. I, p. 401.

Les autres ouvrages de Devoti sont : 1° *De notissimis in jure legibus libri duo,* dont la 6^e^ édition fut publiée à Rome en 1830. Cette œuvre est aussi estimée pour la pureté du style que pour l'importance du sujet. 2° *Juris canonici universi publici et privati libri quinque.* Dans la pensée de son auteur, ce dernier ouvrage devait avoir de vastes proportions; mais l'âge et les infirmités l'empêchèrent de le terminer, quoiqu'il y eût travaillé pendant longtemps. Les trois premiers volumes seulement ont paru, et ils n'embrassent que les deux premiers livres des Décrétales, 3 in-4°, Rome, 1803-1815, 1837.

Michaud, *Biographie universelle,* t. X, p. 591 sq.; t. XXXIII, p. 232; Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* 109 in-8°, Venise, 1840-1879, t. LIII, p. 172 sq.; Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canon. Rechts,* Stuttgart, 1875-1880, t. III, p. 528 sq.; Hurter, *Nomenclator,* t. III, col. 677; Wernz, *Jus Decretalium,* part. III, tit. XVI, § 2, n. 319, 5 in-4°, Rome, 1898-1907, t. I, p. 401 sq.; *Kirchenlexikon,* t. III, col. 1650-1651.

T. ORTOLAN.

DÉVOTION. — I. Nature. II. Relations avec la perfection. III. Moyens principaux d'acquérir, de conserver et de développer la dévotion.

I. NATURE. — *1. DÉFINITION.* — Au strict sens théologique, c'est l'acte de la volonté se donnant avec ferveur au service divin. — 1° L'objet vers lequel se porte la dévotion est l'objet même de la vertu de religion, ou le culte divin intérieur et extérieur dans lequel est également compris le culte religieux rendu aux saints comme serviteurs et amis de Dieu. Appartiennent encore à cet objet toutes les pratiques extérieures du culte et leurs objets sensibles; car notre nature ne peut s'accommoder d'un culte purement spirituel et l'Église impose à tous ses fidèles quelque culte extérieur. Voir CULTE EN GÉNÉRAL, t. III, col. 2410-2411.

2° Par la dévotion la volonté se porte avec ferveur vers le culte divin. — 1. Cette ferveur consiste premièrement et principalement dans la ferme détermination de la volonté de rester fidèlement dévoué au service de Dieu, même malgré la douloureuse et fréquente étreinte des désolations et épreuves spirituelles. Cette ferveur de la volonté, appelée aussi dévotion substantielle, est tout à la fois le fondement assuré sur lequel repose toute la pratique de la dévotion et la cause de tout son mérite devant Dieu. Sans elle, la dévotion purement sensible n'a plus ni consistance ni utilité vraie. Avec elle, l'âme reste tranquillement inébranlable au service de Dieu malgré les fluctuations des impressions sensibles. Même dans l'aride désolation des purifications passives et en l'absence de toute consolation, comme cela arrive surtout aux âmes fortes que Dieu purifie d'une manière plus intense et plus rapide, la dévotion substantielle continue à mouvoir et à soutenir l'âme dans ses pratiques habituelles. Ajoutons toutefois que cette dévotion, grâce à l'ardente charité qu'elle suppose, cause toujours à l'âme quelque joie ou délectation spirituelle que ne peuvent empêcher les plus dures épreuves de la partie sensible. Schram, *Theologia mystica,* 2^e^ édit., Paris, 1848, t. I, p. 146. — 2. A cette dévotion substantielle de la volonté peut se joindre fréquemment la dévotion accidentelle consistant dans une abondante joie spirituelle causée à l'intelligence et à la volonté par la considération ou contemplation de l'infinie perfection ardemment aimée, S. Thomas, *Sum. theol.,* II^a^ II^æ^, q. LXXXII, a. 4; q. CLXXX, a. 7, ou même dans la délectation sensible qui souvent résulte de nos fortes affections ou émotions spirituelles. Ces effets sensibles de la joie spirituelle peuvent aller jusqu'aux larmes. *Ibid.,* q. LXXXII, a. 4, ad 3^um^. Par le contentement qu'elle répand dans l'âme et l'attrait qu'elle donne pour les choses célestes, la dévotion accidentelle surtout affective est un puissant stimulant d'activité spirituelle et de vertu solide, à condition d'être constamment accompagnée d'une humble défiance de soi-même et de faire tendre efficacement à la vertu solide et à la vraie perfection.

3° Cette ferveur de la dévotion suppose dans la volonté la charité, la religion et la piété, et dans l'intelligence une foi suffisamment éclairée et agissante. — 1. C'est la charité envers Dieu qui est la source première et principale d'où jaillit et où s'alimente sans

cesse l'amour du service divin, tandis que la vertu de religion dicte immédiatement à la volonté aimante les actes religieux auxquels elle doit se dévouer. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXII, a. 2, ad 1um. La religion est encore aidée dans son rôle par le don complémentaire de piété, qui nous incline à rendre plus parfaitement à Dieu considéré comme notre père tous les devoirs qui lui sont dus. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXXI, a. 1. Ajoutant au motif général de la vertu de religion le motif plus puissant de la piété filiale, la piété augmente dans la volonté l'intensité de la charité qui rejaillit sur la ferveur de la dévotion. A cause de leur rôle prépondérant dans la genèse de la dévotion, la charité et la piété sont souvent identifiées avec elle. — 2. Les actes de la volonté que supposent la dévotion, la piété, la religion et la charité, doivent primitivement s'appuyer sur une foi suffisamment éclairée et agissante. Car c'est un principe très assuré que la foi doit diriger les actes de la volonté dans sa recherche de la fin surnaturelle et des moyens qui y conduisent, comme la raison doit conduire la volonté en tout ce qui est du domaine naturel. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. II, a. 3. Il est d'ailleurs très certain qu'il n'y a point de charité ou d'amour sans connaissance, bien que l'amour puisse être aussi augmenté par l'expérience ou connaissance pratique résultant de l'intime jouissance de l'objet aimé. Voir t. II, col. 2235. C'est donc dénaturer la dévotion que de la représenter uniquement comme une exubérance d'un sentiment religieux plus ou moins instinctif. Concept familier à beaucoup de protestants pour qui d'ailleurs la foi elle-même n'est le plus souvent qu'un vague sentiment religieux. Observons d'ailleurs avec saint Thomas, que la perfection de la connaissance ou de la science, loin de nuire à la dévotion, l'augmente plutôt dès lors qu'elle ne se complaît point en elle-même et qu'elle reste humblement soumise à Dieu. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXII, a. 3, ad 3um.

4° La ferveur de la dévotion, au lieu d'être l'acte passager que nous venons d'analyser, peut être une disposition habituelle, constamment existante dans la pratique des actes du culte divin. Alimentée par une généreuse et constante charité et fortifiée par les dons du Saint-Esprit, particulièrement par le don de piété et par les dons d'intelligence, de science et de sagesse, cette disposition habituelle est encore puissamment aidée par une incessante pratique des mêmes devoirs généralement accomplis. Pour être parfaite, cette dévotion habituelle doit se porter non seulement aux actes religieux commandés par quelque précepte divin ou ecclésiastique, mais encore à ce qui est recommandé comme plus agréable à Dieu. Cette définition de la dévotion adoptée par saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, c. I, se rencontre fréquemment chez les théologiens ascétiques.

5° Enfin, dans un sens plus particulier, on donne le nom de dévotion ou dévotion particulière à toute pratique habituelle d'actes religieux commandés ou non commandés, caractérisés par un objet spécial. Telles sont la dévotion au saint-sacrement ou au Cœur sacré de Jésus, la dévotion à la très sainte Vierge ou à son cœur très pur, aux saints anges ou à quelque autre saint. Suivant la sanction dont l'Église les honore, ces dévotions sont commandées ou recommandées du moins dans leurs principales manifestations, ou simplement autorisées dans une mesure sagement restreinte. Publiques quand elles s'exercent au nom de l'Église et dans ses offices liturgiques, elles sont, dans l'hypothèse contraire, simplement privées. Quelle que soit leur forme, elles doivent être soumises à la direction de l'Église et être pratiquées suivant son esprit. Conformément au décret du concile de Trente, *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum et sacris imaginibus*, sess. XXV, on doit s'abstenir de toutes les pratiques cultuelles que l'Église réprouve, n'en réprouver aucune qu'elle autorise, et ne point devancer le jugement de l'Église sur celles qu'elle n'a point encore sanctionnées. L'Église a d'ailleurs toujours interdit aux fidèles toute dévotion publique ou particulière entachée d'erreur ou de superstition. Elle s'est toujours opposée à toute nouveauté, même apparente, qui n'offrait point de titre suffisant de justification. Si elle en approuve quelqu'une, c'est après mûr examen de sa pleine légitimité et moyennant certaines conditions déterminées. Toujours, d'ailleurs, elle a énergiquement défendu contre les hérétiques de tous les temps les pratiques légitimement appuyées sur le dogme traditionnel et sur l'usage constant des fidèles. Cette direction de l'Église doit être invariablement suivie. On doit aussi se conformer à l'esprit de l'Église suivant lequel les dévotions publiques ou particulières sont de simples moyens de réaliser plus efficacement et plus sûrement l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, de tous les devoirs de la vie chrétienne et d'aider à la pratique de la vraie perfection. Loin de conférer aucune exemption ou dispense des devoirs chrétiens ou d'en diminuer l'importance, ces dévotions doivent plutôt aider à leur intégral accomplissement. En observant fidèlement sur ce point l'esprit de l'Église, on dissipera ou l'on préviendra les reproches les plus habituels adressés à la dévotion catholique.

II. QUALITÉS PRINCIPALES. — Comme elles ressortent suffisamment de la définition précédente, nous nous contenterons de les résumer succinctement : 1° La dévotion ayant sa source première dans la charité et devant finalement tendre à Dieu comme fin dernière, sera d'autant plus parfaite qu'elle sera plus exempte d'amour-propre et de recherche de soi-même et qu'elle s'attachera plus généreusement à suivre parfaitement la volonté de Dieu. — 1. Rechercher sa propre satisfaction dans l'exercice de la dévotion, en tirer vanité ou en prendre occasion pour s'estimer au-dessus de ceux qui ne la pratiquent point, c'est profaner les dons de Dieu et ruiner l'ordre providentiel. Pour nous contenir dans un humble désintéressement et nous apprendre à tout attendre de lui et à ne rechercher que lui, Dieu prend soin de nous laisser fréquemment expérimenter notre propre infirmité. Par le détachement des consolations spirituelles ou sensibles et par la constante et généreuse conformité à la volonté divine au milieu des plus dures épreuves, l'âme s'enracine fortement dans l'habitude de la plus pure charité et y puise toute sa perfection. — 2. Cependant la recherche ou la demande humble et résignée des divines faveurs est conforme au plan providentiel, quand on reste parfaitement soumis à la volonté de Dieu et que l'on se propose uniquement de progresser dans son amour par l'encouragement et la force qu'elles donnent à l'âme. Schram, *op. cit.*, t. I, p. 147; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 85 sq. D'ailleurs, la proposition opposée a été condamnée en Molinos par Innocent XI, le 20 novembre 1687 : *Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem non desiderat nec quærit Deum sed seipsum; et male agit cum eam desiderat et eam habere conatur qui per viam internam incedit tam in locis sacris quam in diebus solemnibus.* Prop. 27, Denzinger, *Enchiridion*, 10e edit., n. 1247.

2° Pour mieux atteindre son but final, pour se maintenir dans une exacte orthodoxie toujours rigoureusement exigée par l'Église et pour éviter de nombreux écueils, la dévotion doit constamment s'appuyer sur une foi suffisamment éclairée. Les pasteurs ecclésiastiques, les supérieurs religieux et les directeurs spirituels qui doivent procurer abondamment aux fidèles et surtout aux âmes plus parfaites, l'instruction nécessaire, doivent

la puiser avec soin dans la doctrine traditionnelle de l'Église et dans l'enseignement le plus autorisé des théologiens. Nous n'avons point à examiner ici si, de fait, dans l'histoire de la dévotion ou des dévotions, cette nécessaire qualité a toujours été pleinement réalisée dans tous les fidèles. Les lacunes qui pourraient être constatées sur ce point ne pourraient être aucunement attribuées à la direction de l'Église ou à l'enseignement théologique autorisé par elle.

II. Relations avec la perfection. — 1° La dévotion *substantielle,* provenant d'une charité fervente et constante, suppose, surtout quand elle est habituelle, quelque réalisation permanente de la perfection ou y conduit facilement. Car cette charité fortement établie dans l'âme et la disposant à faire constamment et promptement ce que l'on sait être plus agréable à Dieu, c'est la perfection elle-même. Voir t. I, col. 2038 sq.

En même temps, la dévotion substantielle contribue puissamment au développement de la perfection, par l'emploi constant et fructueux des plus puissants moyens de perfection, la mortification, la prière, la méditation et la contemplation. La dévotion substantielle, généreusement maintenue dans les douloureuses épreuves des purifications passives, a une valeur et une efficacité particulièrement intenses pour la sanctification personnelle à cause des vertus héroïques qu'elle suppose ou fait pratiquer.

2° La dévotion *accidentelle,* considérée en elle-même, ne suppose point nécessairement l'acquisition de la perfection. Dieu se plaît parfois à la dispenser libéralement aux débutants qui n'ont point encore dépassé la voie purgative. Il veut ainsi les détacher des affections périssables et les attacher définitivement à son amour. Il est non moins vrai que la dévotion accidentelle n'aide point toujours effectivement à l'acquisition de la perfection. A l'âme imprudente qui s'y complaît ou s'y affectionne excessivement et qui en prend occasion de négliger la mortification et les vertus solides, elle peut devenir une occasion de perdition. Mais quand elle procède d'une ardente charité et qu'elle est accompagnée d'une humble défiance de soi-même, d'une constante résignation à la volonté divine et de sérieux efforts vers les solides vertus, elle aide puissamment à la vraie perfection. Cette efficacité est particulièrement intense dans les ineffables jouissances qui résultent de la contemplation mystique et qui ont pour effet immédiat dans l'âme un très grand amour envers Dieu et envers le prochain. Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ,* Paris, 1874, t. III, p. 108 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure,* 3e édit., Paris, 1899, t. II, p. 113 sq.

3° Les dévotions particulières, publiques ou privées, peuvent être d'excellents moyens auxiliaires de perfection, suivant leur nature et leur importance et suivant l'esprit avec lequel on les pratique. C'est ce que réalisent principalement les dévotions dont le but immédiat entièrement spirituel est intimement lié avec la charité et les autres vertus chrétiennes.

Bien différentes peuvent être parfois les dévotions où l'on se propose surtout l'obtention de faveurs temporelles. Directement stériles au point de vue ascétique pour les âmes trop oublieuses des dispositions spirituelles toujours nécessaires, elles peuvent cependant procurer de sérieux avantages, en soulageant de réelles misères, en maintenant quelque pratique de la prière et en facilitant l'accomplissement de quelques devoirs religieux. Il appartient aux prêtres d'éclairer et de diriger les fidèles de manière à assurer aux dévotions autorisées par l'Église leur plein effet spirituel et à en écarter les défauts qui les discréditent parfois aux yeux des non-catholiques.

III. Moyens principaux d'acquérir, de conserver et de développer la dévotion. — Il n'est point nécessaire de montrer dans la grâce divine la source première d'où procède, avec tout bien surnaturel, toute vraie dévotion. Nous avons seulement à indiquer les moyens qui produisent immédiatement en notre âme cette salutaire disposition. On peut avec saint Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. LXXXII, a. 3, les ramener tous à la méditation ou contemplation. Selon saint Thomas, cette méditation ou contemplation est toute considération de la vérité divine, dont le but principal est d'exciter et d'augmenter notre charité envers l'infinie perfection de Dieu. *Op. cit.,* q. CLXXX, a. 1. Qu'elle ait pour objet les effets de la puissance et de la miséricorde divine dans les créatures ou qu'elle se porte immédiatement sur les perfections divines, la contemplation tend toujours à exciter en nous une ardente charité envers Dieu, charité d'où jaillit spontanément la ferveur de la dévotion. *Op. cit.,* q. LXXXII, a. 3. Voir Contemplation, t. III, col. 1617. Mais pour produire en nous cet effet habituel, la méditation ou contemplation doit être précédée et accompagnée de la pratique du recueillement intérieur et de la mortification ou modération constante des passions aptes à distraire et à tourmenter l'âme. *Op. cit.,* q. CLXXX, a. 2. Elle doit encore s'appuyer constamment sur la prière, source habituelle de lumière pour l'âme, et sur les autres moyens providentiels de communication de la vérité divine, tels que l'enseignement d'autrui, les lectures pieuses, et les réflexions personnelles. *Ibid.,* a. 3, ad 4um. Enfin le saint docteur exige que la contemplation tende incessamment non à la connaissance intellectuelle, si louable qu'elle soit, mais à la charité vraiment effective, avec tous les sacrifices qu'elle exige de nous, q. CLXXX, a. 1 et 7, ad 1um.

Cet enseignement de saint Thomas résume fidèlement les moyens partiellement indiqués par les Pères et autres ascétiques antérieurs. S. Ambroise, *De institutione virginis,* c. II, n. 10 sq., *P. L.,* t. XVI, col. 308; S. Grégoire de Nysse, *De instituto christiano, P. G.,* t. XLVI, col. 304; Cassien, *Collationes,* collat. X, c. XIV, *P. L.,* t. XLIX, col. 843; S. Jean Climaque, *Scala paradisi,* gradus XXVIII, *P. G.,* t. LXXXVIII, col. 1133; Hugues de Saint-Victor, *Eruditionis didascalicæ,* l. V, c. IX, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 797; *De modo orandi,* c. I, col. 977 sq.; S. Bernard, *De consideratione,* l. I, c. VII, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 736 sq.

De tout ce qui précède l'on est en droit de conclure que les personnes particulièrement obligées par état à la perfection et à des devoirs qui ne peuvent convenablement s'accomplir sans la dévotion au moins substantielle, sont tenues à quelque pratique habituelle de la méditation ou contemplation des choses divines. Conclusion applicable non seulement aux personnes engagées dans l'état religieux, mais encore aux prêtres séculiers particulièrement obligés à la perfection par leurs fonctions sacerdotales et par leur ministère. Voir t. I, col. 2040. Enseignement d'ailleurs fortement exprimé par saint Grégoire le Grand, exigeant que le pasteur des âmes soit *præ cunctis contemplatione suspensus, Regulæ pastoralis liber,* part. II, c. V, *P. L.,* t. LXXVII, col. 32, et que *studiose quotidie sacri eloquii præcepta meditetur, ut in eo vim sollicitudinis et erga cælestem vitam providæ circumspectionis quam humanæ conversationis usus indesinenter destruit, divinæ admonitionis verba restaurent; et qui ad vetustatem vitæ per societatem sæcularium ducitur, ad amorem semper spiritalis patriæ compunctionis aspiratione renovetur,* col. 48. C'est aussi la pensée de saint Bernard, *De consideratione,* l. I, c. VII; l. II, c. IV, IX, XI-XIII, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 736 sq., 745 sq.

S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. LXXXII; S. Jean de la Croix, *La montée du Carmel,* l. III, c. XXXV sq., *Œuvres,* Paris, 1893, t. III, p. 186 sq.; Thomas de Vallgornera, *Mystica*

theologia divi Thomæ, q. LV, disp. I, a. 14, Turin, 1891, t. II, p. 90 sq.; S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, l. I, c. I; Jean de Jésus Marie († 1615), *Opera omnia*, Florence, 1772, t. II, p. 518 sq.; Antoine du Saint-Esprit († 1677), *Directorium mysticum*, tr. III, disp. II, sect. XVI, n. 195 sq., Paris, 1904, p. 292 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiæ mysticæ*, Paris, 1874, t. II, p. 256 sq.; Schram, *Theologia mystica*, 2e édit., Paris, 1848, t. I, p. 138 sq.; Meynard, *Traité de la vie intérieure*, 3e édit., Paris, 1899, t. I, p. 85 sq., 207 sq., 403 sq., 530 sq.; Frederick William Faber, *Growth in holiness*, 2e édit., Londres, 1855, p. 396 sq.

E. DUBLANCHY.

DEZ Jean, controversiste, né à la Neuville-au-Pont près de Sainte-Menehould (Marne), le 3 avril 1643, entra dans la Compagnie de Jésus en 1660. Après avoir enseigné la rhétorique et les mathématiques à l'université de Pont-à-Mousson et exercé un ministère fructueux à Sedan, un des centres principaux du calvinisme français, il fut premier recteur du nouveau séminaire épiscopal de Strasbourg (1682-1691); recteur, par deux fois, de l'université épiscopale de la même ville (1704-1708 et 1711-1712); il gouverna aussi plusieurs provinces de son ordre, la Champagne trois fois, la Gallo-Belgique et la France (Paris); il mourut à Strasbourg, le 12 septembre 1712. Il s'occupa beaucoup de la réunion des protestants, mais ne fut pas d'abord trop heureux dans son programme en quatre pages, contenant 31 articles : *Articuli fidei præcipui ad unionem utriusque Ecclesiæ, Romano-catholicæ et lutheranæ*, qui fut publié à son insu et sans nom d'auteur, à Strasbourg, en latin et en allemand, 1685. Vivement attaqué par les docteurs luthériens d'Allemagne, ce programme fut mis à l'Index de Rome, sans doute comme ne sauvegardant pas la plénitude de l'enseignement catholique. En 1687, il donna *La réunion des protestans de Strasbourg à l'Église Romaine également nécessaire pour leur salut, et facile selon leurs principes*, in-8°. Ce volume, qui porte en tête, entre autres approbations, celle de Bossuet, très élogieuse, a été réédité à Strasbourg (1689) et à Paris (1701), augmenté des réponses de l'auteur aux écrits que deux ministres avaient publiés contre son ouvrage. Une traduction allemande, due au savant converti Ulrich Obrecht, préteur royal de Strasbourg, parut dans cette ville, in-8°, 1688. Un autre travail considérable du P. Dez, *La foy des chrétiens et des catholiques justifiée contre les déistes, les Juifs, les Mahométans, les sociniens et les autres hérétiques : ouvrage où l'on réduit la foy à ses véritables principes, et où l'on montre qu'elle est toujours conforme à la raison*, ne fut édité qu'après la mort de l'auteur par le P. de Laubrussel, en 4 in-12, avec dédicace au roi, Paris, 1714. Le P. Dez publia sous le voile de l'anonymat deux opuscules pour la défense de Fénelon contre Bossuet en 1697 et 1698. Enfin on lui attribue la rédaction de quelques-uns des mémoires qui furent présentés à la S. C. du Saint-Office, en 1697 et 1698, en faveur de la pratique des missionnaires de la Compagnie de Jésus, concernant la tolérance des rites chinois.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-fol., t. III, col. 30-34; Hurter, *Nomenclator* (1893), t. II, col. 701-702; Bossuet, *Correspondance* : lettres écrites de Rome par l'abbé Bossuet à son oncle; O. Berger-Levrault, *Annales des professeurs des académies et universités alsaciennes* (1523-1871). Nancy, 1892, p. 54.

J. BRUCKER.

DIABLE. Voir DÉMON, col. 321 sq.

DIACONAT. Voir DIACRES.

DIACONESSES. — I. Origine. II. Fonctions. III. Qualités requises. IV. Rang et situation canoniques. V. Extinction de l'ordre des diaconesses. VI. Diaconesses protestantes.

I. ORIGINE. — 1° *Origine de l'ordre.* — Les diaconesses étaient, dans les premiers siècles de l'Église, des femmes, vierges ou veuves, officiellement chargées de certaines fonctions attenant au ministère ecclésiastique. Leur institution n'est pas, comme celle des diacres, rapportée dans les livres du Nouveau Testament. Il n'est pas douteux cependant qu'elle ne remonte à l'âge apostolique. Dès les débuts des communautés chrétiennes, on dut sentir le besoin de créer, pour le service spirituel des femmes, surtout pour sauvegarder les règles de la décence dans les cérémonies du baptême, qui se conférait habituellement à des adultes et toujours par immersion, un office qui serait confié à des personnes du sexe féminin. Les textes ne manquent pas du reste, qui en attestent l'ancienneté.

1. Trois passages de saint Paul peuvent s'y rapporter. *a*) Le premier, qui se lit Rom., XVI, 1, paraît absolument probant. L'apôtre y recommande aux Romains de « recevoir dans le Seigneur, comme il convient aux saints, *notre sœur Phœbé, diaconesse de l'Église de Cenchrées :* Φοίβην τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, οὖσαν καὶ διάκονον τῆς ἐκκλησίας ἐν Κεγχρεαῖς. » Il les engage à « l'assister dans tous ses besoins, elle qui a assisté bien des gens parmi lesquels Paul lui-même. » Malheureusement, il ne nous fournit aucune indication sur la nature de son ministère. Les deux autres passages appartiennent à la Ire Épître à Timothée. — *b*) Au c. III, ℣. 11, dans ce qu'il dit des qualités nécessaires aux diacres, l'auteur intercale cette proposition : « Que les femmes pareillement soient dignes, n'ayant pas l'esprit de dénigrement, sobres, fidèles en toutes choses. » Il est clair qu'il ne parle pas des femmes en général, mais d'une catégorie spéciale, d'une élite parmi elles. A-t-il voulu désigner les épouses des diacres, comme le pense saint Thomas? C'est possible, mais non probable; car alors il eût sans doute rattaché ce verset aux précédents, en disant : Que *leurs* femmes. Aurait-il eu en vue les épouses des prêtres et des évêques, comme le veut Estius? Ceci se comprendrait à peine, puisqu'il n'est question dans le contexte ni des évêques ni des prêtres. Il est bien plus vraisemblable que la mention incidente de ces femmes a été amenée par la similitude, par le rapprochement naturel de leur office et de l'office des diacres. Aussi beaucoup d'interprètes catholiques concluent-ils, à la suite de saint Jean Chrysostome, *Homil.*, XI, *in I Tim.*, *P. G.*, t. LXII, col. 553, qu'il s'agit là des diaconesses. Cf. Estius, *In omnes Pauli epistolas comment.*, I Tim., III, 11. — *c*) Nous rencontrons au c. V, ℣. 9-11, de la même Épître un troisième passage qui mérite également attention, mais dont le sens est plus douteux : « Qu'on n'inscrive comme veuve que celle qui n'a pas moins de soixante ans et qui, n'ayant eu qu'un mari, mérite bon témoignage sous le rapport des bonnes œuvres, qui a bien élevé ses enfants, exercé l'hospitalité, lavé les pieds des saints, secouru les affligés, accompli toutes sortes de bonnes œuvres. Mais écartes les jeunes veuves. » Selon certains commentateurs, cette règle concernerait indistinctement toutes les veuves pauvres nourries aux frais de la communauté, ses pensionnaires habituelles. Le nom de *veuve* serait ici employé comme il l'est, Act., VI, 1, à propos de l'Église de Jérusalem. Estius, *op. cit.*, *in h. loc.* Mais d'autres pensent, et avec plus de raison, ce semble, qu'il s'agit, dans notre texte, d'un collège de veuves spécialement consacrées à Dieu, telles qu'il en exista certainement un peu plus tard, et secondant plus ou moins le clergé dans certaines parties de son ministère social. Autrement, s'expliquerait-on la sévérité des conditions posées par l'apôtre? Il paraîtrait « exorbitant, dit M. Bellamy, d'exiger à la fois un âge si avancé et une perfection si haute pour l'admissibilité à des distributions de secours matériels. » En revanche, ce sont des conditions toutes naturelles pour faire partie d'un corps officiel et choisi. Telle a été précisément,

de tout temps, la situation des diaconesses. Voilà pourquoi plusieurs ont cru les reconnaître dans les veuves dont parle saint Paul. C'est en particulier l'avis de Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 1286, et de saint Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 3-4, *P. G.*, t. XLII, col. 744-745. Et, de fait, les documents postérieurs, la *Diaascalie des apôtres*, par exemple, III, 1, et passim, sous le nom de veuves désignent assez souvent les diaconesses. C'est au point qu'ils appliquent sans plus à celles-ci, comme prescription antique et apostolique, la règle de l'âge sexagénaire et que la *Didascalie*, III, 8, leur attribue le pouvoir d'imposer les mains aux malades. Cf. *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, édit. Funk, Paderborn, 1906, t. I, p. 182, 196. Ici pourtant il y aurait plutôt lieu d'admettre entre diaconesses et veuves une distinction, qui se rencontre, elle aussi, et plus fréquemment peut-être, dans les textes anciens : les *Constitutions apostoliques*, III, 8, édit. Funk, t. I, p. 197, proclament que les veuves doivent « obéir aux évêques, aux prêtres, aux diacres, et de plus aux diaconesses, ἔτι μὴν καὶ ταῖς διακόνοις ; » nous y lisons, VI, 17, Funk, t. I, p. 341 : « Qu'on prenne comme diaconesse une vierge pure, ou du moins une veuve fidèle, honorable, qui n'ait été mariée qu'une fois ; » et tandis qu'elles assimilent, VIII, 19, 20, Funk, t. I, p. 525, le grade des diaconesses aux ordres sacrés, en déterminant la manière dont « l'évêque, avec l'assistance du presbyterium, des diacres et des diaconesses, leur imposera les mains, » elles déclarent, VIII, 24, Funk, t. I, p. 529, que « la veuve ne reçoit pas d'ordination ou d'imposition des mains : χήρα οὐ χειροτονεῖται. » Il semble d'ailleurs que des personnes de soixante ans ou davantage auraient pu difficilement remplir toutes les fonctions que l'histoire des premiers siècles attribue aux diaconesses. Le *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ* distingue aussi les veuves des diaconesses. Il détermine les qualités qu'elles doivent avoir, le rite de leur bénédiction par l'évêque, leurs attributions, leurs fonctions qui consistent à louer Dieu le samedi et le dimanche et aux fêtes de Pâques, de l'Épiphanie et de la Pentecôte, de veiller sur les diaconesses, d'instruire les femmes catéchumènes, de reprendre les chrétiennes, de visiter les malades et d'oindre les femmes durant l'administration du baptême, l. I, 40-43, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 94-105. Pour les diaconesses, il n'indique aucun rite de bénédiction et ne leur reconnaît d'autre ministère que celui de porter l'eucharistie aux femmes malades, l. II, 20, p. 142. Elles habitent dans une maison près de la porte de l'église, l. I, 19, p. 26, et elles reçoivent la communion, après les enfants, avant les femmes laïques, tandis que les veuves communient après les diacres et avant les lecteurs, l. I, 23, p. 46. Cf. p. 153-166. La *Constitution ecclésiastique apostolique*, qui parle des veuves, voir t. II, col. 1613, la *Constitution ecclésiastique égyptienne* et les *Canons d'Hippolyte* ne connaissent pas les diaconesses. Pour ces raisons, nous inclinons à considérer le collège des veuves visées par saint Paul, non pas comme identique, mais comme parallèle au collège des diaconesses, ayant servi, d'abord régulièrement, puis partiellement, à le recruter. Les veuves qui occupaient d'abord le premier rang, ont peu à peu cédé la place aux diaconesses et celles-ci ont finalement rempli les fonctions des premières. Cf. Van Steenkiste, *Actus apostolorum illustrati*, 4e édit., Bruges, 1882, appendice VI, *De diaconissis*.

2. Après saint Paul, le plus ancien témoin explicite de l'existence des diaconesses aux premiers temps du christianisme, se trouve être Pline le jeune, écrivant, vers l'an 111, à Trajan, *Epist.*, l. X, epist. XCVII, qu'il a soumis à la torture deux chrétiennes honorées du titre de « ministres » ou diaconesses : *Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quæ ministræ dicebantur, quid esset veri et per tormenta quærere.*

3. A ce témoignage, du commencement du IIe siècle, on ne peut en ajouter un autre, qui lui serait postérieur d'une cinquantaine d'années. Il a été attribué au pape Soter (165-174) par le pseudo-Isidore. Celui-ci a supposé qu'à cette époque des femmes consacrées à Dieu s'étaient attribué le droit d'encenser autour de l'autel et de toucher les vases sacrés, comme les vestales brûlaient de l'encens et tenaient le *simpulum* dans les sacrifices. Cf. Labbe, *Concilia*, t. I, col. 586; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1865, p. 205. L'interdiction attribuée à saint Soter a été conservée dans le *Décret* de Gratien, c. *Sacratas*, dist. XXIII, édit. Friedberg, Leipzig, 1879, t. I, col. 86 : « Soter pape à tous les évêques d'Italie. Il a été rapporté au siège apostolique que des femmes consacrées à Dieu, ou des religieuses, se permettaient, chez vous, de toucher les vases sacrés et les saintes palles et de faire des encensements autour de l'autel. Qu'une telle pratique soit abusive et digne de répression, c'est ce qui n'est douteux pour aucun homme sage. En conséquence, par application de l'autorité de ce saint-siège, nous voulons que toutes ces choses soient radicalement supprimées, et cela le plus tôt possible; et de peur que cette peste ne se répande davantage, nous ordonnons qu'elle soit au plus vite bannie de toutes les provinces. » D'ailleurs, les diaconesses, distinctes des veuves, n'apparaissent en Occident qu'au Ve et au VIe siècle.

2° *Origine du nom.* — Si la fonction et l'ordre des diaconesses remontent à l'aurore du christianisme, il n'en est pas de même de leur nom propre et caractéristique. La diaconesse s'est appelée d'abord, dans l'Église grecque, soit ἡ διάκονος, comme chez saint Paul, soit γύνη διάκονος, soit même χήρα, et dans l'Église occidentale, *diacona, vidua, virgo canonica*. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889, p. 329. Ce n'est qu'au IVe siècle, avec la traduction latine de la *Didascalie* et avec les *Constitutiones apostolorum*, que nous voyons apparaître le terme nouveau, en grec comme en latin, de *diaconissa*. Cf. *Didascal.*, II, 26, Funk, t. I, p. 104; *Const. apost.*, III, 11; VI, 17; VIII, 19, 28, 31, Funk, t. I, p. 201, 341, 524, 530, 532. Mais les *Constitutions* continuent à employer concurremment les désignations anciennes ἡ διάκονος, II, 26, 58; III, 8, 16, Funk, t. I, p. 103, 171, 197, 211, et γύνη διάκονος, III, 16, Funk, t. I, p. 209. Les diaconesses sont encore nommées πρεσβύτιδες, *seniores*, dans un concile tenu à Laodicée vers 360, can. 11, et par saint Épiphane, *Hær.*, LXXIX, n. 4, à cause évidemment de l'âge généralement requis pour la promotion à cette charge. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 1003-1005.

II. Fonctions. — Le rôle des diaconesses s'est développé avec le temps ; on constate aussi des différences locales très notables. Nous tâchons de le résumer en nous tenant aux grandes lignes de son complet épanouissement.

1° *Dans les Églises latine et grecque.* — Pour l'Église grecque, et aussi, bien que moins directement, pour l'Église latine, la période classique du diaconat féminin est principalement représentée par la *Didascalie* (IIIe siècle) et les *Constitutions apostoliques* (fin du IVe). En consultant ces sources, nous constatons que le ministère de la diaconesse était avant tout un office de charité et d'hospitalité, analogue à celui que les diacres remplissaient. Les diaconesses devaient : *a*) prendre soin des pauvres et des malades de leur sexe et, au besoin, les visiter à domicile, *Didascalie*, III, 8, 12, Funk, t. I, p. 196, 208; *Const. apost.*, III, 16, Funk, t. I, p. 209; S. Épiphane, *Hær.*, LXXIX, n. 3; *b*) exercer une sorte de direction et de surveillance à l'égard des « veuves ecclésiastiques », qui étaient tenues de leur obéir, *Const. apost.*, III, 8, Funk, t. I, p. 199; et l'on

peut croire, par analogie, que cette action directrice s'étendait aux vierges chrétiennes; *c*) servir d'intermédiaires entre les femmes et les chefs de la communauté et se trouver généralement présentes aux entretiens particuliers des premières avec l'évêque, les prêtres et les diacres, *Const. apost.*, II, 26, Funk, t. I, p. 105; *d*) aider les personnes de leur sexe qui se préparaient au baptême, en leur inculquant les éléments de la doctrine et en leur apprenant la manière de répondre aux interrogations du ministre du sacrement, IV^e^ concile de Carthage, Labbe, *Concilia*, t. II, col. 1201; *e*) visiter soit les catéchumènes soit les chrétiennes, notamment dans les familles encore païennes et partout où les ministres ordinaires ne pouvaient décemment ou prudemment pénétrer, pour rendre tant aux convalescentes qu'aux infirmes tous les bons offices que les circonstances comportaient, *Didascal.*, III, 12, Funk, t. I, p. 208; *Const. apost.*, III, 16, Funk, t. I, p. 209; cf. S. Jérôme, *Epist.*, LII, *ad Nepotianum, P. L.*, t. XXII, col. 532; *f*) se charger des visites et constatations corporelles indispensables, suivant la discipline du temps, en cas de procédure judiciaire contre des religieuses accusées d'infidélité à leur vœu de chasteté, S. Épiphane, *Hær.*, LXXIX, 3; *g*) exercer une sorte de fonction liturgique, en gardant la porte par laquelle les femmes entraient à l'église, ou au *matroneum*, et en veillant à l'ordre, au silence, à la distribution des places dans l'assemblée féminine, *Const. apost.*, II, 58; VIII, 28, Funk, t. I, p. 171, 530; *Epist. ad Antiochenos*, XII, dans les *Opera* de saint Ignace, *P. G.*, t. V, col. 908; *h*) enfin, prêter leur concours à l'évêque dans l'administration du baptême des femmes. Ce ministère était de tous le plus important; c'est même le seul mentionné dans beaucoup de textes anciens, bien qu'il ne soit pas le premier en date. On conçoit quelle en était l'utilité alors que le sacrement se donnait généralement à des adultes et par immersion. Dans ce cas donc, le ministre ne faisait la première onction, celle du catéchuménat, que sur le front, et les diaconesses achevaient d'oindre le reste du corps. Elles aidaient ensuite les baptisées à entrer dans la piscine, puis elles les recevaient de la même manière que les diacres faisaient pour les hommes, et elles les présentaient, revêtues de la robe baptismale, pour être confirmées par l'évêque. Cf. *Didascal.*, III, 12, Funk, t. I, p. 208, 210; *Const. apost.*, III, 16, Funk, t. I, p. 209, 211; S. Épiphane, *Expositio fidei*, n. 21, *P. G.*, t. XLII, col. 824,825. Les diaconesses procédaient encore à la toilette funèbre des chrétiennes. J. Bona, *Rerum liturgicarum*, l. I, c. XXV, note 10, in-fol., Turin, 1749, p. 358.

Nonobstant la multiplicité de leurs fonctions et la similitude de nom qui les rapprochait des diacres, les diaconesses restaient bien en dessous du rang de ceux-ci. Elles leur devaient respect et obéissance et ne pouvaient agir que suivant leurs indications. Au l. VIII, c. XXVIII, Funk, t. I, p. 531, des *Constitutions apostoliques* nous lisons : « La diaconesse ne bénit pas et ne fait rien de ce que font les prêtres et les diacres; elle garde seulement les portes et, quand les femmes sont baptisées, elle assiste les prêtres, dans l'intérêt de la décence. Le diacre excommunie le sous-diacre, le lecteur, le chantre, la diaconesse, si, en l'absence du prêtre, les circonstances le requièrent. Ni le sous-diacre, ni le lecteur, ni le chantre, ni la diaconesse ne peuvent excommunier soit clercs soit laïques; car ils sont les serviteurs du diacre. »

Des tentatives d'envahissement se produisirent à diverses reprises. De là les décrets répressifs que mentionne l'histoire. La prédication dans le lieu saint, la controverse et l'administration proprement dite du baptême, aussi bien que le service de l'autel, furent toujours expressément interdites aux diaconesses. *Didascal.*, III, 5, 6, 9, Funk, t. I, p. 188-192, 198; *Const. apost.*, III, 5, 6, 9, Funk, t. I, p. 189-193, 199. L'attribution, faite par le pseudo-Isidore, d'une décrétale du pape Soter pour interdire aux diaconesses de toucher aux « palles » de l'autel et d'imposer l'encens, suppose qu'à son époque ces vierges consacrées avaient usurpé ces fonctions.

2° *Dans les Églises syriennes.* — Telles étaient les bornes fixées au ministère des diaconesses par la législation canonique des Grecs et des Latins. Mais il faut ajouter que, dans les communautés monophysites ou nestoriennes d'Orient, elles furent considérablement élargies.

1. *Dans l'Église nestorienne.* — Chez les nestoriens, les diaconesses suppléaient le diacre absent, pour présenter aux femmes communiant dans le temple le pain consacré et le calice. Elles faisaient la lecture des livres sacrés dans les assemblées des femmes, sans doute en dehors du service religieux proprement dit. Enfin, elles avaient, au défaut des clercs, le soin des lampes et même de l'autel. Elles conservaient du reste le rôle sacramentel, si important et si nécessaire, que nous leur avons vu remplir chez les chrétiens d'Occident. C'est ce que constate, entre autres, un synode réuni en 676, dans l'île de Dârîn par le patriarche Georges I^er^, lorsqu'il porte un canon 11^e^, où nous lisons : « Que la diaconesse oigne de l'huile sainte les femmes qui sont baptisées à l'âge adulte, et qu'elle accomplisse à leur égard la cérémonie du baptême dans les choses exigées par la pudeur. » Cf. *Synodicon orientale*, ou *Recueil de synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot, Paris, 1902, p. 486.

2. *Dans l'Église monophysite.* — Au VI^e^ siècle, suivant la législation de Sévère, patriarche d'Antioche, et de Jean bar Cursus, évêque de Tella ou Constantine, les abbesses étaient diaconesses et pouvaient, en l'absence des ministres ordinaires, pénétrer dans le sanctuaire et y faire la prière publique, donner l'eucharistie à leurs religieuses, du moins en cas de nécessité, à condition toutefois que ce fût dans leurs propres monastères et qu'elles prissent les saintes espèces là où elles sont gardées sous forme de réserve, mais non pas à l'autel pendant le sacrifice; car elles ne devaient pas approcher de l'autel ni toucher la table sacrée.

Jean de Tella défend aux diaconesses d'administrer la communion à un garçon de plus de cinq ans. Elles présidaient l'assemblée des femmes et y lisaient les Écritures, même l'Évangile. Elles avaient aussi le droit, si les prêtres et les diacres manquaient, d'offrir l'encens, mais sans réciter à voix haute la prière qui accompagne d'ordinaire l'encensement. Si elles étaient autorisées à pénétrer dans le sanctuaire, c'était pour nettoyer l'autel, préparer les lampes et prendre soin du mobilier liturgique. L'évêque pouvait leur permettre de verser l'eau et le vin dans le calice, ainsi que cela se pratique dans la liturgie monophysite, tout au commencement de la messe; cependant elles ne participaient pas directement aux fonctions de l'autel, comme font les diacres, parce que, dit Jacques d'Édesse, elles sont diaconesses, non de l'autel, mais des femmes malades. Elles restaient chargées de l'onction de ces dernières, aussi bien que de l'onction complète dans le baptême des femmes, toujours sous la surveillance du prêtre. Enfin, ordonnées pour le service d'une église déterminée, elles ne devaient exercer leur office dans aucune autre. Cf. Barhébræus, *Nomocanon*, c. VII, sect. VII, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. X, p. 50, 51; J.-Simon Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, *dissertat. de monophysitis*, t. III *b*, p. 847-856; Aloysius Assémani, *Codex liturgicus*, t. X, p. 124; Lamy, *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 87, 202; Nau, dans le *Canoniste contemporain*, 1903, t. XXVI, p. 416-417.

III. Qualités requises. — On ne conférait pas la

charge du diaconissat à toutes sortes de personnes indistinctement. Or, dans les conditions auxquelles elle en subordonne l'honneur, l'ancienne législation en appelle généralement à l'autorité de saint Paul. Elle suppose que c'est cette dignité que l'apôtre a en vue non seulement I Tim., III, 11, mais encore I Tim., V, 9-11. Effectivement, nous l'avons vu, le premier de ces deux passages ne présente guère d'autre sens raisonnable; et, quant au second, sans doute il ne nomme pas expressément, lui non plus, les diaconesses, mais ou bien il les vise directement, l'appellation de veuve équivalant à celle de diaconesse, ou bien il s'applique au collège des veuves ou « anciennes », *presbyteræ,* qui exerçait à l'origine, dans la partie féminine de la communauté chrétienne, une action parallèle à celle des « anciens », *presbyteri,* parmi les hommes. Les diaconesses proprement dites se recrutaient vraisemblablement dans ce corps qu'elles ont finalement remplacé.

Aussi voyons-nous : 1° qu'elles étaient choisies (καταλεγέσθω, dit l'apôtre ; *collocari, adlegi,* dit Tertullien), par les chefs de l'Église ou par l'assemblée féminine, parmi les veuves qui n'avaient été mariées qu'une fois. C'était une condition semblable à celle qu'on exigeait pour les diacres et les prêtres. De là vient que souvent, dans les textes, les noms *vidua* et *diaconissa, viduatus* et *diaconatus,* apparaissent comme synonymes. Cf. Tertullien, *Ad uxorem,* l. I, c. VII, *P. L.,* t. I, col. 1286 ; *De virginibus velandis,* c. IX, *P. L.,* t. II, col. 951. Que, plus tard, on ait admis aussi des vierges, c'est ce que nous atteste formellement, au Ve siècle, saint Épiphane, *Expositio fidei,* l. III, c. II, n. 11, *P. G.,* t. XLII, col. 825, lorsqu'il dit des diaconesses qu'elles « vivent dans la continence, soit veuves après un seul mariage, soit vierges perpétuelles. » Mais les deux catégories doivent avoir été reçues dans certaines églises bien plus tôt, le même nom de veuves désignant d'ailleurs indifféremment l'une et l'autre, à cause du noyau primitif. Impossible, semble-t-il, d'interpréter autrement la salutation que saint Ignace adresse, *Ad Smyrn.,* XIII, *Patres apostolici,* édit. Funk, t. I, p. 286, aux « vierges qui sont appelées veuves : Ἀσπάζομαι τὰς παρθένους τὰς λεγομένας χήρας. »

2° Au point de vue de l'âge, toujours en supposant une tradition apostolique, on exigeait la soixantaine accomplie. Ici encore donc on entendait suivre la recommandation de saint Paul, I Tim., V, 11-13 : « Quant aux jeunes veuves, écarte-les; car lorsque l'attrait des voluptés les a dégoûtées du Christ, elles veulent se remarier et se rendent coupables en manquant à leur premier engagement. De plus, dans l'oisiveté, elles s'accoutument à aller de maison en maison ; et non seulement elles sont oisives, mais encore jaseuses, intrigantes, parlant de choses qui ne conviennent point. » Dans l'application de cet article, comme dans celle du précédent, des exceptions se produisirent assez vite, et en partie sans doute pour la même raison. Le ministère assigné aux diaconesses pouvait, en effet, demander une force et une agilité qui se rencontrent malaisément dans des veuves sexagénaires. Tertullien signale, *De virginibus velandis,* c. IX, *P. L.,* t. II, col. 951, par rapport à l'âge, un cas bien singulier. Il s'agit d'une jeune fille âgée de vingt ans à peine, qu'un évêque avait élevée à l'honneur du diaconat : *Plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam.* Il est vrai que le bouillant Africain proteste avec véhémence contre une anomalie qu'il qualifie de monstrueuse, alléguant l'usage apostolique de « n'élire à ce siège » que des femmes « parvenues à la soixantaine, mères de famille, n'ayant été mariées qu'une fois. »

Malgré des dérogations accidentelles, la limite d'âge primitive fut maintenue en principe jusqu'au Ve siècle. A la suite du concile de Nicée, can. 74 de la version arabe, Labbe, *Concilia,* t. II, col. 287, saint Basile justifie encore l'entière application aux diaconesses du texte de saint Paul ; et Théodose, par un décret daté de Milan, en 390, confirme l'interprétation et les exigences canoniques : *Nulla, nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum præceptum apostoli, ad diaconissarum consortium transferatur.* Code théodosien, l. XVI, tit. II, 27. La disposition exigeant qu'elles fussent veuves et eussent des enfants, fut abrogée la même année. D'autre part, c'est vers cette époque, au témoignage de Sozomène, *H. E.,* l. VIII, c. IX, *P. G.,* t. LXVII, col. 1540, qu'à Constantinople le patriarche Nectaire ordonnait la célèbre Olympiade, qui n'avait pas encore atteint sa quarantième année. Bientôt on en vint à permettre, par mesure générale, l'ordination à quarante ans. Le concile de Chalcédoine (451) le décida ainsi, can. 15, en prescrivant du reste de soumettre les candidates à un examen sérieux. Voir Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. II, p. 803 sq. A son tour, Justinien, *Novelle,* CXXIII, 13, *Corpus juris civ.,* édit. Weidmann, Berlin, 1895, t. III, p. 604, fit entrer cette disposition dans la législation de l'empire, alors qu'il avait primitivement fixé l'âge de 50 ans, du moins s'il faut admettre comme authentique le texte de la *Novelle,* VI, 6, *ibid.,* p. 43. Cf. Devoti, *Inst. can.,* l. II, tit. II, p. 523. En 692, le concile *in Trullo,* can. 14, 40, fit sien le décret de Chalcédoine. La nouvelle discipline n'avait pas attendu ce moment pour s'implanter : on a retrouvé l'épitaphe d'une diaconesse du nom de Théodora, morte en 539, à l'âge de 48 ans; une autre, nommée Daciana, n'a vécu que 45 ans. Cf. Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes,* p. 206.

3° *Autres qualités et obligations.* — La législation ecclésiastique exigeait de ces femmes une vertu et leur imposait des règles de conduite en rapport avec les fonctions religieuses dont elles étaient honorées. D'après le canon 12 du prétendu IVe concile de Carthage, elles étaient tenues de connaître parfaitement tout ce qui intéressait l'accomplissement de leur ministère. Elles devaient aussi avoir fait profession monastique, ainsi qu'il résulte de cette disposition du rituel grec qui leur prescrit de se présenter à l'ordination revêtues de l'habit religieux. En qualité de personnes consacrées à Dieu, elles n'administraient leurs propres revenus que sous le contrôle des chefs ecclésiastiques. D'après la loi théodosienne de 390, les diaconesses n'avaient que l'usufruit de leurs biens, ceux-ci appartenant à leurs héritiers naturels. Les donations et les legs testamentaires qu'elles auraient faits en faveur des pauvres ou des églises étaient nuls de plein droit. Sozomène, *H. E.,* l. VIII, c. IX, *P. G.,* t. LXVII, col. 1539.

Le mariage leur était interdit après la réception du diaconissat, et l'union qu'elles auraient alors prétendu contracter était réputée nulle, comme l'est aujourd'hui celle des hommes promus aux ordres sacrés. Concile de Chalcédoine, can. 15, Mansi, t. VII, col. 364; S. Basile, *Epist.,* CLXXXVIII, *ad Amphilochium,* can. 6, *P. G.,* t. XXXII, col. 673. On ne leur permettait la cohabitation sous le même toit qu'avec leurs proches parents. Le droit ecclésiastique disposait à leur endroit de peines analogues à celles que pouvaient encourir les clercs, y compris la déposition canonique. Aux termes d'une constitution de Justinien, qui en appelait au supplice des vestales infidèles, la violation de leur vœu de continence devait être punie de mort; mais les canons de l'Église ne comminaient contre ce crime que la peine, moins rigoureuse humainement, de la destitution ou de l'excommunication. En vertu des mêmes lois civiles, la mort par le glaive était réservée au corrupteur d'une diaconesse, sans prescription de temps ni privilège de noblesse, sans même l'intervention de l'autorité judiciaire; et le coupable n'était pas excusé par le consentement, fût-il démontré, de sa complice. Matthieu Blastares, *Quæst. matrim., P. G.,* t. CXIX, col. 1272, constate

qu'au x^e siècle la législation civile relative au mariage des diaconesses était abandonnée et oubliée.

Relativement aux diaconesses pour lesquelles des raisons de nécessité ou d'utilité avaient fait devancer l'âge canonique primitif, les *Novelles* établissent qu'elles seront tenues de résider dans des monastères de religieuses, au moins jusqu'à leur cinquantième année, afin qu'elles n'exercent leur ministère qu'à l'abri des regards des hommes et qu'elles ne soient point exposées aux dangers d'une vie trop libre. *Novelle,* VI, 6, *Corpus juris civilis,* édit. Weidmann, Berlin, 1895, t. II, p. 43 sq.; *Nomocanon,* tit. IX, c. XXVIII.

IV. Rang et situation canoniques. — Les diaconesses étaient constituées dans leur grade propre par une imposition des mains ou ordination; elles recevaient de l'évêque la χειροτονία ou χειροθεσία. Baronius, *Annales eccles.,* an. 34, et quelques autres l'ont nié; mais leur négation repose sur une méprise : ils ont entendu comme énonçant une coutume générale ou un principe le canon 19^e du concile de Nicée, où, d'après le contexte, il s'agit uniquement de quelques femmes ambitieuses, de la secte des paulianistes, qui prétendaient aux droits d'un ministère dont elles n'avaient pas reçu le rite initiateur. Voir Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. I, p. 616-618. Tous les textes anciens sont formels. Le concile de Chalcédoine, par exemple, en son canon 15^e, applique ici les deux termes consacrés de χειροτονία et χειροθεσία. Mais il nous suffira de citer les *Constitutions apostoliques,* VIII, 19, 20, Funk, t. I, p. 524, qui non seulement attestent le fait de l'ordination, mais en prescrivent la manière et la formule : « Quant à la diaconesse, voici ce que moi, Barthélemy, je dispose. Évêque, tu lui imposeras les mains avec l'assistance du presbyterium, des diacres et des diaconesses, et tu diras : Dieu éternel, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, créateur de l'homme et de la femme, vous qui avez rempli de votre esprit Marie, Débora, Anne et Holda, vous qui n'avez pas dédaigné de faire naître d'une femme votre Fils unique, vous qui dans le tabernacle de l'alliance et dans le temple avez établi des femmes gardiennes de vos saintes portes; jetez maintenant un regard sur votre servante que voici, destinée au diaconat : donnez-lui l'Esprit-Saint, purifiez-la de toute souillure corporelle et spirituelle, afin qu'elle remplisse dignement l'office qui lui sera confié, pour votre gloire et à la louange de votre Christ, avec lequel honneur et adoration soient à vous et au Saint-Esprit dans tous les siècles. Amen. » Ce passage des *Constitutions* est décisif. Il l'est d'autant plus que le même recueil avait décrit en détail, VII, 4-18, l' « ordination », χειροτονία, des évêques, des prêtres et des diacres, qu'il décrit de même, 21, 22, l' « ordination » des sous-diacres et des lecteurs, et qu'il ajoute expressément, 23-26, que ni les confesseurs, ni les vierges, ni les veuves, ni les exorcistes ne sont « ordonnés ».

Les diaconesses entraient ainsi dans la hiérarchie ecclésiastique, et leur ordre, suivant saint Épiphane, *Hær.,* LXXIX, 4; *Expositio fidei,* n. 21, *P. G.,* t. XLII, col. 745, 772, en terminait la chaîne. Elles étaient inscrites à la suite du clergé, au *canon* ou catalogue des clercs ou des personnes entretenues par l'Église, mais à un titre plus élevé que les personnes assistées. X^e concile de Tolède, can. 4, 5, dans Labbe, *Concilia,* t. VI, col. 462. Elles recevaient, en effet, avec les clercs, leur part des offrandes non consacrées, tandis que les veuves et les vierges, comme les pauvres de la communauté, n'avaient droit qu'à une part des dîmes. Les *Constitutions apostoliques,* VIII, 31, Funk, t. I, p. 532, sont très explicites : « Que les eulogies, restes des oblations mystiques, soient par les diacres distribuées au clergé suivant la volonté de l'évêque et des prêtres : à l'évêque lui-même, quatre portions; au prêtre, trois portions; au diacre, deux; aux sous-diacres, aux lecteurs, aux chantres, aux diaconesses, une seule. » Par assimilation encore aux clercs inférieurs, les diaconesses étaient soumises aux évêques, aux prêtres et aux diacres, sans que les sous-diacres eussent sur elles aucune autorité. C'est parce que l'on comprenait les diaconesses dans la hiérarchie cléricale que le concile de Nicée, en statuant, par son canon 19^e, sur la rebaptisation et la réordination des clercs ordonnés par les paulianistes, s'occupe aussi de leurs diaconesses, qui n'ont point reçu, dit-il, d'imposition des mains et doivent donc être considérées comme de simples laïques. Sous Justinien, Sainte-Sophie de Constantinople comptait 60 diaconesses dans son personnel ecclésiastique.

L'immatriculation des diaconesses au *canon* du clergé leur valut d'être souvent appelées κανονικαί, bien que ce terme ait été appliqué également aux diverses sortes de réguliers et spécialement aux membres des confréries de sépulture, à Byzance.

Les monuments archéologiques témoignent, à leur manière, de la considération dont jouit jadis cet ordre dans l'Église, notamment pour sa coopération discrète à la fonction enseignante. Nous lisons sur d'anciennes pierres tumulaires cette formule, surprenante à première vue : *Vidua sedit..., elle a siégé,* en qualité de veuve, vingt ans, trente ans, etc., absolument comme pour les évêques et les prêtres. Cette expression fait allusion au siège, *cathedra,* sur lequel les veuves ecclésiastiques s'asseyaient pour catéchiser et exhorter. La même pensée se retrouve dans ce texte de Tertullien, *De virginibus velandis,* VIII : *Ad quam sedem, præter annos sexaginta, non tantum univiræ, id est nuptæ aliquando, eliguntur, sed et matres.* Nul doute que ce trait ne convienne tout particulièrement aux veuves promues à la dignité de diaconesses. On a mis au jour, en certains carrefours des catacombes, des sièges taillés dans le tuf et tout pareils aux chaires épiscopales, mais qui, à raison de leur position, ne peuvent être confondus avec elles. Au jugement des archéologues, il est probable qu'ils ont servi aux diaconesses, que plusieurs fresques de ces cimetières présentent assises sur des sièges semblables. Cavedoni, *Ragguaglio crit. delle art. crist.,* p. 9.

Si considérées étaient les diaconesses qu'on vit, surtout à Constantinople, des femmes de condition très distinguée embrasser ce ministère et y servir glorieusement l'Église. La plus illustre fut Olympiade, au IV^e siècle, qui, devenue veuve à dix-huit ans, refusa les propositions de l'empereur Théodose, fut l'amie de saint Jean Chrysostome, partagea ses travaux, répandant parmi les pauvres de son diocèse d'inépuisables largesses, essuyant le contre-coup de ses disgrâces et de ses persécutions et le consolant dans son exil; elle mourut en 410. A la même époque appartiennent Procula et Pentadia, estimées aussi de saint Chrysostome, qui leur adressa plusieurs lettres; Anastasie, qui fut en commerce épistolaire avec Sévère, patriarche d'Antioche; Macrine, sœur de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, dont tous exaltaient la beauté et qui préféra le service du Seigneur aux brillantes perspectives qui s'ouvraient devant elle; enfin Lampadia, amie de Macrine. Citons encore Basilina, que Baronius appelle Regina, au VI^e siècle. Il arrivait aussi que les femmes des personnages élevés aux hautes dignités ecclésiastiques, obligées qu'elles étaient par les canons à entrer dans les ordres ou du moins à ne se point remarier, devinssent diaconesses. Ainsi en advint-il de Théosébie, épouse de saint Grégoire de Nysse.

Mais le rang des diaconesses ne fut jamais tel que leur ministère ne restât essentiellement distinct de celui des ministres d'institution divine. Nous avons constaté plus haut comment les *Constitutions apostoliques* leur interdisaient tout office propre aux prêtres ou aux diacres. Saint Épiphane dit également, *Hær.,*

LXXIX, 3 : « Si les femmes étaient appelées, dans le Nouveau Testament, à exercer le sacerdoce ou à remplir un autre ministère canonique (ἢ κανονικόν τι ἐργαζέσθαι), c'est à Marie, avant toute autre, que la fonction sacerdotale eût dû être confiée. Mais Dieu en a disposé différemment, en ne lui donnant même pas le pouvoir de baptiser. Quant à l'ordre des diaconesses, s'il existe dans l'Église, il n'y est cependant pas établi pour la fonction du sacerdoce ni aucun ministère de ce genre. Les diaconesses sont destinées à sauvegarder la décence qui s'impose à l'égard du sexe féminin, soit en prêtant leur concours dans l'administration du baptême, soit en examinant celles qui souffrent de quelque infirmité ou auraient été l'objet de quelque violence, soit en intervenant chaque fois qu'il y a lieu de découvrir le corps d'autres femmes, afin que ces nudités ne soient pas exposées aux regards des hommes qui accomplissent les saintes cérémonies et qu'elles ne soient vues que des diaconesses mêmes. » Déjà Tertullien avait dénoncé, *Præscript.*, XLI, *P. L.*, t. II, col. 56, comme d'intolérables usurpations, les prétentions des femmes de certaines sectes : *Ipsæ mulieres hæreticæ, quam procaces, quæ audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, forsitan et tingere!* Et faut-il rappeler que saint Paul, le premier témoin de l'existence et de l'utilité des diaconesses, Rom., XVI, 1, a aussi été le premier à interdire — et avec quelle énergie! — à toutes les femmes sans distinction de prendre la parole ou de prétendre enseigner dans les réunions publiques? Vers le même temps, probablement la même année où il recommandait aux Romains la diaconesse Phœbé, il écrivait aux Corinthiens, I Cor., XIV, 34, 35 : « Comme cela a lieu dans toutes les églises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées. Il ne leur appartient pas de parler, mais qu'elles soient soumises... Il est malséant à une femme de parler dans une assemblée. » Un peu plus tard, il répétait, I Tim., II, 11, 12, la consigne en ces termes : « Que la femme écoute l'instruction en silence, avec une entière soumission. Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de prendre autorité sur l'homme; mais elle doit se tenir dans le silence. »

De même que le ministère des diaconesses n'avait rien de sacerdotal, de même leur ordination n'avait rien de sacramentel. Jamais, dans les textes, le rite de leur initiation n'est présenté ni comme divinement établi ni, à plus forte raison, comme possédant de ce chef une vertu sanctificatrice, une causalité instrumentale pour produire la grâce et imprimer un caractère indélébile. L'Église, en restreignant de bonne heure et en finissant par supprimer l'ordre et l'office des diaconesses, a bien montré qu'elle les tenait pour une création ecclésiastique, essentiellement modifiable suivant les circonstances. Saint Thomas, résumant avec sa précision accoutumée la doctrine traditionnelle, explique, *Sum. theol.*, III^a^ Supplem., q. XXXIX, a. 1, pourquoi il ne peut être question ici ni de sacerdoce ni de sacrement : *Quædam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti; quæ si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quædam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate præcepti... Dicendum ergo quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinum, non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quæ in ordinibus fiunt, ordinem tamen non suscipit, quia, cum sacramentum sit signum, in iis quæ in sacramento aguntur requiritur non solum res, sed significatio rei... Cum igitur in sexu fæmineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere.* Cf. Chr. Pesch, *Prælect. dogm.*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII, p. 264, 283; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, 1905, t. III, p. 569; Devoti, *Institutiones canonicæ*, l. I, tit. IX.

V. Extinction de l'ordre des diaconesses. — Le diaconat des femmes, qui ne s'était pas développé en tous lieux de la même façon, n'eut pas non plus partout une égale durée.

1° *En Occident*, il se maintint certainement comme institution régulière jusqu'au VI^e^ siècle. A cette époque, les conditions du ministère ecclésiastique s'étaient modifiées. Les baptêmes d'adultes étaient devenus relativement rares, les diaconesses n'avaient plus guère l'occasion d'exercer la principale de leurs fonctions liturgiques. Des matrones ou de pieuses femmes, dépourvues de tout caractère officiel, suffisaient désormais à remplir les devoirs de charité et de bienséance publiques qui s'imposaient à l'égard des personnes de leur sexe. D'ailleurs, les vierges et les autres chrétiennes vouées à la vie religieuse se retiraient dans les monastères, dont les abbesses recevaient parfois, telle sainte Radegonde, l'ordination des diaconesses. Fortunat, *Vita S. Radegundis*, n. 12, *P. L.*, t. LXXXVIII, col. 502. En dehors de ces cas exceptionnels, le titre de diaconesse semble représenter alors, surtout dans les Gaules, une simple appellation honorifique, que les veuves, les dames pieuses et même les moniales s'attribuaient indépendamment d'une ordination quelconque. Plusieurs conciles de cette contrée décrétèrent l'abolition du diaconissat. Déjà le I^er^ concile d'Orange, en 441, s'était prononcé dans ce sens, en ajoutant que les diaconesses existantes devraient se soumettre à recevoir la bénédiction ordinaire, que l'on donnait au peuple : *Diaconissæ omnimode non ordinandæ. Si quæ jam sunt, benedictioni quæ populo impenditur capita submittant.* Can. 26, dans Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1451; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 446-447. Celui d'Épaone (517) abroge entièrement « la consécration des veuves que l'on appelle diaconesses », ne leur laissant, si elles veulent renoncer au monde, que le privilège de la bénédiction pénitentielle : *Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus, sola eis pœnitentiæ benedictione, si converti voluerint, imponenda.* Can. 21, dans Labbe, t. IV, col. 1578. Enfin le concile d'Orléans (533) est on ne peut plus formel : *Ut nulli postmodum fœminæ diaconalis benedictio, pro conditionis hujus fragilitate, credatur.* Can. 18, Labbe, t. IV, col. 1782.

Ce n'est pas à dire toutefois que ces mesures, prises pour des provinces ecclésiastiques déterminées, aient eu immédiatement un effet universel. Les diaconesses subsistèrent encore, sinon dans les Gaules, du moins dans le reste de l'Occident. Un concile de Worms, de la seconde moitié du IX^e^ siècle (868), reproduit simplement le 15^e^ canon de Chalcédoine les concernant. Can. 73, Labbe, t. VIII, col. 958. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. II, p. 6, mentionne des diaconesses dans le cortège qui accompagnait Léon III rentrant à Rome : *Cum sanctimonialibus et diaconissis et nobilissimis matronis seu universis fœminis.* Atton de Verceil (934-950), dans une lettre au prêtre Ambroise, atteste à la fois la survivance et la décadence de l'institution des diaconesses. *Epist.*, VIII, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 114. Trois papes du XI^e^ siècle garantissent à des évêques suburbicaires le droit d'en ordonner : Benoît VIII (1018), à l'évêque de Porto, *Epist.*, XVII, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 1621; cf. Ughelli, *Italia sacra*, t. I, p. 116; Jean XIX (1024-1033), à l'évêque de Sylva Candida, *P. L.*, t. CXXXII, col. 1056; S. Léon IX (1049), à l'évêque de Porto, *P. L.*, t. CXLIII, col. 598. Certains missels de même date contiennent encore l'oraison *Ad diaconissam faciendam : Exaudi Domine.* F. E. Warren, *The Læfric missal*, in-8°, Oxford, 1883,

p. 216; Pontifical d'Egbert d'York, dans Martène, *D antiquis Ecclesiæ ritibus,* t. II, p. 99. L'*Ordo romanus* IX, n. 3, édité par Mabillon, *P. L.,* t. LXXVIII, col. 1003, signale encore la bénédiction des diaconesses et le rite, distinct de la consécration des vierges et des veuves, est décrit dans l'*Ordo romanus,* publié par Hittorp en tête de son traité *De divinis officiis,* Cologne, 1568, p. 144. Mais à partir de cette époque, ce n'est plus qu'à titre historique que les diaconesses sont mentionnées par les écrivains occidentaux, par Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, saint Thomas notamment et les autres scolastiques. La rareté du baptême conféré alors aux adultes et la suppression du baptême par immersion dans l'Église latine ont amené insensiblement l'extinction de l'ordre des diaconesses, sans qu'il soit intervenu aucune décision de l'autorité ecclésiastique.

2° *Dans les Églises orientales,* les phases de la disparition se succédèrent d'une façon analogue, bien qu'un peu plus lentement. Encore faut-il distinguer entre Grecs, Syriens occidentaux et nestoriens.

1. A Constantinople, les femmes qui continuaient, au XIIIe siècle, à être élues au rang de diaconesses n'en remplissaient plus le ministère traditionnel; non seulement elles n'approchaient pas de l'autel, mais elles ne recevaient plus l'ancienne consécration. Leur rôle se bornait à présider les assemblées féminines. Balsamon, sur le canon 15e du concile de Chalcédoine, *P. G.,* t. CXXXVII, col. 442, et *Responsa ad interrogationes Marci,* resp. 35, *P. G.,* t. CXXXVIII, col. 987. Dans plusieurs couvents, ce nom était devenu, comme en Occident, un simple titre honorifique, pris abusivement par des moniales. Les eucologes grecs du même temps cessent de donner le rite de l'ordination diaconale des femmes, témoignant ainsi qu'elle était tombée en désuétude ou qu'elle n'existait plus qu'à titre d'exception.

2. Relativement aux Églises syriennes occidentales, nous rencontrons, dans les dernières années du XIIe siècle, un témoignage du patriarche jacobite Michel le Grand († 1199), qui permet encore, mais seulement comme chose absolument exceptionnelle, d'ordonner de véritables diaconesses. « Les diaconesses, dit-il, ont cessé depuis longtemps, par cessation des baptêmes d'adultes et pour d'autres motifs. Toutefois le rite de leur ordination subsiste dans beaucoup de livres, et si, pour une raison urgente, un évêque veut en ordonner, qu'il le fasse, à la condition de choisir des femmes de bonne réputation et avancées en âge, selon le précepte des Pères et des apôtres. » Cf. Sim. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, *Dissert. de monophysitis.* La législation canonique du siècle suivant leur maintenait les antiques prérogatives dont nous avons donné plus haut l'énumération.

3. Les nestoriens se sont montrés en ceci plus conservateurs que les autres communautés chrétiennes. Le *Livre des Pères,* traité des hiérarchies céleste et ecclésiastique, attribué à Siméon bar Sabbâé († 341), mais œuvre probable de Siméon Schankelavaya, auteur nestorien du XIIe siècle, consacre un chapitre aux diaconesses, dont il dit: « On les choisit parmi les femmes ayant renom de pureté et de crainte de Dieu et âgées de soixante ans et au-dessus. Leur ministère consiste à achever les cérémonies du baptême des femmes, en faisant les onctions. Tandis qu'elles plongent les baptisées dans l'eau, le prêtre, soit par une ouverture, soit en se tenant le dos tourné, étend seulement la main, pour tracer, avec l'huile sainte, le signe de la croix sur les néophytes. L'immersion et l'onction totales incombent aux diaconesses. » Le rituel publié en 1559 par le métropolite nestorien Joseph donne encore l'ordination des diaconesses; il témoigne ainsi qu'à cette époque il en existait encore chez les chrétiens de Perse et de Chaldée. Mais depuis lors cet ordre, aussi bien que la vie conventuelle et les monastères de femmes, a complètement disparu du milieu des mêmes communautés. C'est uniquement à titre de souvenir que le pontifical nestorien conserve aujourd'hui la mention des diaconesses dans les prières de la consécration des évêques, là où le consécrateur appelle sur l'élu la grâce de « créer des prêtres, des diacres, des diaconesses, des sous-diacres et des lecteurs pour le service de l'Église. »

4. Les Maronites ont encore aujourd'hui un petit nombre de diaconesses. Suivant le synode tenu au Mont-Liban en 1736, il n'y en a plus que dans les monastères de femmes. Les abbesses de ces maisons sont ordonnées diaconesses et en remplissent les fonctions à l'égard des religieuses qui sont sous leur autorité. Elles ne distribuent pas cependant la communion, même en l'absence de prêtre ou de diacre. Les évêques peuvent encore, s'il en est besoin, ordonner des diaconesses, pour remplir différentes fonctions à l'égard des personnes de leur sexe. *Collectio Lacensis,* t. II, col. 272.

VI. Diaconesses protestantes. — Le nom de diaconesses a été repris et remis à l'ordre du jour par le protestantisme moderne, qui en a fait une application nouvelle. Il le donne à des femmes groupées sous forme d'associations charitables pour se dévouer au soin des malades, à la visite des pauvres, à l'enseignement populaire et à d'autres services de ce genre.

On sait qu'une des premières conséquences de la « réformation » du XVIe siècle pour les pays où elle s'est installée en maîtresse, avait été la suppression des ordres monastiques, la dispersion de leurs communautés, l'accaparement de leurs couvents et de leurs biens par les princes séculiers. Mais avec les couvents étaient tombées toutes les institutions de charité et de bienfaisance, toutes les œuvres consacrées au soulagement des misères humaines, dont ils étaient les centres, auxquelles ils fournissaient et ouvriers et moyens matériels. Le besoin de quelque chose qui pût y suppléer se faisait vivement et universellement sentir; il était reconnu et publiquement avoué dans les milieux intéressés. Toutefois l'horreur du « monachisme » et la crainte de faire quoi que ce soit qui y ressemblât empêchèrent pendant longtemps de rien essayer. Ce n'est que dans la première moitié du XIXe siècle, à l'époque de ce mouvement que les historiens du protestantisme appellent « le réveil », qu'il se trouva enfin des hommes assez courageux pour vouloir sortir de la phase des regrets et des vœux stériles et passer à celle de l'action. La pensée en vint, dit-on, presque simultanément à trois pasteurs, dont chacun prépara son entreprise indépendamment des deux autres : c'était Th. Fliedner, de Kaiserswerth, près de Dusseldorf; Haerter, de Strasbourg, et Vermeil, de Paris. Mais c'est Fliedner qui doit être réputé historiquement le créateur des *diaconesses protestantes,* parce que, le premier, en 1836, il mit son idée à exécution, ouvrant ainsi la voie où de nombreux émules allaient bientôt le suivre.

Dans son intention, le nom même de *diaconesses* devait rattacher le nouvel organisme aux origines de l'Église, en évoquant le souvenir de ces généreuses chrétiennes, les Phœbé, les Priscille, les Perside, les Tryphème, les Tryphose, les Évodie, etc., que saint Paul mentionne avec éloge et qu'il appelle ses collaboratrices. Néanmoins, ainsi que plusieurs écrivains protestants l'ont justement et franchement remarqué, ce serait se tromper que de conclure de l'identité du nom à l'identité des corps dénommés : entre les diaconesses apostoliques et leurs homonymes actuelles, que l'on considère soit la tâche, soit les engagements des unes et des autres, il n'y a qu'une vague et fort imparfaite ressemblance. Cf. Wichern, dans Herzog, *Realencyclopädie für*

protestantische Theologie, 2e édit., Leipzig, 1877, t. III, p. 581.

Quoi qu'il en soit, depuis ses origines, l'institution des diaconesses, si elle a parfois rencontré de l'opposition, même parmi les coreligionnaires de Fliedner, a pourtant pris de grands développements. C'est en Allemagne que son essor a été le plus rapide et le plus puissant. D'après une statistique de 1881, il y avait alors en territoire allemand trente-deux fondations ou maisons distinctes de diaconesses, comprenant environ 3 640 sœurs. Dans ce nombre, après la maison primordiale de Kaiserswerth, la plus remarquable est sans doute celle de Neuendettelsau, près d'Ansbach (Bavière), qui, par les écrits de son fondateur Löhe, a exercé et exerce une influence considérable sur l'esprit de toutes les autres. L'exemple de l'Allemagne a été suivi à l'étranger, quoique avec beaucoup moins d'entrain et d'ampleur; et, dans la plupart des cas, on s'est inspiré des idées et des règles adoptées en Allemagne. Il y a actuellement des maisons de diaconesses en Russie, en Suède, en Norvège, en Danemark, en Angleterre, en Hollande, en Autriche-Hongrie, en Suisse. Il en existe également aux Etats-Unis. La France possède, pour sa part, deux maisons mères à Paris; elle a aussi quelques établissements en province, par exemple à Nancy. Chaque maison répartit ses sujets dans différentes « stations», suivant les circonstances. En 1890, cinquante-quatre ans après la première fondation, on comptait soixante-quinze maisons mères ou fondations indépendantes et 8 478 diaconesses, dont l'activité embrassait à peu près toutes les formes de la charité : hôpitaux, hospices, orphelinats, pensions, dispensaires, établissement d'aliénés, refuges, etc.

Les créateurs et les organisateurs des diaconesses ont toujours, par conviction assurément, mais peut-être aussi en partie par un opportunisme nécessaire, c'est-à-dire par ménagement pour l'opinion publique de leurs milieux, proclamé hautement leur intention de se tenir bien à distance des institutions catholiques similaires : c'est pour cela qu'ils déclarent exclure les vœux proprement dits de religion, surtout les vœux perpétuels de pauvreté, d'obéissance et de chasteté; c'est pour cela aussi que plusieurs ont protesté contre tout dessein de restauration même partielle de la vie contemplative. Il semble que ces derniers aient craint un retour à ce que Calvin appelait élégamment « l'ordre oisif des nonnains. » Et pourtant, il faut bien le reconnaître : malgré les craintes, les protestations et les précautions, la plupart des établissements, par leur organisation extérieure du moins, par leurs moyens et leur forme de vie sociale, rappellent étrangement, quelques-uns à s'y méprendre, les ordres religieux dont s'honore le catholicisme. Le groupe des « Sœurs de la Miséricorde », qui, fondé en 1864, a étendu son action jusqu'à Honolulu, la capitale des îles Sandwich, fut, le 23 août 1871, de la part de l'évêque Stanley, l'objet d'une déclaration désobligeante, portant qu'il était « fort utile dans les écoles, mais dangereux par son organisation et trop semblable aux ordres romains. » En Angleterre et en Amérique, les diaconesses forment le plus souvent de véritables congrégations, qui sont complètement sous la dépendance de l'évêque. De là cette définition, formulée dans un manifeste épiscopal et rapportée par le Rev. J. S. Howson, *Deaconesses,* Londres, 1862 : « Une diaconesse est une femme qui a été mise à part par l'évêque pour le service de l'Église et revêtue par lui de ce titre. Il pourra toujours la révoquer. »

Abstraction faite de ce trait, particulier aux instituts de langue anglaise, et à s'en tenir aux grandes lignes, on peut ainsi esquisser la physionomie commune des maisons de diaconesses. Les postulantes, jeunes filles ou veuves, qui n'y sont reçues généralement qu'après dix-huit ans et avant quarante, doivent se soumettre à une épreuve de deux ans; pendant la première année, elles s'appellent sœurs d'essai, et pendant la seconde, novices ou sœurs adjointes. Vient ensuite la « consécration » (*Einsegnung*), à laquelle elles se préparent par une retraite de huit à quinze jours. Elle est entourée de différentes cérémonies religieuses, mais consiste essentiellement dans l'émission des « promesses des diaconesses » et la réception d'une bénédiction par imposition des mains du ministre ou de la supérieure. Aux promesses ainsi émises, dans la plupart des maisons on donne le nom de vœux, tandis qu'ailleurs on repousse cette appellation comme équivoque et dangereuse. Elles ont pour objet « l'obéissance, la bonne volonté (*Willigkeit*) et la fidélité dans la fonction de diaconesses. » A ces trois obligations certaines règles ajoutent celle de « franchise », entendant par là le devoir de ne point contracter de promesse de mariage sans en avoir averti au préalable l'inspecteur ou la supérieure de l'établissement. Par ces mêmes promesses, la diaconesse s'engage simplement « pour aussi longtemps que le Seigneur la laissera dans cette vocation; » mais chacune doit, par devers soi, avoir l'intention sérieuse de persévérer indéfiniment, de se dévouer toute sa vie.

Les sœurs de chaque maison portent un costume uniforme, et elles font ensemble un certain nombre d'exercices pieux, qui constituent précisément leur vie religieuse commune : prières, méditations, lectures, assistance à l'office divin et à des conférences, participation à la cène, et, presque partout, « demi-heure quotidienne de recueillement » (*stille halbe Stunde*). La matière des lectures est très souvent fournie, sans parler de l'Écriture sainte, par les ouvrages spéciaux de Fliedner et de Löhe. Celui-ci a puisé abondamment pour composer ses recueils et ses instructions, aux sources canoniques, rituelles, ascétiques et hagiographiques dont l'Église a conservé le patrimoine traditionnel. Celles qui le suivent se meuvent donc, sans s'en douter, sur un terrain catholique, elles vivent du fonds doctrinal et moral, toujours inépuisable, du catholicisme. La congrégation des « Diaconesses du Maryland » a une règle qui prescrit même les six heures canoniques de la prière. En dehors des pratiques susdites, on recommande la confession et l'absolution publiques, voire la confession privée. Celle-ci, dit Schäfer, « est le pivot de toute conduite spirituelle; sans elle il n'est point de direction forte et efficace ».

Bien que, théoriquement, les sœurs doivent s'attacher à leur vocation par pure reconnaissance pour Jésus-Christ, en souvenir des grâces reçues de lui; bien qu'elles ne doivent voir dans le célibat auquel elles sont astreintes qu'une nécessité résultant de leurs obligations d'état, et que le dogme protestant leur interdise de rêver d'œuvres méritoires ou d'une excellence intrinsèque de la virginité, l'expérience prouve que beaucoup suivent l'indication concordante de la raison et de la révélation chrétienne, en s'encourageant dans leur tâche par l'espérance de la récompense céleste; elle établit aussi que beaucoup, parmi celles qui persévèrent, en viennent à envisager et à aimer la virginité comme une condition en soi plus noble que celle du mariage.

J'ai dit : parmi celles qui persévèrent. La plupart, en effet, ne fournissent qu'un service temporaire. Les meilleurs amis, les promoteurs les plus intelligents de cette institution constatent le fait, en le déplorant et en détaillant et recommandant les mesures, trop souvent inopérantes, par lesquelles on tente d'y remédier. Des 160 sœurs qui ont desservi l'hôpital Élisabeth, de Berlin, pendant une période de vingt-cinq ans, de 1837 à 1862, cent-vingt, soit exactement les trois quarts, n'ont pas persévéré. L'établissement de Béthanie, dans la même ville, a vu passer, durant une période égale (1847-1872),

586 sœurs dont 337, c'est-à-dire plus de la moitié, ont quitté l'habit. De 1836 à 1881, 1 054 sœurs ont été reçues à la maison de Kaiserswerth; de ce nombre, 110 sont mortes comme diaconesses, tandis que 460, soit encore la moitié du reste, « ont, dit Schäfer, contracté mariage, sont rentrées chez des parents qui avaient besoin de leurs soins ou se sont engagées dans d'autres carrières. » Le même auteur se plaint de la défiance à laquelle les diaconesses se heurtent fréquemment auprès des particuliers comme des autorités publiques, et du petit nombre de recrues qu'elles font là où elles devraient surtout en trouver, parmi les filles des pasteurs.

Malgré ses désidérata et ses imperfections, l'œuvre de Fliedner et de ses imitateurs a son mérite propre, que nous ne songeons pas à nier ou à dissimuler; elle répond à une sorte de nécessité sociale. Les diaconesses ont rendu et rendent des services très appréciables, et beaucoup remplissent leurs devoirs avec une conscience et un dévouement dignes de tous éloges. Leur création et leur activité multiple feraient incontestablement honneur au protestantisme, si elles n'existaient et ne se maintenaient en grande partie à l'encontre et aux dépens des principes mêmes du protestantisme. Des protestants, tels M. et Mme Agénor de Gasparin, en France, le leur ont reproché et les ont combattues de ce chef. De fait, il ressort de ce que nous avons dit qu'elles s'organisent, se développent et se fortifient précisément dans la mesure où elles s'éloignent des théories fondamentales de la réforme sur l'individualisme religieux, sur la gratuité du salut, sur l'immoralité des vœux et des engagements de la vie monastique, sur l'inutilité ou le danger tant de la vie contemplative que d'une foule de pratiques extérieures, cultuelles ou ascétiques. Par contre, si leurs organismes restent faibles et branlants, s'ils souffrent de la tiédeur et de l'inconstance des membres, si les défaillances et les défections individuelles y sont de tous les jours, si le succès enfin ne répond qu'imparfaitement aux vues généreuses des créateurs et des promoteurs, cela tient à des lacunes doctrinales et à des pauvretés morales que, seul, le retour à l'unité romaine pourrait combler. Il n'est personne, parmi les protestants éclairés et impartiaux, qui, comparant les sœurs de charité catholiques aux diaconesses, ne proclame la supériorité des premières, sous le rapport de la vitalité interne comme de l'activité bienfaisante. Autant le fait est incontestable et incontesté, autant les raisons en sont manifestes. Les sœurs de charité s'engagent pour toute la vie, de tout leur cœur, sans réserve ni arrière-pensée; aux diaconesses leur ministère n'apparaît souvent que comme un poste d'attente, parfois comme un pis-aller provisoire. Contre les difficultés inséparables de leur tâche, contre les angoisses du doute, contre les dégoûts et découragements éventuels, les premières trouvent un refuge et un appui sûrs dans l'enseignement séculaire de l'Église, concernant notamment la nécessité et le mérite des œuvres charitables, l'excellence de la virginité et des vœux de religion; cet appui et cet abri, les diaconesses les chercheraient vainement dans le sentimentalisme et les théories vagues, inconsistantes, du piétisme, du néo-luthéranisme ou même de l'anglicanisme; or, c'est à ces trois tendances générales que semblent se rattacher presque toutes leurs maisons. Comme soutien de la volonté pour tous les jours et pour tous les instants, comme aliment continuel d'un zèle et d'un dévouement qui ne doivent jamais se démentir, que pourrait-on comparer à ce que possède la sœur de charité dans ses constitutions et ses règles, éprouvées par l'expérience des siècles; dans la méditation et les prières en commun et en particulier; dans des retraites périodiques; dans la direction de supérieures, qui vouées, comme elle, pour toujours à la vocation commune, ont toute sa confiance; surtout dans la confession sacramentelle, l'assistance à la sainte messe, la visite au saint-sacrement, la communion fréquente ou quotidienne? On a vu au prix de quelles inconséquences et sous l'empire de quelles nécessités les fondateurs et organisateurs des diaconesses ont tenté d'imiter ces choses, de suppléer à ces ressources. Envisagés au point de vue de la logique et de la cohérence intrinsèque, tous leurs essais, tous leurs efforts se présentent encore moins comme des imitations que comme de malheureuses contrefaçons. Il est trop clair qu'à leurs prescriptions et règlements il manque une solide base théologique, et elle manquera nécessairement jusqu'au jour où, faisant un dernier pas, ils se décideraient à rendre leurs œuvres purement et simplement catholiques. En attendant, ce n'est pas seulement par leur constance, leur abnégation, leur aptitude et tous leurs mérites professionnels, c'est aussi par leur puissance de diffusion et de recrutement, que les sœurs de charité continueront à laisser loin, bien loin derrière elles leurs émules dissidentes. Sur ce dernier point, voici, empruntée à une source non suspecte, au *Lexikon für Theologie und Kirchenwesen*, de Holtzmann et Zöpffel, Leipzig, 1882, une constatation digne de remarque : « Dans la Prusse, où les protestants sont en majorité, il y a plus de sœurs de charité catholiques qu'il n'y a de diaconesses dans toute l'Église protestante; le nombre des champs d'activité des premières en Prusse dépasse celui des établissements desservis par les diaconesses dans le monde entier. »

A consulter, en dehors de plusieurs ouvrages cités au cours de cet article :

1° *Sur les diaconesses en général*, Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1906, t. I; Th. Raynaud, *De sobria alterius sexus frequentatione per sacros et religiosos homines*, c. VIII, Lyon, 1633; J. Morin, *Commentarius de sacris Ecclesiæ ordinationibus*, part. III, exercitatio X : *De diaconissis, earum ordinatione et ministeriis, secundum Ecclesiæ græcæ et latinæ praxim*, Paris, 1655, p. 182-192; Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina*, Paris, 1688, c. XLIX-LI, p. 803-814; J. Pien (*Pinius*), dans les *Acta sanctorum*, t. XLI, p. I-XXVIII : *De Ecclesiæ diaconissis;* Bingham, *Origines ecclesiastici*, l. II, c. XXII, Halle, 1751, t. I, p. 351 sq.; Goar, *Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 262-267; Hallier, *De sacris electionibus*, part. II, sect. IV, c. II, n. 14-20, édit. Migne, col. 830 sq.; Binterim, *Denkwürdigkeiten der christ.-katholischen Kirche*, part. I, sect. II, c. I, § 6, Mayence, 1825, t. I, p. 434-455; dom Parisot, *Les diaconesses*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (Lille) de 1899, 8e série, t. IX, p. 289-304, 481-496; t. X, p. 193-209; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1865, art. *Diaconesses*, et *Veuves chrétiennes;* Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII, p. 264 sq.; Petau, dans l'*Appendix dissertationum* qui fait suite au *Panarium* de saint Épiphane, *P. G.*, t. XLII, col. 1079, 1080; Hundhausen, dans le *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1884, t. III, art. *Diaconissen;* J. Wordsworth, *The ministry of grace*, c. V, 2, Londres, 1903, p. 276-282; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 176-183; une longue note de dom Leclercq, dans sa traduction de Hefele, *Histoire des conciles*, Paris, 1908, t. II, p. 446-452.

2° *Sur les données du Nouveau Testament relatives aux diaconesses*, Bellamy, art. *Diaconesses*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, de Vigouroux, t. II, col. 1400-1401; Van Steenkiste, *Actus apostolorum illustrati*, 4e édit., Bruges, 1882, append. VI : *De diaconissis;* Lemonnyer, *Épitres de saint Paul, traduction et commentaire*, Paris, 1905, t. I, p. 336; t. II, p. 139, 140, 147-149.

3° *Sur les diaconesses syriennes*, Simon Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. II, *Dissertatio de monophysitis;* et t. III *b*, *Dissertatio de Syris nestorianis*, p. 847-856; Aloïs Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, t. X, p. 124 sq.; Lamy, *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 87-93, 202-206.

4° *Sur les diaconesses protestantes*, les nombreuses publications de Schäfer, notamment : *Die weibliche Diaconie in ihrem ganzen Umfang dargestellt*, 3 vol., Hambourg, 1879-1883; *Monatsschrift für Diaconie und innere Mission*, Hambourg, 1876-1880; *Monatsschrift für innere Mission mit Einschluss der Diaconie, Diasporapflege, Evangelisation und gesammten Wohlthätigkeit*, avec la collaboration de Haupt, Kobel,

Ranke, etc., Gutersloh, 1880 sq.; ensuite, le journal de Kaiserswerth : *Der Armen und Krankenfreund*, Kaiserswerth, 1849 sq., et celui de Neuendettelsau : *Correspondenzblatt der Diaconissen von Neuendettelsau*, Nördlingen, 1858 sq.; deux ouvrages de Löhe, *Etwas aus der Geschichte des Diaconissenhauses Neuendettelsau*, Nürnberg, 1870; *Von der Barmherzigkeit*, 2e édit., Nördlingen, 1877; Adélaïde Bandau, *Zwölf Jahre als Diaconissin*, 2e édit., Berlin, 1881; Disselhoff, *Der Rhein-Westf. Diaconissen Verein und seine Arbeitsstätten*, Kaiserswerth, 1882; Hundhausen, dans le *Kirchenlexikon*, article déjà cité; Appia, dans le *Dictionnaire des sciences religieuses*, de Lichtenberger, Paris, 1878, t. III, art. *Diaconesses; Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., 1898, t. IV, p. 604-616; G. Schulze, *Bethanien, Die ersten 50 Jahre und der gegenwärtiger Stand des Diakonissenhauses Bethanien zu Berlin*, Berlin, 1897; Id., *Tropfen aus stillen Wassern*, Leipzig, 1902; L. Algenstaedt, *Frei zum Dienst: Diakonissengeschichte*, 3e édit., 1903; E. Wacker, *Der Diakonissenberuf*, 3e édit., 2 vol., 1902; *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1099.

J. Forget.

DIACRES. Le diacre, suivant l'acception usuelle du mot, est, dans l'Église catholique, le ministre sacré qui occupe le degré inférieur de la hiérarchie d'ordre divinement instituée, et qui reçoit, par son ordination, le pouvoir d'assister immédiatement l'évêque et le prêtre pour la célébration de la messe solennelle. — I. Nom et acceptions diverses. II. Origine. III. Nombre. IV. Attributions. V. Institution divine. VI. Qualités requises. VII. Nature sacramentelle de l'ordination des diacres. VIII. Sa matière et sa forme. IX. Son cérémonial.

I. Nom et acceptions diverses. — Le nom français *diacre* dérive, par le latin *diaconus*, du grec διάκονος, dont il est resté l'équivalent partiel et qui le représente dans la littérature primitive. Ces trois termes ont une seule et même histoire; une même évolution a produit, dans la langue du christianisme, leurs différentes significations, et ils ne peuvent convenablement s'étudier qu'en celui qui est la souche commune. A son tour, le substantif concret διάκονος correspond au verbe διάκονεῖν et au substantif abstrait διακονία, qui nous serviront à l'expliquer.

1° Διακονεῖν. — 1. *En général*, c'est aider, assister quelqu'un, lui rendre service. En ce sens, le mot implique une idée de subordination, de dépendance, qui toutefois n'est pas accentuée comme dans son synonyme δουλεύειν. Cf. Matth., IV, 11; VIII, 15; XX, 28; XXV, 44; XXVII, 55; Marc., I, 13, 31; X, 45; XV, 41; Luc., IV, 39; VIII, 3; X, 40; XII, 37; XVII, 8; XXII, 26; Philem., 13; Heb., VI, 10; I Pet., I, 12; IV, 10, 11.

2. De là *plusieurs acceptions particulières : a) servir à table.* Ainsi, Luc., XXII, 17 : « Car quel est le plus grand, de celui qui est à table, ou de celui qui *sert?* N'est-ce pas celui qui est à table? Et moi, cependant, je suis au milieu de vous, comme celui qui *sert.* » De même Matth., VIII, 15; Marc., I, 31; Luc., IV, 39; X, 40; XII, 37; XVII, 8; Joa., XII, 2. Act., VI, 2, 4, διακονεῖν τραπέζαις est opposé à διακονία τοῦ λόγου προσκαρτερεῖν; non pas, pourtant, qu'il pût être question pour les Douze qu'on leur proposât de servir personnellement à table : ce qu'on leur demandait, c'était de veiller à une juste répartition des aliments, et c'est pour ce soin qu'ils firent élire les sept diacres. — *b) Assister, soulager l'indigence*, recueillir et distribuer des aumônes. Rom., XV, 25; II Cor., VIII, 19; Heb., VI, 10. — *c) Rendre service dans l'ordre du salut*, mais en agissant d'après les volontés, sous la dépendance d'un supérieur. Act., XIX, 22, nous lisons : « Il (Paul) envoya en Macédoine deux de *ses auxiliaires* (διακονούντων αὐτῷ), Timothée et Eraste. » Cf. II Cor., III, 3; II Tim., I, 18. — *d) Assister comme diacre*, dans l'acception postérieure et toute spéciale du terme. C'est le cas pour I Tim., III, 10 : « Or, ceux-ci doivent être d'abord éprouvés, et ensuite, s'ils sont trouvés sans reproches, *qu'ils exercent l'office de diacre* (διακονείτωσαν); » et III, 13 : « Car ceux qui *remplissent bien l'office de diacre* (διακονήσαντες) s'acquièrent un rang honorable et une grande assurance dans la foi en Jésus-Christ. »

2° Les diverses acceptions de διακονία sont sensiblement parallèles à celles de διακονεῖν. — 1. Au substantif aussi il faut reconnaître la signification *générique d'assistance ou de service rendu*, d'un ministère quelconque, l'idée de dépendance que nous avons notée dans le verbe tendant ici à s'atténuer. — 2. Quant aux *significations particulières*, elles se succèdent dans le même ordre que plus haut, avec cette différence que le dernier sens, le sens technique, apparaît à peine dans les écrits canoniques. — *a) Le service de la table*, et parfois aussi *les divers soins domestiques*. — Marthe, la sœur de Lazare, lors de la visite du Sauveur, Luc., X, 40, « était occupée aux *multiples besognes du ménage* (πολλὴν διακονίαν); » et les Actes, VI, 1, nous parlent du « *service quotidien* » (des tables). — *b) Assistance pécuniaire ou autre semblable, ministère de bienfaisance*, consistant à recueillir et à distribuer des aumônes. Je dis : assistance en argent, distribution de secours ou de dons, et non pas simplement *secours, dons, argent*, comme on a traduit quelquefois. Cf. Ermoni, *Les premiers ouvriers de l'Évangile*, t. I, p. 8, et, en regard, Wilke-Grimm, *Lexicon græco-latinum in libros N. T.*, v° Διακονία. Les Actes nous racontent, XI, 29, que les disciples, instruits par Agabus de la famine qui ravageait la terre, « résolurent d'envoyer, chacun selon ses moyens, *de quoi secourir* (εἰς διακονίαν πέμψαι) les frères qui habitaient la Judée »; XII, 25, nous voyons que « Barnabé et Saul, après s'être acquittés de leur *ministère* (de bienfaisance), s'en retournèrent de Jérusalem, emmenant avec eux Jean, surnommé Marc. » Saint Paul exhorte les Romains, Rom., XV, 31, à adresser à Dieu des prières en sa faveur, « afin qu'il échappe aux incrédules qui sont en Judée et que le *ministère* (de charité) qu'il va remplir à Jérusalem soit agréable aux saints; » II Cor., VIII, 3, 4, il atteste que tous les fidèles de la Macédoine « ont donné volontairement, selon leurs moyens, et même au delà de leurs moyens, demandant avec de grandes instances la grâce d'être associés à ce *ministère* en faveur des saints »; IX, 1, il revient sur « le *ministère* en faveur des saints », qu'un peu plus bas, IX, 12, 13, il appelle encore « *le ministère de cet office solennel* » et dont il dit que « non seulement il subvient aux nécessités des saints, mais qu'il vaut à Dieu, par surcroît, de nombreuses actions de grâces, provoquées par l'expérience de ce *ministère.* » — *c) Service ou ministère en vue de procurer le salut.* — Cette acception est celle qui se rencontre le plus souvent dans les livres du Nouveau Testament. Saint Paul parle aux anciens d'Éphèse, Act., XX, 24, du « *ministère* qu'il avait reçu du Seigneur Jésus », comme il en parlera plus tard aux Corinthiens, II Cor., IV, 1; XI, 18, et à Timothée, I Tim., I, 12. Rom., XI, 13, il déclare qu'il veut faire honneur à son *ministère;* » I Cor., XII, 14, il atteste qu'il y a « diversité de *ministères* sous un seul Seigneur; » Eph., IV, 11, 12, il rappelle que Dieu a constitué dans l'Église différentes fonctions « en vue du perfectionnement des saints, pour l'œuvre du *ministère*, pour l'édification du corps du Christ ». La IIe Épître aux Corinthiens oppose, III, 7-9, « le *ministère* de la mort et de la condamnation » au « *ministère* de l'esprit et de la justice, » dont on peut rapprocher « le *ministère* de réconciliation, » mentionné V, 18. Un peu plus loin, II Cor., VI, 3, l'apôtre affirme qu'il « ne donne aucun sujet de scandale, afin que le *ministère* ne soit pas un objet de blâme. »

Ce ministère en vue du salut, de même que Paul l'a reçu du Seigneur, ainsi il le transmet à d'autres au nom

du Seigneur, et c'est dans le Seigneur que tous doivent l'accomplir. En insistant là-dessus, l'apôtre montre qu'il s'agit d'un but supérieur aux choses de ce monde, d'une fin surnaturelle. Voilà pourquoi il mande aux Colossiens, IV, 17, de dire de sa part à Archippe : « Considère le *ministère* que tu as reçu dans le Seigneur, afin de le bien remplir; » c'est dans le même sens qu'il écrit à Timothée, II Tim., IV, 5 : « Quant à toi, sois circonspect en toutes choses, endure la souffrance, fais l'œuvre d'un prédicateur de l'Évangile, sois tout entier à ton *ministère*. » Aussi bien les anges eux-mêmes sont, Heb., I, 14, « envoyés pour exercer le ministère dans l'intérêt de ceux qui doivent recueillir l'héritage du salut; » et Rom., XII, 7, le *ministère* est mis au nombre des *charismes*, mais des charismes entendus assurément dans l'acception large du mot, celle que connaissent les documents de cette époque. Cf. Bruders, *Die Verfassung der Kirche*, p. 69 sq., 396.

Nous retrouvons ce sens spirituel, mais général, du terme διακονία dans les Pères apostoliques. C'est ainsi que la *Ia Cor.*, de saint Clément, XL, 5, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 150, mentionne les *ministères* propres aux lévites de l'ancienne loi. Saint Ignace adopte plusieurs fois la même acception : *Ad Magn.*, VI, 1, Funk, t. I, p. 234, il déclare que le *ministère* de Jésus-Christ a été confié aux diacres; » *Ad Philad.*, I, 1, Funk, t. I, p. 264, il enseigne que « l'évêque ne tient ni de lui-même ni des hommes, mais de la charité de Dieu le Père et du Seigneur Jésus-Christ, le *ministère* qu'il remplit à l'égard de la communauté; » *ibid.*, X, 2, Funk, t. I, p. 272, il proclame « heureux en Jésus-Christ celui qui sera trouvé digne d'un tel *ministère*, » c'est-à-dire d'être député par les Philadelphiens à l'Église d'Antioche pour fêter religieusement avec elle la paix que Dieu lui a accordée.

d) Mais, *Ad Smyrn.*, XII, 1, Funk, t. I, p. 284, il semble bien que la θεοῦ διακονία, parce qu'elle est jointe au nom du diacre Burrhus, qui en est « un modèle », soit le *diaconat* au sens propre et spécial du Nouveau Testament. Peut-être est-ce également le cas pour ce passage de l'Épître aux Romains, XII, 7, où saint Paul nomme deux fois la διακονία en l'opposant à d'autres « charismes » ou fonctions et notamment à l'office des prophètes et à celui des docteurs. Cf. Wilke-Grimm, *Lexicon græco-lat.*, v° Διακονία.

3° Nous arrivons au terme fondamental διάκονος. — 1. Se rattachant, d'après les étymologistes modernes, à la racine δικ, qui exprime l'idée de *lancer*, il désigne d'abord *un serviteur* en général, celui qui, par l'ordre et sous la direction d'un autre, s'acquitte d'une tâche quelconque. Ici, la notion de subordination dans l'action est beaucoup plus marquée que dans l'abstrait διακονία; elle apparaît, pour ainsi dire, au premier plan. Qu'on en juge par quelques exemples. Saint Paul écrit aux Romains, XV, 8 : « J'affirme que le Christ s'est fait *le serviteur*, διάκονον, de la circoncision, pour confirmer les promesses des pères, » et aux Galates, II, 17 : « Le Christ serait-il *serviteur* du péché? Loin de là! » Très souvent, par développement de la même idée d'infériorité, de subordination, διάκονος désigne celui qui a les sentiments et l'attitude de l'humilité chrétienne. Le Sauveur adresse cette recommandation à ses disciples, Matth., XX, 26 : « Quiconque veut être grand parmi vous, qu'il se fasse votre *serviteur* (διάκονος); » et il répète, XXIII, 11 : « Le plus grand parmi vous sera votre *serviteur*. » Ailleurs, Marc., IX, 35, il déclare plus nettement encore : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous et le *serviteur* de tous. » Même langage, X, 43.

2. Du sens général de ce nom se déduisent logiquement et historiquement tous ses emplois particuliers. — *a*) Le diacre, ou plutôt le διάκονος est souvent *celui qui sert à table*. Dans la parabole du festin des noces, Matth., XXII, 13, « le roi dit aux *serviteurs*. » Le récit des noces de Cana présente deux fois, Joa., II, 5, 9, la même acception. Nous voyons d'ailleurs par Act., VI, 5, que c'est à l'occasion de cette fonction matérielle que furent institués les sept premiers diacres proprement dits dont l'histoire fasse mention. — *b*) Le διάκονος est, en second lieu, *celui qui sert Dieu en travaillant à l'œuvre du salut*, dans l'économie chrétienne. Le nom est donc applicable à tous les fidèles, et Jésus a pu dire de tous ceux qui le suivraient, Joa., XII, 26 : « Là où je suis, là aussi sera mon *serviteur*. » Mais, par l'usage, cette signification s'est précisée : puisque le diacre est l'ouvrier du salut, on comprend que le mot ait désigné plus particulièrement les hommes choisis et adaptés par Dieu à cette œuvre. Paul se donne lui-même, Eph., III, 7; Col., I, 23, 25, comme « devenu *ministre* de l'Évangile selon le don de la grâce divine; » c'est Dieu, dit-il, II Cor., III, 6, qui « l'a rendu capable d'être *ministre* d'une nouvelle alliance. » Il étend cette dénomination à ses coopérateurs tant ambulants que sédentaires, lorsqu'il écrit, par exemple, II Cor., VI, 4 : « Nous nous rendons recommandables en toutes choses, ainsi qu'il sied à des *ministres de Dieu*. » Par application du même sens, I Thess., III, 2, Timothée est qualifié de « *ministre* de Dieu dans l'Évangile du Christ »; Tychique est appelé par deux fois, Eph., VI, 21; Col., IV, 7, « frère bien-aimé et fidèle *ministre* dans le Seigneur »; Épaphras est dit également, Col., I, 7, un « fidèle *ministre* du Christ ». Par analogie, Rom., XIII, 4, le pouvoir séculier, auquel nous devons obéissance, est proclamé « *ministre* de Dieu ». Cette acception est tellement usuelle que le même terme est appliqué par contraste, II Cor., XI, 15, au « *ministre* de Satan ». Nous avons enfin un exemple de l'extension du nom à une femme, puisque l'apôtre, Rom., XVI, 1, recommande « Phœbé, diaconesse (οὖσαν διάκονον) de l'Église de Cenchrées. » — *c*) Jusqu'ici le mot διάκονος a embrassé les différentes formes d'activité que les croyants exercent en faveur de l'Évangile. En poursuivant son évolution et en se précisant davantage, il finit par indiquer une classe déterminée de ministres à fonctions spéciales. Les *diacres proprement dits* vont apparaître, pour constituer un troisième degré hiérarchique, après les évêques et les prêtres. A cette phase se rattachent Phil., I, 1, où Paul salue « les saints dans le Christ Jésus qui sont à Philippes, ainsi que les épiscopes et les diacres, » et I Tim., III, 8-12, où nous trouvons énumérées les qualités des diacres, notamment qu'ils doivent être honnêtes, éloignés de la duplicité, des excès du vin, d'un gain sordide et mariés une seule fois. L'apôtre ne définit pas, d'une façon précise, le rôle des diacres. D'après l'ensemble des données que nous fournissent les Épîtres pastorales, ils forment, à côté et visiblement au-dessous des presbytres ou épiscopes, une catégorie d'officiers inférieurs et chargés surtout des services matériels. Saint Paul n'exige pas expressément pour eux, comme pour les presbytres-épiscopes, l'aptitude à enseigner. Cf. Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul*, t. II, p. 139, 140.

Les écrits de l'âge apostolique confirment ces indications en les complétant. La *Didachè* se borne, XV, 1, 2, dans Funk, *Patres apostolici*, t. I, p. 32, à nommer les diacres à côté des évêques et à énumérer les qualités requises dans les uns et les autres, en ajoutant qu'ils remplissent l'office des prophètes et des docteurs et qu'ils sont honorés comme eux. La *Ia Cor.* nous apprend, XLII, 4, dans Funk, t. I, p. 152, que les apôtres « établirent leurs prémices comme évêques et diacres des futurs croyants. » Pour saint Ignace d'Antioche les diacres sont ordinairement une troisième classe d'officiers à côté des évêques et des presbytres. Écrivant aux Éphésiens, il souhaite, II, 1, Funk, t. I, p. 214, que le diacre Burrhus « demeure auprès de lui, pour l'hon-

neur des Éphésiens mêmes et de leur évêque. » Aux Magnésiens, II, Funk, t. I, p. 232, il parle de leur évêque Damas, des presbytres Bassus et Apollonius et du diacre Zotion, son coopérateur; il mentionne encore les trois ordres, VI, 1; XIII, 1, Funk, p. 234, 240. Il dit aux Tralliens, II, 3, Funk, t. I, p. 244, que « les diacres, ministres des mystères de Jésus-Christ, doivent plaire à tout le monde, car ils ne sont pas les serviteurs, les *diacres,* des aliments et du breuvage, mais les ministres de l'Église de Dieu, obligés dès lors à se garder des reproches comme du feu. » « Que tous, ajoute-t-il, III, 1, Funk, t. I, p. 244, respectent pareillement les diacres, l'évêque et les presbytres : sans eux il n'est point d'Église; » et VII, 2, Funk, t. I, p. 248, il déclare que « quiconque fait quelque chose sans l'évêque, le presbyterium et les diacres, n'est pas pur de conscience. » La suscription de la lettre aux Philadelphiens, Funk, t. I, p. 264, nomme les diacres à côté de l'évêque et des presbytres; *ibid.,* IV, Funk, t. I, p. 266, nous lisons : « Il n'y a qu'un autel, comme il n'y a qu'un évêque avec le presbyterium et les diacres; » VII, 1, Funk, t. I, p. 270, l'auteur « crie d'une grande voix, de la voix de Dieu : Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium et aux diacres; » X, 1, 2, Funk, t. I, p. 272, il recommande de choisir un diacre, pour le députer à Antioche, d'autres églises voisines y ayant envoyé soit des évêques, soit des presbytres et des diacres. Aux Smyrniens il ordonne, VIII, 1, Funk, t. I, p. 282 : « Tous, obéissez à l'évêque, comme Jésus-Christ au Père, et au presbyterium, comme aux apôtres; quant aux diacres, respectez-les comme le commandement de Dieu; » un peu plus loin, *ibid.,* XII, 2, Funk, t. I, p. 286, il « salue, avec l'évêque et le presbyterium, les diacres, ses coopérateurs dans le service de Dieu. » Sa lettre à Polycarpe proteste, VI, 1, Funk, t. I, p. 292, qu' « il est prêt à donner sa vie pour ceux qui sont soumis à l'évêque, aux presbytres, aux diacres. »

Partout, du reste, dans les lettres d'Ignace, les diacres sont présentés comme formant le degré inférieur de la hiérarchie tripartite : non seulement ils sont constamment nommés les derniers, mais *Ad Magnes.,* II, Funk, t. I, p. 232, le diacre Zotion est loué d'être « soumis à l'évêque, comme à la grâce de Dieu, et au presbyterium, comme à la loi de Jésus-Christ. » Il est également clair, surtout par *Ad Trall.,* III, 1, et *Ad Smyrn.,* VIII, 1 (voir plus haut), que leur existence et leur autorité reposent sur le fait de l'institution divine.

Peu après la mort de saint Ignace, saint Polycarpe, dans sa lettre aux Philippiens, semble assigner le même rôle et la même dignité aux diacres : V, 2, 3, Funk, t. I, p. 300, 302, il les distingue expressément des presbytres, et il détaille les qualités qui leur sont nécessaires, en établissant, tout comme nous avons vu Ignace le faire, *Ad Trall.,* II, 3, un rapprochement entre leur nom officiel de diacres, διάκονοι, et le sens primitif de ce nom : « Les diacres doivent être irréprochables, en tant que *diacres* de Dieu et non des hommes, étrangers à la médisance et à la duplicité, désintéressés, modérés en tout, miséricordieux, soigneux, marchant selon la vérité du Seigneur, qui s'est fait le serviteur (διάκονος) de tous. »

Ainsi, dans l'usage ecclésiastique, le sens du terme διάκονος s'était vite restreint et fixé aux limites que son dérivé *diacre* devait garder au cours des siècles. La Vulgate n'emploie le mot *diaconus* que dans ce sens. Cf. Phil., I, 1; I Tim., III, 8, 12. C'est celui que nous aurons désormais devant les yeux. Remarquons en passant que les anciens écrivains et les Pères, pour désigner le ministre dont il s'agit, se servent assez souvent du nom de *lévite,* emprunté à l'Ancien Testament. Saint Clément leur avait ouvert la voie, dans un passage célèbre de la *Ia Cor.,* XL, 5, Funk, t. I, p. 150, où, tout en parlant directement du « grand-prêtre, des prêtres et des lévites » de la loi mosaïque, il a manifestement en vue les trois degrés de la hiérarchie chrétienne.

II. Origine des diacres. — Rien n'appuie l'opinion de Vitringa, *De synagoga vetere,* p. 895, suivant laquelle le diacre correspondrait au *hazzân* (ὑπηρέτης, Luc., IV, 20), ou *serviteur* de la synagogue. Cf. Michiels, *L'origine de l'épiscopat,* Louvain, 1900, p. 117. Établi en exécution de la volonté du divin fondateur de l'Église, le diaconat date historiquement de l'aurore même du christianisme. Selon l'opinion commune des exégètes, ce sont les circonstances de sa naissance que nous retrace le c. VI, 1-6, des Actes.

On sait que les premiers fidèles de Jérusalem avaient poussé la ferveur et la charité fraternelle jusqu'à mettre leurs biens en commun. Il en résultait que tous devaient recevoir du fond commun ce qui était indispensable à leur subsistance. Voir Communisme, t. III, col. 574 sq. La répartition quotidienne se faisait vraisemblablement par certaines personnes agissant au nom et sous le contrôle des apôtres. Mais la communauté ne resta pas longtemps à l'abri des inconvénients humainement très explicables, voire malaisément inévitables avec un semblable régime. Le nombre des disciples augmentant, dit saint Luc, des plaintes s'élevèrent du milieu des Hellénistes, c'est-à-dire de ces Juifs qui, nés dans la Diaspora, mais fixés dans la ville sainte, continuaient à y parler entre eux le grec, leur langue maternelle. Les réclamations étaient dirigées contre « les Hébreux »; entendez les fidèles sortis des rangs des Juifs palestiniens. Les veuves des Hellénistes étaient, disait-on, négligées ou moins bien traitées que les autres dans la distribution habituelle des vivres. Il semble que les apôtres aient reconnu au moins quelque fondement à ces plaintes; voici, en effet, comment il y fut donné suite, Act., VI, 2-6 : « Alors les Douze, ayant réuni la multitude des disciples, leur dirent : Il ne convient pas que nous laissions la parole de Dieu pour servir aux tables. Choisissez donc parmi vous, frères, sept hommes d'un bon témoignage, remplis de l'Esprit-Saint et de sagesse, à qui nous puissions confier cet office; et nous, nous continuerons à nous appliquer à la prière et au ministère de la parole. Cette proposition plut à toute l'assemblée et ils élurent Étienne, homme plein de foi et du Saint-Esprit, Philippe, Prochore, Nicanor; Timon, Parménas et Nicolas, prosélyte d'Antioche. Ils les présentèrent aux apôtres, qui, après avoir prié, leur imposèrent les mains. » L'imposition des mains, qui fait ici son apparition dans l'histoire des origines chrétiennes, était un rite en usage depuis longtemps dans la religion d'Israël. On imposait les mains aux lévites, Num., VIII, 10; XXVII, 18; Moïse impose les mains à Josué, Deut., XXXIV, 9 : « Et Josué, fils de Navé, fut rempli de l'esprit d'intelligence; car Moïse avait placé ses mains sur lui. » Cette cérémonie était dans l'ancienne loi et elle restera dans la nouvelle un rite consécratoire, le symbole de la transmission d'une fonction religieuse, marquant aussi, généralement, que l'élu recevait la grâce spéciale nécessaire pour l'accomplir. C'est ainsi que Paul, II Tim., I, 6, et le presbyterium, I Tim., IV, 14, imposeront les mains à Timothée; c'est ainsi que Timothée, à son tour, devra imposer les mains, mais prudemment et seulement après mûr examen, I Tim., V, 22, à d'autres ministres. Cf. Rose, *Les Actes des apôtres,* p. 53; Bruders, *Die Verfassung der Kirche,* p. 356, 397.

Les sept hommes dont saint Luc nous rapporte les noms ne sont, ni ici ni en nul autre endroit du Nouveau Testament, qualifiés *diacres;* leurs fonctions seulement sont caractérisées par les mots διακονία et διακονεῖν, *ministerium, ministrare.* Mais la tradition chrétienne a toujours vu dans ce passage le récit de la création du diaconat proprement dit; et son témoi-

gnage, qui remonte jusqu'aux origines, est d'autant plus digne de foi qu'il est impossible de découvrir ailleurs, dans les écrits apostoliques, la trace de l'institution effective de ces diacres que les Épîtres pastorales mentionnent comme suffisamment connus déjà. Nous ne nous arrêtons pas à l'idée émise par Döllinger et reprise récemment par Funk, *Lehrbuch der Kirchengeschichte,* 4e édit., p. 42, d'après laquelle il s'agirait ici d'une fonction générale, d'où seraient ensuite issus, par dédoublement, le presbytérat et le diaconat. C'est là une simple conjecture, que rien ne justifie et qui va à l'encontre de l'affirmation unanime des plus anciens monuments chrétiens. Nous savons d'ailleurs, par l'histoire des premiers siècles, que les diacres furent de bonne heure chargés du soin d'administrer les biens des églises. Pour ceux du c. VI des Actes, le service des tables, s'il fut l'occasion de leur création, n'en fut point le but intégral; ceci paraîtra tout naturel à qui se rappellera qu'à l'époque primitive le service de la table était en connexion étroite avec l'agape et, par l'agape, avec l'eucharistie. I Cor., XI, 21. Cf. Funk, *Die Agape,* dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen,* Paderborn, 1907, t. III, p. 1 sq. Mais il y a plus : parmi les sept élus dont les noms figurent au ℣. 5, deux seulement, Étienne et Philippe, reparaissent dans les pages qui suivent; or, l'un et l'autre sont bien éloignés de se confiner dans un ministère purement matériel. Étienne, cet « homme plein de foi et de l'Esprit-Saint, rempli de grâce et de force, opère de grands prodiges parmi le peuple »; il dispute avec des membres de la synagogue, qui « se montrent incapables de résister à l'esprit parlant » par sa bouche; traîné et accusé devant le sanhédrin, il confond accusateurs et juges par sa science divine et par sa fermeté, et, le premier de tous, il donne à la religion du Christ le témoignage du sang. Act., VI, VII. Quant au diacre Philippe, d'après l'opinion commune des exégètes, contredite pourtant par quelques-uns, entre autres par Kellner, *Jesus von Nazareth,* Paderborn, 1908; *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit,* 15 août 1908, Francfort-sur-le-Main, c'est bien lui, et non l'apôtre Philippe qui va d'abord prêcher l'Évangile à Samarie, Act., VIII, et qui y convertit, entre beaucoup d'autres, Simon le Magicien; de là il se rend, par l'ordre du ciel, sur la route de Jérusalem à Gaza, pour catéchiser et baptiser le ministre de Candace, reine d'Éthiopie. Plus tard, nous le retrouvons, Act., XXI, 8-14, établi à Césarée, y remplissant le rôle d' « évangéliste », y exerçant l'hospitalité à l'égard de Paul et des autres ouvriers évangéliques. On peut conclure de ces deux exemples quelle dut être l'ampleur du rôle dont les premiers diacres se savaient investis.

Mais ceux dont nous parlons sont-ils bien les premiers? Si leur zèle pour la prédication au sein et autour de l'Église naissante et leur puissante collaboration à la multiplication de ses membres et à l'extension de ses limites les font regarder à juste titre comme les précurseurs de ceux qui fonctionnaient au temps des Épîtres pastorales, n'ont-ils pas eux-mêmes d'autres précurseurs? La question a été posée de nos jours, et quelques-uns l'ont résolue affirmativement. Voici, brièvement, les principales raisons sur lesquelles ils se fondent. Cf. Michiels, *op. cit.,* p. 110 sq. 1° Le *codex Bezæ,* qui date du VIe siècle, présente, pour le verset 1, une leçon particulière : à la fin du texte classique il ajoute : ἐν τῇ διακονίᾳ τῶν Ἑβραίων. D'autre part, le *palimpseste de Fleury* (Ve ou VIe siècle) suppose un texte plus explicite, qui serait : ὅτι ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι τῶν Ἑλληνιστῶν ὑπό τῶν διακόνων τῶν Ἑβραίων παρεθεωροῦντο. Les deux variantes laissent entendre qu'il y avait déjà des diacres, dont le ministère était de distribuer les aumônes et surtout d'organiser les repas des pauvres. Parmi les exégètes catholiques, M. Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 29-33, s'est montré le défenseur convaincu et intelligent de ce texte occidental. Il avait été devancé par les protestants Blass, *Acta apostolorum,* Gœttingue, 1894; *Acta apostolorum secundum formam, quæ videtur, Romanam,* Leipzig, 1896, et Hilgenfeld, *Die Apostelgeschichte nach ihren Quellenschriften untersucht,* dans la *Zeitschrift für wiss. Theologie,* 1895; et il a été suivi par le P. Rose, *La critique nouvelle et les Actes des apôtres,* dans la *Revue biblique,* 1898. 2° On fait valoir en faveur de ce sentiment que les Douze n'eussent pu suffire au service des pauvres quand la communauté comprenait déjà 3000, puis 5000 membres, et qu'ils ont dû s'adjoindre sans tarder des auxiliaires; ceux-ci, choisis parmi les Hébreux, auraient favorisé leurs pauvres au détriment des veuves des Hellénistes, d'où les plaintes de ce dernier groupe. Mais 3° il y a mieux, ajoute-t-on : bien comprise, la réflexion des apôtres consignée au ℣. 2 : « Il ne convient pas que nous laissions la parole de Dieu pour servir aux tables, » suppose qu'ils n'ont pas été jusqu'ici chargés de la distribution des vivres. Ne rappelle-t-elle pas que leur fonction principale était la prédication, comme V, 42, l'a marqué expressément? Ceux qui éclairent notre verset 2 d'après IV, 35, et V, 2, ne saisissent peut-être pas le vrai sens de ces deux autres passages : si les frères qui avaient vendu leurs biens venaient en déposer le prix aux pieds des apôtres, il ne s'ensuit pas que les apôtres eux-mêmes s'occupaient du service quotidien de la répartition des vivres. Le principe formulé dans le verset 2 du c. VI semble poser une alternative: ou prêcher ou servir aux repas; tout le monde comprend que les Douze ne peuvent renoncer à leur ministère, qui est celui de la prédication. Enfin 4°, les sept diacres, énumérés par saint Luc, ont été choisis exclusivement dans le groupe helléniste, car ils portent tous des noms grecs. Nicolas, « prosélyte d'Antioche, » est même Grec de race. Or il serait difficile de justifier cette manière de faire, s'ils eussent été les seuls; les Hébreux auraient été mécontents à leur tour, si leurs intérêts n'avaient été assurés par des diacres de leur langue. Il semblerait donc qu'on a adjoint aux diacres hébreux déjà existants des diacres hellénistes, propres à donner satisfaction au parti des plaignants. Que si cette opinion est fondée, la variante du *codex Bezæ* et la leçon du *palimpseste de Fleury* présenteront un sens très naturel et cadrant bien avec toutes les vraisemblances historiques.

III. Nombre des diacres. — On s'est demandé pourquoi le nombre sept, fixé par les apôtres dans leur proposition qui se lit Act., VI, 3. Ce nombre était sacré pour les Juifs, comme on peut le voir par Gen., XXI, 28; Exod., XXXVII, 23; Apoc., I, 4, 12, 16. Il est permis de conjecturer que cette circonstance n'a pas été sans influer sur la détermination apostolique. Certains commentateurs ont supposé, mais sans fondement sérieux, qu'il y aurait eu sept tables. Encore cette hypothèse devrait-elle s'entendre de sept tables nouvelles ou destinées aux veuves du groupe helléniste, si l'on admet la leçon du *codex Cantabrigiensis.*

Quelle qu'ait été la pensée intime des apôtres en s'arrêtant au nombre sept, ce petit détail de leur conduite a eu une répercussion considérable dans le cours des siècles. En effet, né à Jérusalem, le diaconat passa rapidement au dehors; nous en avons la preuve dans les témoignages empruntés ci-dessus à l'Épître aux Philippiens et aux Épîtres pastorales de saint Paul, ainsi qu'aux écrits des premiers Pères apostoliques. Avant le milieu du IIe siècle, les diacres existaient de fait dans toutes les communautés chrétiennes dont l'histoire nous est tant soit peu connue, et nul doute qu'ils ne se soient dès lors propagés au fur et à mesure de

la propagation de l'Évangile. Saint Ignace d'Antioche, outre qu'il les mentionne partout à côté de l'évêque et des prêtres, proclame qu'« il faut les vénérer comme un commandement de Dieu » et que « sans eux, il n'est point d'église » entièrement constituée. Voir plus haut, col. 707. Saint Justin atteste, *Apol.*, I, 65 sq., *P. G.*, t. VI, col. 426, 428, que, dans les réunions des fidèles, ce sont eux qui sont chargés de la distribution de l'eucharistie. On songea naturellement, dans les différents lieux, à proportionner leur nombre à l'importance des communautés; mais presque partout, pour se conformer exactement à l'exemple des apôtres, on le porta à sept, sans qu'il fût permis d'aller au delà. Le *Liber pontificalis*, édit. Duchesne, t. I, p. 126, nous montre autour du pape Évariste (de 99 à 107 environ), un groupe de sept diacres. Saint Pierre aurait déjà, *ibid.*, p. 118, ordonné sept diacres pour assister l'évêque à la messe. Nous savons par Eusèbe, *H. E.*, VI, 43, *P. G.*, t. XX, col. 621, que l'Église romaine en avait sept sous le pontificat de saint Corneille, en 251. Prudence, *Peristeph.*, II, *P. L.*, t. LX, col. 293, relève le même fait pour cette Église, du temps de saint Laurent, et pour celle de Saragosse, *ibid.*, V, col. 380, du temps de saint Vincent, c'est-à-dire sous Dioclétien. Un concile tenu à Néocésarée vers 314, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 546, 548, défend, par son 15e canon, d'en ordonner davantage, même dans les plus grandes villes, et il cite comme modèle obligatoire la communauté primitive de Jérusalem. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 334. Le *Testament de Notre-Seigneur*, l. I, 34, édit. Rahmani, Mayence, 1899, p. 82, ordonne qu'il y ait sept diacres dans chaque église. L'archidiacre, chargé du soin des étrangers, demeurait à l'hospice en habit blanc et l'*orarium* sur l'épaule. *Ibid.* Cf. l. I, 19, p. 26, où il est dit que cet hospice devait être proche de l'église. Saint Jérôme signale, *Epist.*, CXLVI, *ad Evangelum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1194, le petit nombre des diacres comme une des raisons pour lesquelles ils étaient fort considérés.

Pendant longtemps, on resta fidèle à l'ancienne règle. C'est du moins et surtout le cas pour Rome, où les sept diacres furent préposés aux sept régions ou *diaconies* établies par le pape Fabien, *Liber pontif.*, t. I, p. 148, avec mission d'y pourvoir au soin des pauvres et des malades; d'où le nom qui leur fut donné de *diaconi regionarii*. L'un d'eux, qui jouissait d'une certaine prééminence sur ses collègues, portait le titre d'*archidiacre*. Tous, par leurs relations nécessaires et constantes avec la personne du pape, acquirent à la longue une très grande influence, dans ses conseils comme aux yeux du public, et devinrent ainsi les *cardinaux-diacres*. Voir CARDINAUX, t. II, col. 1717 sq. Mais même sous cette nouvelle dénomination, leur nombre septénaire fut d'abord maintenu. Ce n'est que plus tard et peu à peu qu'on voit apparaître à côté d'eux, dans les diverses églises de la ville, d'autres diacres, qualifiés de *stationarii*, qui n'avaient comme tels aucune région ou diaconie à administrer, mais dans les rangs desquels se recrutaient les *regionarii*. Mabillon nous apprend, *Museum italicum*, Paris, 1724, t. II, p. 18, que dès l'an 520 Rome comptait en tout une centaine de diacres. Il y en avait parmi eux dont l'office consistait à veiller sur les tombeaux ou *confessions* des martyrs dans les catacombes; on les appelait, pour cette raison, *martyrarii*. Le *Liber pontificalis* les appelle aussi *cubicularii* et *custodes martyrum*; il emploie le premier terme à propos de saint Léon le Grand, qui en attacha, dit-il, au tombeau des apôtres saint Pierre et saint Paul, édit. Duchesne, t. I, p. 239, et le second, dans un passage, relatif à saint Sylvestre, Duchesne, t. I, p. 771, où nous est attestée l'ancienneté de cette fonction comme propre aux diacres : *Constituit ut si quis desideraret in Ecclesia militare aut proficere, ut esset lector annos triginta, exorcista dies triginta, acolytus annos quinque, subdiaconus annos quinque, custos martyrum annos decem, diaconus annos septem, presbyter annos tres... et sic ad ordinem episcopatus ascendere.* Cf. Martigny, *Dict. des antiquités chrétiennes*, Vo *Martyrarii*. Quant aux cardinaux-diacres en particulier, ce n'est qu'au XIe siècle que leur nombre primitif fut doublé, en même temps que l'était celui des diaconies, par suite de la multitude toujours croissante des nécessités auxquelles il fallait subvenir; peu après, il fut porté à dix-huit. Ce chiffre, d'après Mabillon, *op. cit.*, t. II, *In ordinem Rom. comment.*, p. XXIII, avait déjà été atteint, sinon dépassé, sous Honorius II (1124-1130); mais Sixte-Quint, en 1586, le ramena à quatorze, et cette règle est encore observée de nos jours.

D'autres Églises avaient devancé l'Église romaine pour l'augmentation du nombre des diacres. L'histoire rapporte qu'à Alexandrie, au IVe siècle, il s'en trouva neuf qui se rangèrent au parti d'Arius, et rien ne permet de penser qu'ils fussent seuls de leur ordre dans la cité. A Édesse, lors du concile de Chalcédoine (451), les documents en accusent trente-neuf. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 255. A Constantinople, au VIe siècle, il n'y en avait pas moins d'une centaine, suivant une Novelle de Justinien, qui défend de dépasser ce chiffre. Malgré cette défense, nous apprenons par Photius, *Nomocanon*, tit. I, c. L, qu'au VIIe siècle ils étaient cent cinquante; aussi le concile *in Trullo* (692), pour mettre la discipline contemporaine en règle avec la tradition et éluder le canon 15e de Néocésarée, imagina-t-il que les sept premiers diacres, exclusivement chargés du service des tables, n'avaient rien de commun avec les diacres attachés au service de l'autel. Le canon 15e de Néocésarée a été inséré dans le *Corpus juris canonici*, dist. XCIII, c. 12.

Actuellement et depuis des siècles déjà, une réaction remarquable s'est produite : à peu près partout la classe des diacres a diminué en nombre comme en importance, pour finir par disparaître presque complètement. Aujourd'hui, si l'on excepte l'Église romaine, le diaconat n'est plus guère considéré que comme un ordre de transition, comme l'acheminement à la prêtrise, devenue son complément ordinaire et en quelque sorte obligé. A Rome même, parmi les quatorze cardinaux-diacres, il en est peu qui n'aient reçu l'ordination sacerdotale ou épiscopale.

IV. ATTRIBUTIONS DES DIACRES. — 1° Il n'y en a que trois qui soient indiquées dans les livres canoniques du Nouveau Testament : le service des tables, Act., VI, 2; la prédication, Act., VII, 2-53; VIII, 5; l'administration du baptême. Act., VIII, 38. Mais l'Église les a tour à tour, selon les besoins et les circonstances du temps, singulièrement amplifiées, puis ramenées à des limites relativement étroites.

1. *Anciennement*, les fonctions du diacre furent incomparablement plus étendues et plus variées que de nos jours. Non seulement il lisait ou chantait, à la messe, du haut de l'ambon, et l'évangile et l'épître, mais il recevait des mains des fidèles les offrandes, qu'il transmettait au célébrant, et il inscrivait sur les diptyques les noms des donateurs, qu'il proclamait ensuite. Il distribuait l'eucharistie, surtout quand elle se donnait avec le calice, ou il assistait le prêtre faisant cette distribution, et il portait la communion aux absents. Cf. S. Justin, *Apol.*, I, 65-67, *P. G.*, t. VI, col. 426-429; S. Innocent Ier, *Epist. ad Decentium*, n. 5, *P. L.*, t. XX, col. 553; S. Jérôme, *Epist.*, CXLVII, *ad Sabium*, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 1200; *In Jer.*, XI, 15, 16, *P. L.*, t. XXIV, col. 755; *In Ezech.*, XVIII, 5, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 175; *Testament de N. S.*, l. I, 27; l. II, 10, 20 (des diacres agitaient le *flabellum* sur le calice consacré), p. 58, 130, 141; *Canons d'Hippolyte*,

20, 142, 145, 216; *Constitution ecclésiastique égyptienne,* dans Achelis, *op. cit.,* p. 48, 100, 101, 121. C'est à lui qu'était confiée la police du lieu saint : il en faisait ouvrir et fermer les portes, y assurait en tout temps l'ordre extérieur et l'observation des lois de la bienséance, reprenait, même publiquement, ceux qui y contrevenaient, annonçait et dirigeait les prières à faire en commun. Cf. *Const. apost.,* VIII, 11, édit. Funk, t. I, p. 494; *Testamentum D. N. J. C.,* l. I, 23, 34-36, p. 36, 38, 44, 80-88; l. II, 7, 19, p. 120, 124, 138; *Canons d'Hippolyte,* 34, 36, dans Achelis, p. 64, 65; *Constitution ecclésiastique égyptienne, ibid.,* p. 57, 58, 60. C'est lui qui, durant l'office liturgique, congédiait successivement les diverses catégories de personnes admises, suivant la discipline du temps, aux diverses parties du sacrifice. On sait que même les hérétiques et les infidèles étaient autorisés à assister aux lectures, à la psalmodie et aussi à l'instruction épiscopale, qui formaient la première partie de la messe des catéchumènes. Mais alors, ainsi que les *Constitutions apostoliques,* VIII, 6, Funk, t. I, p. 478, nous l'apprennent, le diacre les renvoyait, et avec eux une certaine classe de pénitents, en prononçant d'un lieu élevé ces paroles : « Plus d'écoutant, plus d'infidèle : *ne quis audientium, ne quis infidelium.* » Eux sortis, il ordonnait aux catéchumènes de prier, et aussi aux fidèles de prier pour eux, *loc. cit. : Orate, catechumeni; et omnes fideles pro illis cum attentione orent, dicentes...;* après quoi, il faisait sortir les catéchumènes eux-mêmes, *ibid.,* p. 480 : *Exite, catechumeni, in pace. Testamentum D. N. J. C.,* l. I, 35, p. 82. Il donnait encore, toute la messe terminée, le signal de la sortie générale, en disant : *In pace discedite,* formule qui a été remplacée par notre *Ite, missa est.* C'était aux diacres qu'il incombait d'instruire ceux qui se préparaient au baptême et d'assister le ministre du sacrement, *Canons d'Hippolyte,* 61, 121, dans Achelis, p. 76, 96; *Constitution ecclésiastique égyptienne,* 46, *ibid.,* p. 95, 96; *Testament de Notre-Seigneur,* l. II, 7, 8, p. 120, 124, 126, 128; mais il ne leur arrivait de baptiser eux-mêmes que rarement et dans des conjonctures extraordinaires. D'après le *Testament de Notre-Seigneur,* l. II, 10, p. 132, ils le faisaient en l'absence du prêtre, en cas de nécessité. Ils le pouvaient encore avec la permission de l'évêque. Tertullien, *De baptismo,* c. XVII, *P. L.,* t. I, col. 1218; S. Jérôme, *Dial. cont. luciferianos,* n. 9, *P. L.,* t. XXIII, col. 165; S. Gélase, *Epist.,* IX, *ad episcopos Lucaniæ,* n. 7, *P. L.,* t. LIX, col. 51. Ils avaient parfois à intervenir dans l'administration de la pénitence publique : quand un pécheur était en danger de mort, ils pouvaient, à défaut de prêtres, provoquer et recueillir ses aveux, puis prononcer, sans absolution sacramentelle, sa réconciliation extérieure avec l'Église et lui donner ensuite la sainte eucharistie. Tel est le sens naturel de cette déclaration de saint Cyprien, *Epist.,* XVIII, n. 1, *P. L.,* t. IV, col. 258 : *Si presbyter repertus non fuerit et exitus urgere cœperit, apud diaconum quoque exomologesim facere delicti sui possint, ut manu ejus ad pœnitentiam imposita veniant ad Deum cum pace.* J. Morin, *Comment. histor. de disciplina in administratione sacramenti pœnitentiæ,* Paris, 1651, l. VIII, 23, a eu tort de croire qu'il s'agit là de confession sacramentelle, puisque le mot *exomologesis* désigne souvent un aveu extra-sacramentel d'humiliation volontaire et publique. L'usage autorisé par saint Cyprien subsistait au Xe siècle; nous en avons pour garant Réginon, abbé de Prüm († 915), qui écrit, *De ecclesiasticis disciplinis,* l. I, c. 295, *P. L.,* t. CXXXII, col. 247 : *Sicut sacrificium offerre non debent nisi episcopi et presbyteri, quibus claves regni cælestis traditæ sunt, sic nec pœnitentium judicia alii usurpare debent. Si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit præsens, diaconus suscipiat pœnitentem ad sanctam communionem.* La même coutume est encore attestée et approuvée par les conciles d'York (1195), de Londres (1200) et de Rouen (1231). Sa véritable portée résulte clairement de ces paroles d'Odon de Sully († 1208), évêque de Paris, *Statuta diœc., P. L.,* t. CCXII, col. 68 : *Item prohibetur districte ne diaconi ullo modo audiant confessiones nisi in arctissima necessitate; claves enim non habent nec possunt absolvere.* L'erreur de quelques-uns, qui revendiquaient pour les diacres le pouvoir d'absoudre sacramentellement, fut formellement condamnée par un concile provincial de Poitiers, de 1280, dont voici la sentence, Mansi, *Concil.,* t. XXIV, col. 383 : *Abusum erroneum, qui in nostra diœcesi ex perniciosa ignorantia inolevit, eradicari volentes, inhibemus ne diaconi confessiones excipiant et ne in foro pœnitentiali absolvant, cum certum et indubitatum sit ipsos absolvere non posse, cum claves non habeant, quæ in solo sacerdotali ordine conferuntur.* Cf. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 608, 609; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* Paderborn, 1905, t. III, p. 447, 448; Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence,* Paris, 1899. Voir CONFESSION, t. III, col. 827 sq.

Il est à peine besoin de relever ici une assertion étrange, d'après laquelle l'Église des premiers siècles aurait reconnu aux diacres, aussi bien qu'aux prêtres, le pouvoir de consacrer l'eucharistie. Elle avait été avancée et défendue par Basnage, dans son *Histoire de l'Église,* l. XIV, c. IX, § 8; mais il ne s'est guère rencontré d'historiens ni de théologiens, même parmi les coreligionnaires de l'auteur, pour lui faire écho. Aujourd'hui, cette thèse singulière est abandonnée de tous. Cf. Lichtenberger, *Dictionnaire des sciences religieuses,* art. *Diacres.* Elle répugnait trop manifestement aux faits et aux textes pour mériter un meilleur sort.

Basnage se fondait principalement sur ces trois arguments : 1. Saint Ambroise, *De officiis ministrorum,* l. I, c. XLI, n. 204, *P. L.,* t. XVI, col. 84, met dans la bouche de saint Laurent, diacre de Rome, ces paroles à l'adresse du pape et martyr, saint Sixte, au moment où celui-ci était conduit au supplice : « Vous qui m'avez confié la consécration du sang de Jésus-Christ, me refusez-vous la faveur de répandre mon sang avec le vôtre? » — 2. Au témoignage de saint Jérôme, les diacres auraient été *privés* du pouvoir de consacrer par le concile de Nicée; ce qui implique évidemment qu'ils l'exerçaient légitimement auparavant. — 3. La même conclusion se dégagerait des canons de deux synodes du commencement du IVe siècle, du Ier synode d'Arles et du Ier synode d'Ancyre, réunis l'un et l'autre vers l'an 313.

Nous répondons brièvement que les documents les plus anciens et les plus authentiques établissent entre les prêtres et les diacres une différence essentielle, fondée notamment sur ce fait que ceux-là sont les ministres consécrateurs du mystère eucharistique, tandis que ceux-ci n'en sont que les dispensateurs. Saint Justin, dans sa *Ire Apologie,* publiée vers 150, est on ne peut plus catégorique. Il écrit, *op. cit.,* n. 65, *P. G.,* t. VI, col. 428 : Ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος· καὶ οὗτος, λαβὼν, αἶνον καὶ δόξαν τῷ Πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει· καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων, Ἀμήν. Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος, καὶ ἐπευφημήσαντος παντὸς τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδόασιν ἑκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι. On le voit, c'est au προεστώς

seul, au président, évêque ou prêtre, de l'assemblée des fidèles qu'il appartient de réaliser l'eucharistie; et Justin lui oppose les diacres, chargés de distribuer le sacrement aux personnes présentes et de le porter à celles qui sont absentes. Cette idée est répétée quelques lignes plus loin, *ibid.*, col. 429, en termes presque identiques : ...καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετάληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἑκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. Après cela, personne ne s'étonnera que le concile de Nicée (325) ait argué du pouvoir de consacrer propre aux prêtres comme d'un principe incontesté, pour faire ressortir la prééminence du sacerdoce à l'égard du diaconat et pour inculquer aux diacres des dispositions et des allures plus humbles et plus respectueuses. Nous lisons, en effet, ce qui suit dans son canon 18e, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 675 : *Pervenit ad sanctam synodum, quod in nonnullis locis et civitatibus diaconi dant presbyteris eucharistiam, quod nec canon neque consuetudo tradit, ut qui offerendi potestatem non habent iis qui offerunt dent corpus Christi. Jam vero illud etiam cognitum est, quod jam quidam ex diaconis etiam ante episcopos eucharistiam attingunt. Hæc ergo omnia auferantur, et diaconi intra suas mensuras permaneant : scientes quod sunt quidem episcopi ministri, presbyteris vero minores. Accipiant autem suo ordine eucharistiam post presbyteros, eis præbente episcopo vel presbytero. Sed nec in medio quidem presbyterorum liceat diaconis sedere. Id enim fit præter canonem et ordinem. Si quis autem non vult obedire post has constitutiones, a diaconatu desistat.* Hefele, *Histoire des conciles,* 1907, t. I, p. 610-611. Les *Statuta Ecclesiæ antiqua* de saint Césaire d'Arles, voir t. II, col. 1806-1810, résumaient la pensée des Pères de Nicée, lorsqu'ils disaient, can. 4, Labbe, *Concilia,* t. II, col. 1437, que la consécration du diacre est ministérielle, et non sacerdotale, *ad ministerium, non ad sacerdotium,* et lorsqu'ils ajoutaient, can. 37, *ibid.*, col. 1440 : *Diaconus ita se presbyteri, ut episcopi ministrum noverit.* Hefele, *Histoire des conciles,* trad. Leclercq, t. I, p. 611-614. Le *Testament de Notre-Seigneur,* l. II, 10, p. 132, déclare aussi que le diacre ne doit pas donner l'eucharistie aux prêtres; le diacre doit découvrir la patène ou pyxide, et le prêtre se communier, le diacre distribue la communion aux fidèles de sa propre main. D'après les *Canons d'Hippolyte,* 159, dans Achelis, p. 104, si un fidèle veut faire une oblation, à l'heure où le prêtre n'est pas à l'église, le diacre peut remplacer le prêtre en toutes choses, à la seule exception d'offrir le grand sacrifice et la prière. Can. 215, 216, p. 118, si un prêtre est malade, un diacre lui apporte les saints mystères, que le prêtre prend lui-même; le diacre distribue la communion au peuple fidèle, si l'évêque ou le prêtre le lui ordonne.

Puisque telle a été, dès l'origine, la doctrine universellement et publiquement affirmée, il serait au moins surprenant, *a priori,* que des Pères ou des synodes particuliers l'aient ignorée ou contredite sans paraître même s'en douter. De fait, un simple coup d'œil sur les textes dont Basnage a cru pouvoir se prévaloir nous fait découvrir en tous un sens parfaitement conforme à l'enseignement authentique de l'Église. 1. Quant à saint Ambroise, il y a utilité à considérer dans leur contexte les paroles qu'on nous oppose. Voici donc, de façon plus complète, la touchante plainte du diacre Laurent, *loc. cit., P. L.,* t. XVI, col. 84, 85 : *Quo progrederis sine filio, pater? quo, sacerdos sancte, sine diacono properas tuo? Nunquam sacrificium sine ministro offerre consueveras... Experire certe utrum idoneum ministrum elegeris. Cui commisisti dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas?* Il résulte de là que saint Laurent attribuait en premier lieu et directement au pontife l'oblation proprement dite du sacrifice et qu'il ne se reconnaissait à lui-même que le rôle accessoire de serviteur et d'auxiliaire. La même idée fondamentale se retrouve dans la réponse de saint Sixte : *Mox venies, flere desiste, post triduum me sequeris. Sacerdotem et levitam hic medius numerus decet.* Sixte seul est prêtre, c'est-à-dire sacrificateur; Laurent n'est qu'un « lévite », appelé en cette qualité à prêter son concours au prêtre. Sixte est même *sacerdos,* c'est-à-dire, suivant le style de l'époque, *évêque;* il affirme la distance qui le sépare, comme tel, de son diacre; et lorsqu'il dit : *Sacerdotem et levitam hic medius numerus decet,* il fait sans doute allusion au *triple* degré de la hiérarchie divine : épiscopat, presbytérat et diaconat. On ne saurait donc, sans introduire une contradiction flagrante dans la demande de saint Laurent, interpréter les mots *sanguinis consecrationem* comme impliquant, pour le diacre aussi, la faculté d'offrir, en qualité de ministre visible principal, le sacrifice eucharistique. L'expression est, en réalité, susceptible de deux autres acceptions : on peut croire qu'il s'agit d'une coopération matérielle à l'acte consécratoire, d'un simple concours ministériel et subordonné; et cette hypothèse cadre fort bien avec l'ensemble du petit dialogue, avec l'opposition des deux rôles qu'insinue toute la terminologie employée : *sine ministro offerre, idoneum ministrum eligere, consortium, sacerdotem et levitam.* D'après les principes théologiques, tous les fidèles présents au saint sacrifice s'associent et prennent une part active à son oblation; à plus forte raison, le diacre qui assiste le prêtre à l'autel, qui lui prépare, lui met en mains, élève et soutient avec lui la matière même du sacrifice. Mais il est permis également de voir dans le terme *consecratio* un exemple de l'*abstrait pour le concret,* de sorte que la locution complexe *sanguinis consecratio* soit l'équivalent de *sanguis consecratus.* N'est-ce pas ainsi que les juristes définissent un *trésor pecuniæ depositio,* pour *pecunia deposita?* N'est-ce pas aussi le cas dans le canon de la messe, là où le prêtre, mélangeant les saintes espèces, dit : *Hæc* COMMIXTIO *et* CONSECRATIO *corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi fiat* ACCIPIENTIBUS NOBIS *in vitam æternam?* Dans notre texte, l'expression *consummandorum consortium sacramentorum,* parallèle à la première et ajoutée en guise d'explication, paraît en restreindre la portée à l'usage et à la distribution du sacrement déjà existant. Remarquons encore que, ceci admis, on comprend mieux pourquoi il est fait mention seulement du *sang* consacré, et non point du *corps;* nous savons, en effet, par l'histoire des premiers siècles, que les diacres intervenaient surtout pour la communion sous l'espèce du vin : ils présentaient le calice aux fidèles, ils le faisaient passer de main en main et de bouche en bouche. Cf. Bona, *Rerum liturgicarum,* l. II, c. V, § 4.

2. La pensée de saint Jérôme concernant l'infériorité des diacres par rapport aux prêtres ne saurait être douteuse pour personne : il l'a exposée *ex professo* en maintes occasions. Il s'attache notamment à développer cette vérité dans toute sa lettre à Evangelus. *Epist.,* CXLVI, *P. L.,* t. XXII, col. 1192-1195. Or, il est remarquable que lui aussi tire argument du pouvoir de consacrer, qu'il accorde aux prêtres et refuse aux diacres. Toute sa thèse est pour ainsi dire résumée dans ces deux phrases du début : *Audio quemdam in tantam erupisse vecordiam ut diaconos presbyteris, id est, episcopis anteferret. Nam cum apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros, quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur?* Si donc il écrit que le concile de Nicée *a privé* les diacres du pouvoir de consacrer, il n'y a là qu'une de ces tournures rapides et

concises, une de ces *breviloquentiæ* énergiques dont il est coutumier : il dit que le concile les a privés d'une prérogative, pour signifier que le concile a officiellement déclaré la privation, l'absence de cette prérogative. C'est sa manière à lui de condenser la signification du canon 18e, rapporté ci-dessus; et cette manière n'étonnera que ceux qui n'ont jamais lu attentivement une page de saint Jérôme.

3. Reste l'autorité des synodes d'Arles et d'Ancyre. Quant au premier, observons simplement qu'il constate une erreur, une usurpation, qui, sur ce point comme relativement à la confession, tendait à s'implanter dans certains milieux; mais qu'au lieu de s'y montrer favorable, il la réprouve absolument. Le texte de son 15e canon est assez clair et assez catégorique pour se passer de commentaire, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 473 : *De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.* Voir Hefele, *Histoire des conciles,* 1907, t. I, p. 291-292. Le 2e canon d'Ancyre est, à première vue, plus embarrassant. Il concerne les diacres qui, après avoir d'abord faibli dans la persécution et brûlé de l'encens aux idoles, se sont ensuite relevés au point d'affronter et de supporter victorieusement les tourments. En voici la teneur, suivant la traduction d'Isidore Mercator, Mansi, t. II, col. 529 : *Diaconos similiter, qui immolaverunt, postea autem iterum reluctati sunt, illum quidem [honorem] habere oportet; cessare vero debent ab omni sacro ministerio, ita ut nec panem nec calicem offerant, nec pronuncient; nisi forte aliqui episcoporum conscii sint laboris eorum, et humilitatis, et mansuetudinis, et voluerint eis aliquid amplius tribuere vel adimere. Penes ipsos ergo de his erit potestas.* Voir Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 303-304. Quand on rapproche ce texte de la doctrine primitive, clairement et publiquement attestée par saint Justin; du décret contemporain et péremptoire du synode d'Arles; de l'affirmation solennelle, postérieure seulement de quelques années, que nous rencontrons dans le concile de Nicée, on doit regarder comme absolument invraisemblable qu'il contienne une note discordante, fût-elle locale et momentanée, par rapport à l'objet qui nous occupe. Qu'on se rappelle d'ailleurs les deux manières déjà exposées *d'offrir* le sacrifice eucharistique, et que l'une d'elles, subordonnée et ministérielle, convient incontestablement aux diacres : celle-ci constitue tout naturellement, ce « ministère » dont l'exercice restera interdit à ceux qui « sont tombés, » même après leur conversion prouvée par une nouvelle lutte victorieuse. Cf. Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 611-614. Ajoutons, pour être complet, que certains commentateurs préfèrent expliquer le terme *offerre* en suppléant *fidelibus* ou quelque synonyme. Alors il ne s'agirait, ici encore, que du ministère de la dispensation. C'est ainsi que le canon a été entendu par Isidore Mercator, qui, en marge de l'expression *sacro ministerio,* annote : *Panis et calicis; non portare neque ministrare.* Si, appliquée aux prêtres, l'expression *panem et calicem offerre,* étant donnée la dignité du ministre, signifie ordinairement l'oblation faite à Dieu, laquelle implique la consécration même, elle peut et doit, quand elle se dit des diacres, s'interpréter de la présentation et distribution aux communiants. De fait, saint Cyprien parle expressément, dans son traité *De lapsis,* c. XXV, *P. L.,* t. IV, col. 499, de l'usage en vertu duquel les diacres, après la consécration, allaient « offrir le calice » aux assistants. Voir t. III, col. 490.

Pendant longtemps les diacres ont pris une part importante au gouvernement extérieur des choses et des personnes ecclésiastiques, et, à ce point de vue, ils ont rendu de grands services aux évêques. Nous avons vu que, dès l'origine, ils s'étaient trouvés investis du soin des pauvres, des veuves, des orphelins. A ces catégories de nécessiteux, ils durent joindre, au temps des persécutions, celle des chrétiens enfermés dans les cachots; ils avaient mission de les visiter, autant que possible, et, en tout cas, de leur faire tenir les choses indispensables à leur subsistance. Pour satisfaire à ces obligations, ils en vinrent à centraliser entre leurs mains toutes les offrandes des fidèles, toutes les ressources, tous les biens meubles et immeubles de la communauté. Ils les gardaient, les faisaient valoir et les employaient au nom et sous la direction du chef du diocèse. L'histoire atteste les merveilles de charité et de bienfaisance qui sortirent de cette organisation et le soulagement qu'elle apporta, des siècles durant, aux innombrables misères humaines. Les diacres aidaient encore en d'autres manières à l'administration épiscopale : chargés d'abord de la surveillance des fidèles pendant l'office divin, ils exercèrent bientôt, même hors du temple, une sorte d'inspection officielle, renseignant le pasteur sur l'état et sur les besoins de son troupeau, lui fournissant, dans beaucoup de cas, des lumières précieuses, capables enfin de lui suggérer bien des mesures utiles au bien commun. *Constitution ecclésiastique égyptienne,* 33, 56, dans Achelis, p. 64, 117; *Canons d'Hippolyte,* 34, 36, 37, 199, *ibid.*, p. 64, 65, 117; *Testament de Notre-Seigneur,* l. I, 30, 34, 37, p. 74, 90. Tout ceci nous explique que les *Constitutions apostoliques,* II, 44, Funk, t. I, p. 139, aient pu voir dans le diacre à la fois « l'œil, l'oreille, la bouche, le cœur et l'âme de l'évêque : ἔστω ὁ διάκονος τοῦ ἐπισκόπου ἀκοὴ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ στόμα, καρδία τε καὶ ψυχή. » Cf. *Testament de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* l. I, 34, édit. Rahmani, p. 82. Auxiliaires de l'évêque en tant de façons, les diacres lui servaient en outre souvent comme garde d'honneur, comme témoins perpétuels et garants de sa vie et de sa doctrine; ils étaient pour lui, ce que l'ancien droit appelait *diaconi testimoniales,* ce qu'on a nommé aussi des *syncelles* (συγκέλλοι, compagnons de cellule). Ainsi, par la force des choses, ils pénétrèrent dans son conseil, y prenant place à côté du presbyterium, et plus mêlés que les prêtres au maniement des affaires, ils les eurent vite dépassés en influence extérieure. C'est souvent parmi eux que nous rencontrons les hommes de confiance des évêques et même des papes, qui leur commettent volontiers le soin des négociations les plus importantes; ils sont envoyés comme apocrisiaires à la cour de Constantinople, ou députés, en qualité de représentants épiscopaux ou pontificaux, à des conciles soit particuliers, soit œcuméniques, au sein desquels ils obtiennent fréquemment voix délibérative.

Que ce contact permanent et cette sorte de familiarité où ils vivaient avec l'évêque ou le souverain pontife, que tant et de si graves charges concentrées en leurs mains, surtout si l'on y ajoute la multitude de sous-diacres et de clercs inférieurs qu'à la longue on avait dû mettre à leurs ordres comme aides et suppléants, aient fait naître dans la classe des diacres quelques sentiments de complaisance trop humaine, quelque dangereuse ambition même, qui pourrait s'en étonner? Étant donnée leur influence prépondérante, étant donné aussi leur nombre toujours très restreint comparativement à celui des prêtres, plusieurs en vinrent à se croire vis-à-vis de ceux-ci une sorte de supériorité universelle, à prétendre tout au moins ne leur céder en rien, même dans les choses relatives au pouvoir de l'ordre. Cette tendance se révéla çà et là de bonne heure, et les lois et la littérature ecclésiastique en gardent de multiples vestiges. Saint Jérôme, à la fin du IVe siècle, s'en plaignait. *Epist.,* CXLVI, *ad Evangelum, P. L.,* t. XXII, col. 1192-1195. Voir col. 716. Avant lui, en 325, le concile de Nicée avait déjà dû, dans son 18e canon, que nous avons reproduit, col. 715, défendre aux diacres de donner la communion aux prêtres ou de vouloir prendre le pas sur eux, en allant la re-

cevoir. Nous rencontrons encore dans la législation postérieure, par exemple dans le IVe concile de Tolède, en 633, et dans le concile *in Trullo*, en 692, des dispositions attestant l'opportunité de rappeler aux diacres leur infériorité hiérarchique, de droit divin, par rapport au sacerdoce. Nous avons déjà signalé l'étrange aberration de ceux qui, dans la province de Poitiers, au XIIIe siècle, attachaient au diaconat la puissance de remettre sacramentellement les péchés.

2° Si les fonctions diaconales ont été jadis si nombreuses, la discipline actuelle n'en a guère conservé que trois, résumées dans cette formule du *Pontifical romain*, pour l'ordination du diacre : *Diaconum oportet ministrare ad altare, baptizare et prædicare.* La principale, celle qui s'exerce le plus habituellement et de plein droit, consiste à assister l'évêque ou le prêtre dans la célébration solennelle du saint sacrifice; ce qui vaut au diacre d'être appelé dans le *Pontifical romain, loc. cit., comministeret cooperator corporis et sanguinis Domini.* A l'autel donc, il nous apparaît comme l'auxiliaire et l'assistant *immédiat* du célébrant, *Decret. Grat.*, dist. XXV, c. 50, tandis que le sous-diacre est son assistant à lui et, dans certains cas, son suppléant. Au diacre seul il appartient de prendre place en un lieu relativement élevé pour chanter l'évangile, de présenter au prêtre la matière du sacrifice, d'inviter publiquement les fidèles à plier le genou ou à prier, de les congédier, d'exposer, s'il y a lieu, le saint-sacrement et de le remettre dans le tabernacle. Pour les moments où nulle attitude ou action spéciale ne lui est prescrite, il a sa place marquée en arrière du célébrant, sur le premier degré en dessous de ce que le langage des rubricistes appelle le *suppedaneum*, le sous-diacre se tenant derrière lui, *in plano*. En dehors de son ministère strictement liturgique, il peut, sur l'invitation du curé, distribuer la sainte communion, dist. XCIII, c. 17, bien que, aux termes d'une déclaration de la S. C. des Rites, du 25 février 1717, cette invitation ne soit justifiée qu'en cas de nécessité ou par des raisons graves. Voir t. III, col. 490-491. S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione*, Paris, 1905, p. 51-52. Il peut encore, suivant le droit commun, dist. XCIII, c. 13, être autorisé par l'évêque ou le desservant à administrer le baptême solennel; mais cette autorisation doit être motivée, elle aussi, par une nécessité ou une utilité sérieuse : ce serait le cas si, le curé étant malade, excommunié, retenu par des occupations urgentes, aucun autre prêtre ne se trouvait présent. Le diacre a bien reçu dans son ordination le pouvoir de baptiser solennellement, mais seulement en sous-ordre, comme ministre extraordinaire et suppléant. C'est le sens de cette remarque de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVII, a. 1 : *Ad diaconum non pertinet quasi ex proprio officio tradere sacramentum baptismi, sed in collatione hujus sacramenti et aliorum assistere et ministrare majoribus.* Parce qu'il n'y a point pour le baptême solennel d'autre ministre ordinaire que le prêtre, la plupart des théologiens et des canonistes soutiennent que le diacre qui le donnerait, même en cas de nécessité, sans une délégation spéciale, encourrait la peine de l'irrégularité, comminée par le canon *Si quis*, dist. IV, *De cons.*, contre les clercs assez téméraires pour exercer des ordres qu'ils n'ont pas. Il y a pourtant des auteurs modernes qui tiennent cette manière de faire pour légitime. Sans aller jusque-là, Gousset, *Théologie morale, Traité du sacrement de baptême*, c. IV, n. 73, la croit au moins à l'abri de la censure. Ajoutons qu'aujourd'hui, dans plusieurs pays, l'usage a dérogé en ceci au droit des curés et réserve à l'évêque la faculté de déléguer un diacre pour l'administration du baptême solennel. Enfin, il appartient au diacre d'instruire le peuple fidèle sous forme de catéchismes et aussi, avec la permission de l'évêque ou du curé, sous forme de prédication. *Ad diaconum*, dit encore saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXVII, a. 1, ad 1um, *pertinet recitare evangelium in ecclesia et prædicare ipsum per modum catechizantis; sed docere, id est exponere evangelium, pertinet proprie ad episcopum, cujus actus est perficere.* Cf. *Testament de N. S.*, l. I, 37, p. 90.

Comme insignes extérieurs de leur dignité hiérarchique et de leurs fonctions, les diacres ont eu, dès les premiers temps, la tunique ou le *colobium* et l'étole. L'étole, qui était primitivement un manteau, ils la portèrent d'abord sur les deux épaules, puis sur une seule, pour se différencier des prêtres. Dans une mosaïque de Saint-Laurent-hors-des-murs, Ciampini, *Vetera monumenta*, tab. XXVIII, on voit saint Laurent et saint Étienne avec l'étole sur l'épaule gauche. Quant au colobium, il devint tellement propre aux diacres qu'il prit le nom de *levitonarium*, c'est-à-dire d'habit des *lévites*. On leur accorda plus tard l'usage de la dalmatique, antérieurement réservée au souverain pontife et aux évêques qui l'avaient obtenue de lui comme distinction spéciale. Actuellement, la *stola transversa* et la dalmatique restent les deux ornements caractéristiques du diacre dans l'accomplissement de son ministère liturgique. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, art. *Colobium* et *Diacre*.

V. Institution divine. — Établi de fait par les apôtres, le diaconat est en soi une création de droit divin. Cette proposition est de foi : elle a été définie clairement, sinon explicitement et en propres termes, par l'Église. Le concile de Trente, sess. XXIII, can. 6, dit « anathème à qui nierait l'institution par disposition divine dans l'Église catholique d'une hiérarchie comprenant les évêques, les prêtres et les ministres. » Or, dans ce dernier terme, le concile a dû comprendre au moins les diacres, qui, parmi tous les ordres inférieurs au sacerdoce, tiennent la tête et sont par office les assistants du prêtre, *qui sacerdotio ex officio deserviunt*, ainsi que nous le lisons au c. 2 de la même sess. XXIIIe. Il n'est pas difficile de montrer comment cette doctrine est contenue dans le dépôt traditionnel.

1° Les sept élus dont nous parlent les Actes, VI, ne sont pas, nous l'avons vu, de simples ministres des tables, mais des ministres sacrés, de vrais ministres du culte. D'autre part, en comparant ce passage à ceux où, comme I Tim., III, 8, 10, et Phil., I, 1, il est question nommément des diacres, on comprend qu'il s'agit dans tous non d'un ministère transitoire et d'origine purement humaine, mais d'une institution plus haute, ayant un caractère définitif et suggérée aux apôtres par l'Esprit-Saint. Sans cette circonstance, on ne s'expliquerait bien ni l'importance majeure que les Douze attachent au choix des sept premiers diacres, ni la préoccupation visible qu'ils apportent à marquer les conditions auxquelles ils entendent subordonner ce choix, ni la solennité dont ils entourent la nouvelle création, ni non plus la série des rares qualités que saint Paul veut rencontrer dans les diacres, ni enfin l'étroite association qu'il établit entre eux et les évêques. Par contre, l'origine divine du diaconat admise, tout cela se conçoit à merveille, tout cela va de soi.

2° Le témoignage de la tradition patristique est bien plus explicite : il est tel qu'il supplée à ce qui pourrait manquer de précision rigoureuse dans les données et les insinuations bibliques. Saint Clément de Rome connaissait déjà une hiérarchie chrétienne à trois degrés, bien qu'il ne donne pas encore l'énumération de ceux-ci dans les termes que les siècles ont consacrés. Qui pourrait en douter, quand on lit, *I Cor.*, XL, 5; XLI, 1, Funk, *Patres apostol.*, t. I, p. 150, en un endroit où il inculque aux fidèles et aux clercs de Corinthe le devoir « pour chacun de se tenir sans écart à son rang et à son ministère, » ces paroles : « Le grand-prêtre a ses attributions propres; aux prêtres, leur place a été

déterminée ; les lévites ont leurs offices particuliers, tandis que les laïques sont soumis à des règles qui conviennent aux laïques? » Cela étant, il devient très vraisemblable, que, quand une ou deux pages plus loin, il nomme les *diacres,* qu'il juxtapose aux *évêques,* il parle des uns et des autres au sens propre et théologique. Or, avec une insistance vraiment étonnante, il rattache les uns et les autres à l'institution divine, XLII, 1-4 ; XLIII, 1, Funk, t. I, p. 152 : « Les apôtres ont été envoyés par le Seigneur Jésus-Christ pour prêcher l'Évangile parmi nous ; Jésus-Christ avait été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ ; et ces deux choses sont fondées sur la volonté divine. C'est pourquoi, ayant reçu leurs instructions,... (ces apôtres) sont allés prêchant dans les campagnes et les villes, et des prémices qu'elles ont produites ils ont fait, après les avoir éprouvées par l'Esprit, les évêques et les diacres de ceux qui devaient venir à la foi. Ceci n'était pas nouveau ; il y a beau temps, en effet, que l'Écriture s'est occupée des évêques et des diacres, en disant : J'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi. Et faut-il s'étonner que ceux qui avaient reçu de Dieu dans le Christ cette mission, aient institué ceux que nous avons nommés? »

Pour saint Ignace d'Antioche, personne aujourd'hui ne doute plus qu'il n'ait connu nos diacres actuels. Voir plus haut, col. 706-707. Tout en indiquant clairement leur subordination à l'égard de l'évêque et des prêtres, il les nomme constamment à côté d'eux, comme faisant, au même titre qu'eux, partie de l'Église divinement constituée. Il enseigne, *Ad Smyrn.,* VIII, 1, qu'on doit « respecter les diacres à l'instar du commandement de Dieu ; » *Ad Trall.,* III, 1, il énumère les trois rangs de ministres divins et ajoute : « Sans eux, on ne parle pas d'église : χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ καλεῖται. » Après lui, le courant de la tradition va se renforçant toujours, et, détail digne d'être noté, il marque bien plus nettement encore la différence du diaconat au sacerdoce que du simple sacerdoce à l'épiscopat. Saint Polycarpe († 166) rappelle aux Philippiens, V, Funk, p. 300, que « les diacres doivent être irréprochables en présence de la justice divine, comme il convient à des ministres, non des hommes, mais de Dieu et du Christ. » Clément d'Alexandrie († 217) dit, *Strom.,* VI, 13, *P. G.,* t. IX, col. 238, que, « dans l'Église, la succession des évêques, des prêtres et des diacres lui semble être une imitation de la hiérarchie des anges ; » et la place des divers ordres est bien fixée par Origène († 254), qui, prêtre lui-même, écrit, *Homil.,* XI, *in Jer.,* n. 3, *P. G.,* t. XIII, col. 369 : « De moi on exige plus que d'un diacre ; d'un diacre, plus que d'un laïque ; quant à celui qui occupe la tour de l'église (l'évêque), il devra rendre compte pour toute l'Église. » Enfin, saint Optat de Milève, au IVe siècle, déplore en ces termes, *De schism. donat.,* I, 13, *P. L.,* t. XI, col. 209-211, les nombreuses défections qui s'étaient produites pendant la persécution de Dioclétien : *Quid commemorem laicos, qui tunc in Ecclesia nulla fuerunt dignitate suffulti? quid ministros plurimos? quid diaconos in tertio, quid presbyteros in secundo sacerdotio constitutos? Ipsi apices et principes omnium, aliqui episcopi illis temporibus instrumenta divinæ legis impie tradiderunt.* Cf. de Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle,* dans le *Compte rendu du Congrès scient. internat.,* 1888, t. II, p. 297 sq.

VI. Qualités requises dans les diacres. — Nous n'avons pas à nous occuper ici des conditions requises pour la réception valide d'un ordre quelconque, à savoir que le sujet appartienne au sexe masculin et qu'il ait été baptisé. Mais le diaconat étant, de par l'institution divine, le degré préparatoire au sacerdoce, un ordre qui associe déjà étroitement celui qui en est revêtu à l'acte du sacrifice eucharistique et qui donne accès à d'autres fonctions importantes, rien d'étonnant qu'on ait toujours exigé des diacres des garanties spéciales, tant morales que physiques, d'aptitude professionnelle.

1° Les *qualités morales* ont été résumées par saint Paul, dans sa Ire Épître à Timothée, III, 8-10, 12. Les unes, exprimées sous forme négative, consistent surtout dans l'absence des défauts incompatibles avec l'état ecclésiastique : les diacres doivent être « irréprochables » ; et pour cela, « qu'ils ne soient pas doubles dans leur parole, ni adonnés au vin ni avides de gains honteux. » Les autres, énumérées sous forme positive, se peuvent ramener à cinq : l'honnêteté ou la dignité de la vie en général, σεμνούς ; la connaissance des mystères chrétiens, la pureté de la conscience, une réputation solide de prudence dans la conduite du personnel et des affaires domestiques, et enfin la continence, sinon absolue, du moins relative, qui exclut les secondes noces : *unius uxoris viri.* L'opinion qui ne voit dans cette dernière prescription que l'exclusion de la bigamie simultanée est inadmissible : pareille remarque eût été superflue pour des chrétiens et, à plus forte raison, pour des ministres des autels, après la restauration par le Christ de la loi matrimoniale primitive, Matth., XIX, 9 ; d'ailleurs, l'expression μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες s'expliquerait au besoin par l'expression absolument parallèle : ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, qui se lit c. V, ỳ. 9, de la même Épître et qui, tout le monde en convient, ne vise que la bigamie successive. Au fond, les qualités détaillées par saint Paul sont les mêmes que les apôtres demandaient pour les sept premiers diacres. Act., VI, 3. Avoir « bon témoignage » du public ou « être irréprochable », c'est tout un. A qui est « rempli de l'Esprit-Saint et plein de sagesse », ni « la dignité de la vie », ni « la connaissance des mystères chrétiens dans une conscience pure, » ni la sagesse dans l'accomplissement du premier des devoirs sociaux, ne sauraient manquer. Toutes ces conditions sont bien celles que requièrent raisonnablement la dignité et l'office d'un ministre sacré, appelé spécialement à jouer un rôle très marqué dans l'administration du temporel ecclésiastique. Le *Pontifical romain* les rappelle longuement aux intéressés dans le moment même où ils se présentent pour la réception du diaconat, et il souligne notamment les principales en ces termes : *Abundet in eis totius forma virtutis, auctoritas modesta, pudor constans, innocentiæ puritas et spiritualis observantia disciplinæ.* Cf. *Testament de N. S.,* l. I, 33, p. 78-80.

2° *Le célibat.* — La double préoccupation d'assurer dans les diacres la parfaite décence de leurs fonctions liturgiques, en même temps que l'accomplissement zélé et désintéressé de leurs devoirs administratifs, se retrouve dans l'obligation qui, avec le temps, leur a été imposée de garder le célibat. On sait que la pratique du célibat ecclésiastique, fondée sur l'exemple des apôtres, toujours tenue, d'après la doctrine paulinienne de la supériorité de la continence sur le mariage, pour très recommandable en soi, toujours observée non seulement par une élite, mais par beaucoup des clercs majeurs, n'a pas cependant été obligatoire dès l'origine : suivant l'usage des trois premiers siècles, il était défendu de contracter mariage après la réception des ordres ; mais les clercs restaient libres en principe de renoncer ou de ne point renoncer à un mariage contracté antérieurement ; de fait, souvent ils y renonçaient. Nous savons par Socrate, *H. E.,* I, 11, *P. G.,* t. LXVII, col. 102, et par Sozomène, *H. E.,* I, 23, *ibid.,* col. 926, qu'au concile de Nicée, en 325, le saint évêque Paphnuce, lui-même célibataire et réputé pour ses vertus austères, se prononçait encore vivement pour le maintien de la discipline traditionnelle, contre une motion tendant à imposer la continence aux

évêques, aux prêtres et aux diacres. C'est en Espagne que nous voyons apparaître d'abord une loi sur cette matière. Le concile d'Elvire, réuni vers l'an 300, publia un canon 33e, dont voici la teneur : *Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconis vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.* Cette disposition locale, mais atteignant indistinctement les clercs employés au saint ministère, fut bientôt étendue à toute l'Église latine, en même temps que restreinte aux évêques, aux prêtres et aux diacres. C'est ce que nous atteste, en 385, une lettre du pape Sirice à Himerius de Tarragone, n. 7, *P. L.*, t. XIII, col. 1138-1141, où nous lisons : *Omnes sacerdotes atque levitæ insolubili lege constringimur, ut a die ordinationis nostræ sobrietati ac pudicitiæ et corda nostra mancipemus et corpora, dummodo per omnia Deo nostro in his quæ cotidie offerimus placeamus.... Et quia exempla præsentia cavere nos præmonent in futurum, quilibet episcopus, presbyter atque diaconus deinceps fuerit talis inventus, jam nunc sibi omnem per nos indulgentiæ aditum intelligat obseratum, quia ferro necesse est excidantur vulnera quæ fomentorum non senserint medicinam.* Nous trouvons une application et une confirmation historique de cette règle dans le canon 2e du IIe concile de Carthage (390) : *Episcopos, presbyteros et diaconos ita placuit, ut condecet sacros antistites et Dei sacerdotes necnon et levitas vel qui sacramentis divinis inserviunt, continentes esse in omnibus, quo possint suppliciter quæ a Deo postulant impetrare, ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus.* Saint Jérôme applique, lui aussi, et justifie la nouvelle loi de l'Église, lorsqu'il écrit, *Epist.*, XLVIII, *ad Pammach.*, n. 28, *P. L.*, t. XXII, col. 510 : *Christus virgo, virgo Maria utrique sexui virginitatis dedicavere principia. Apostoli vel virgines, vel post nuptias continentes. Episcopi, presbyteri, diaconi aut virgines eliguntur, aut vidui, aut certe post sacerdotium in æternum pudici.* D'ailleurs, le même saint Jérôme, dans sa polémique contre Vigilantius, qui conseillait de n'admettre aux ordres que des hommes déjà mariés, pouvait en appeler à la coutume la plus répandue tant en Orient qu'en Occident, *Contra Vigilant.*, c. II, *P. L.*, t. XXIII, col. 341 : *Quid facient Orientis ecclesiæ? quid Ægypti et sedis apostolicæ? quæ aut virgines clericos accipiunt aut continentes, aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt.* On remarquera que, dans aucun de ces textes, les sous-diacres ne sont nommés; c'est que, relativement à ceux-ci, la discipline demeura, même chez les Latins, flottante et variable suivant les lieux et les circonstances jusque vers la fin du XIIe siècle, c'est-à-dire jusqu'au moment où le sous-diaconat fut définitivement élevé à la dignité d'ordre sacré. Il est inutile de rappeler que les Grecs et d'autres chrétiens orientaux ont conservé en partie la faculté d'option que garantissait le droit antique; chez eux, le célibat n'est réputé obligatoire que pour les évêques. Quant à l'Église latine, personne n'ignore la lutte héroïque et finalement victorieuse que saint Grégoire VII soutint, au XIe siècle (1073-1085), pour bannir des rangs du clergé à la fois l'incontinence, la simonie et toutes les servitudes que ces deux abus traînaient à leur suite. Toutefois, ce n'est que plus tard que la défense faite aux clercs majeurs de se marier fut renforcée par une clause invalidante. Cette dernière remonte à tout le moins jusqu'au IIe concile de Latran, dont le canon 7e est ainsi conçu : *Statuimus quatenus episcopi, presbyteri, diaconi... qui uxores sibi copulare præsumpserint, separentur; hujusmodi namque copulationem matrimonium non esse censemus.* Non content de renouveler la prohibition et la clause y annexée, le concile de Trente éleva l'une et l'autre à la hauteur d'une définition solennelle, sess. XXIV, can. 9 : *Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos... posse matrimonium contrahere contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica,... anathema sit.* Cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe im christlichem Alterthum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 121 sq., 450 sq. Voir CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 2068 sq.

3° *L'âge.* — Il n'y a pas lieu de nous arrêter à un antique usage qui n'intéresse notre sujet qu'indirectement, je veux dire à la coutume, jadis communément reçue, en vertu de laquelle de tout jeunes enfants étaient offerts à l'évêque par leurs parents et dès lors enrôlés dans le clergé par la collation de la tonsure et même de l'ordre de lecteur, sauf la faculté, pour ces « oblats » arrivant à l'âge de puberté (18 ans accomplis), de choisir librement entre les ordres sacrés et le mariage. Disons seulement que le IIe concile de Tolède (531) et le concile *in Trullo* (692) avaient déterminé l'âge de vingt ans pour la réception du sous-diaconat, qu'un concile de Melfi autorise cette ordination dès la 14e ou 15e année, et que Clément V, dans *Clement., Generalem, de ætate et qualitate ordinandorum*, l. I, tit. VI, c. 3, édit. Friedberg, t. II, col. 1140, reporte la limite inférieure à 18 ans. Deux articles du *Décret de Gratien*, les c. 5 et 6 de la dist. LXXVII, concernent les ordres supérieurs : ils défendent d'ordonner un diacre avant 25 ans, et un prêtre avant trente. Clément V, *Clement.*, I, VI, *De ætate*, c. 3, décide qu'on sera admis au diaconat après vingt ans accomplis. Mais le droit actuellement en vigueur est celui qui a été sanctionné par le concile de Trente, sess. XXIII, c. 12, *De reform.* Il fixe l'âge désormais requis pour chacun des ordres sacrés : la 22e année pour le sous-diaconat, la 23e pour le diaconat, la 25e pour la prêtrise. A celui qui, sans dispense du saint-siège, se fait ordonner en devançant l'âge canonique l'exercice de son ordre est interdit; et s'il viole cette interdiction, il encourt une irrégularité. Cf. Devoti, *Institutiones canonicæ*, l. I, tit. IV, sect. II.

VII. NATURE SACRAMENTELLE DE L'ORDINATION DIACONALE. — Cette thèse, intimement liée à la question de l'institution divine, s'en distingue cependant tant en soi et au point de vue des concepts qu'au point de vue de la certitude théologique. Le diaconat, comme tel et séparé des ordres supérieurs, est-il un sacrement? Des théologiens en ont douté; quelques-uns, et entre autres, Durand, Cajetan et Salmeron, l'ont nié. Ils alléguaient que ni l'Écriture ni la tradition ne contiennent de témoignage péremptoire et que l'Église non plus n'a rien défini. Aujourd'hui, personne, semble-t-il, parmi les catholiques, ne le conteste plus; mais on n'est pas d'accord sur la nature de l'assentiment qu'on doit à l'affirmation. Vasquez, disp. CCXXXVIII, c. II, n. 12, veut qu'elle soit *de fide;* Sylvius, *Supplem.*, q. XXXVII, a. 2, concl. 2, la dit *certaine : Diaconatum esse sacramentum ita certum est ut absque temeritate negari non possit;* Bellarmin, *De ordine*, c. V, la tient pour *valde probabilis;* Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. XXIV, q. I, a. 4, conclut simplement : *Qui opinionem Durandi sustinere vellet non esset magna reprehensione dignus; nihilominus non est tam facile de communi sententia deflectendum, esset enim nonnulla temeritatis nota.* Sur quelles raisons s'appuie la doctrine commune?

1° Quoi qu'on en ait dit, le récit de saint Luc, Act., VI, ne suffit pas à trancher la question : s'il relève que les sept élus furent institués en charge par le rite de l'imposition des mains joint à une prière, il n'ajoute pas expressément qu'une grâce ait été attachée au double

élément sensible. Néanmoins ce dernier point restera à peine douteux pour qui fera attention aux nombreuses et difficiles vertus que saint Paul exige des diacres. I Tim., III, 8 sq. Toute hésitation devra même disparaître, si l'on s'en rapporte à l'interprétation traditionnelle, qui a toujours vu dans le c. VI des Actes la relation d'une ordination sacramentelle d'où sont sortis les premiers diacres. Citons-en un seul témoin, saint Jean Chrysostome. Dans *Homil.*, XIV, *in Act. apost.*, n. 3, *P. G.*, t. LX, col. 116, il commente ainsi le passage dont il s'agit : « Prenez garde que l'écrivain sacré ne donne aucun détail superflu; car il ne dit pas de quelle manière ils ont été ordonnés, mais simplement qu'ils l'ont été par l'imposition des mains et la prière, ὅτι ἐχειροτονήθησαν διὰ προσευχῆς. C'est bien là l'ordination, τοῦτο γὰρ ἡ χειροτονία ἐστιν : l'homme impose sa main; mais c'est Dieu qui opère tout, c'est Dieu dont la main touche la tête du sujet ordonné. »

2° Les plus anciens rituels fournissent une preuve traditionnelle indépendante et certaine, en tant qu'ils nous montrent le Saint-Esprit conféré par l'imposition des mains de l'évêque. D'après les *Constitutions apostoliques*, VIII, 17, édit. Funk, t. I, p. 523, le prélat consécrateur dit : *Deus omnipotens,... ostende faciem tuam super servum tuum hunc, electum tibi in diaconatus ministerium, et imple eum Spiritu et virtute, sicut implevisti Stephanum.* D'après le *Testament de Notre-Seigneur*, I. I, 38, édit. Rahmani, p. 90, 92, l'évêque, en imposant la main aux diacres, demande à Dieu une effusion de l'Esprit-Saint dans l'âme de l'ordinand en vue de l'aider à bien remplir ses fonctions. Voir aussi les *Canons d'Hippolyte*, 39-42, édit. Achelis, p. 66-67. Non moins expressives ces paroles du *Sacramentaire grégorien*, *P. L.*, t. LXXVIII, col. 222 : *Emitte in eum, Domine, quæsumus, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii fideliter exsequendi septiformis gratiæ tuæ munere roboretur.* La prière épiscopale en usage chez les Grecs, Goar, *Euchologium*, p. 250, est semblable aux prières précédentes et plus explicite encore : *Domine Deus noster,... gratiam Stephano protomartyri tuo in opus ministerii hujus a te primum vocato concessam largire... Ipse, Domine, servum tuum hunc, quem diaconi ministerium subire voluisti, sancti et vivifici Spiritus tui adventu omni fide et caritate et sanctificatione adimple.* On peut voir d'autres formules de même sens et de même portée dans Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, t. II, p. 85 sq., et Denzinger, *Ritus Orientalium*, Wurzbourg, 1863-1864, t. II, p. 8, 69, 133, etc.

Contre la conclusion tirée par nous de ces textes qu'on n'objecte pas que la matière de l'ordination diaconale consiste dans la porrection du livre des Évangiles, lequel n'existait pas encore lors du fait consigné au c. VI des Actes. L'antériorité du diaconat par rapport aux écrits du Nouveau Testament est une des considérations sur lesquelles nous établirons plus loin que cette porrection n'appartient pas à la matière essentielle. On ne nous opposerait pas avec plus de fondement que, suivant certains recueils liturgiques, la collation des ordres mineurs se fait aussi par une imposition des mains accompagnée d'un appel à l'Esprit-Saint, d'une invocation tendant à l'attirer sur l'ordinand, et que ces circonstances se retrouvent même dans la consécration des diaconesses, *Const. apost.*, VIII, 20, Funk, t. I, p. 524 : sans insister sur le caractère particulariste et restreint de ces recueils et de ces usages, qui, propres à certaines églises, sont d'ailleurs tombés en désuétude, il suffira de remarquer que personne n'a jamais songé à revendiquer pour eux ni une origine apostolique ni, à plus forte raison, une origine divine; or, celle-ci faisant défaut, le rite auquel elle manque est par cela seul exclu du nombre des sacrements.

3° Le concile de Trente a tout au moins insinué notre thèse. Qu'on rapproche, pour en juger, les canons 2e, 3e, 4e et 6e de sa XXIIIe session. Par le 2e, il définit l'existence, dans l'Église catholique, à côté du sacerdoce, d'autres ordres majeurs et mineurs, et par le 3e et le 4e, l'existence d'une ordination vraiment sacramentelle. En ajoutant ensuite, dans le 6e, qu'il y a une hiérarchie divinement instituée et comprenant les évêques, les prêtres et les diacres, il semble bien opposer ces trois degrés aux ordres inférieurs, simples créations ecclésiastiques et donc non sacramentelles, non seulement au point de vue de l'origine divine, mais aussi de l'efficacité propre aux sacrements. Nous pouvons encore dégager la même pensée par une autre voie : le 4e canon dit anathème à « quiconque prétendrait que l'ordination sacrée ne donne pas le Saint-Esprit et que, par conséquent, les évêques prononcent en vain la formule : *Recevez le Saint-Esprit.* » N'est-ce pas affirmer implicitement que toute ordination où cette formule est employée opère ce que la formule signifie ? Or le canon 6e nous parle de ministres ou diacres d'institution divine, dont l'ordination, nous le savons d'ailleurs, se fait par la formule en question. La conclusion paraît s'imposer : l'ordination des diacres leur confère le Saint-Esprit, elle tient de Dieu même une vertu sacramentelle. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. VIII, c. IX, n. 2.

VIII. Matière et forme de l'ordination diaconale. — La matière et la forme de l'ordination diaconale sont controversées comme celles de la consécration épiscopale et de l'ordination sacerdotale.

1° *Matière.* — Quant à la matière, il s'agit surtout de savoir si elle comprend essentiellement la « porrection ou tradition des instruments, » c'est-à-dire, pour le diaconat, la présentation et l'attouchement du livre des Évangiles. Les théologiens se partagent ou se sont partagés entre trois opinions d'inégale valeur.

1. Saint Bonaventure, *In IV Sent.*, dist. XXIV, p. II, a. 1, q. IV, Pierre Soto, J. Morin, Goar, Martène, Tournely et la plupart des représentants modernes de la théologie dogmatique : Perrone, Franzelin, Schwetz, Oswald, Chr. Pesch, Tepe, Gihr, etc., placent la matière essentielle exclusivement dans l'imposition des mains. Pour eux, la présentation du livre des Évangiles est une cérémonie ajoutée par l'Église et destinée à mieux marquer l'effet et le but de l'ordination. Les arguments sur lesquels ils s'appuient sont des plus graves, sinon péremptoires. *a*) Il est tout d'abord très remarquable que le Nouveau Testament ne fait nulle part mention que de l'imposition des mains. Peut-on raisonnablement supposer que, gardant constamment le silence sur la seule matière essentielle ou sur une partie de cette matière, il ne nous ait dépeint qu'un rite accidentel, tout au plus un rite essentiellement incomplet, en y rattachant expressément, II Tim., I, 6, la grâce sacramentelle? Ajoutons que les premières ordinations de diacres sont antérieures à l'origine même des Évangiles et, plus encore, à leur réunion en un recueil unique.

b) Ni les Pères de l'Église ni les conciles des neuf premiers siècles ne disent mot des *instruments;* ils ne parlent que de l'imposition des mains, χειροτονία, χειροθεσία. Voir le *Testament de Notre-Seigneur*, l. I, 38, p. 90; *Constitution ecclésiastique égyptienne*, 33, dans Achelis, p. 64; *Canons d'Hippolyte*, 38, *ibid.*, p. 66. On trouvera un choix de témoignages dans Chr. Pesch, *Prælect. dogmat.*, t. VII, p. 274, 275. Le concile de Trente lui-même, sess. XIV, *De extrem. unct.*, c. III, et sess. XXIII, c. II, III, attribue la grâce de l'ordination, comme effet, non pas à la *traditio instrumentorum*, mais à l'imposition des mains; ce qui exclut manifestement l'explication du silence des documents par la discipline de l'arcane.

c) Il est un fait liturgique qui suffirait à lui seul à

emporter conviction : aucun des rituels écrits avant l'an 900 de notre ère ne prescrit la porrection des instruments, si l'on excepte l'imposition du livre des Évangiles, laquelle est en usage depuis le IVe siècle environ pour la consécration épiscopale. J. Morin, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus,* fournit en abondance les preuves de cette assertion. En présence des premiers monuments qui commençaient à mentionner une *porrectio instrumentorum* pour les trois ordres supérieurs, les plus anciens commentateurs ne manquent pas d'attirer l'attention sur le caractère accessoire et purement déclaratif de cette cérémonie. Ainsi fait, par exemple, Hugues de Saint-Victor († vers 1141), lorsqu'il dit, à propos de l'ordination sacerdotale, *De sacramentis,* II, 3, 12 : *Accipiunt et calicem cum vino et patenam cum hostiis de manu episcopi, quatenus his instrumentis potestatem se accepisse cognoscant placabiles Deo hostias offerendi.* En Occident donc, le rite des « instruments » n'apparaît qu'au Xe siècle, introduit par l'Église elle-même; il en résulte qu'il n'est ni d'origine divine, ni, par conséquent, essentiel au sacrement. Il ne servirait de rien d'objecter que l'Église a pu n'user qu'au Xe siècle du pouvoir qu'elle aurait reçu du Christ de déterminer la matière essentielle; car, de quelque manière qu'on entende ce pouvoir, il est *a priori* souverainement invraisemblable que l'Église ait voulu réduire le rite apostolique de l'imposition des mains au rôle d'accessoire purement accidentel, pour lui substituer, comme élément essentiel, un autre rite absolument nouveau. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœc.,* l. VIII, c. x, n. 10.

d) Enfin, ce qui complète la preuve, c'est que les Églises orientales n'ont de tout temps employé et n'emploient encore aujourd'hui que l'imposition des mains, pour la collation des trois ordres supérieurs aussi bien que pour celle du sous-diaconat et de l'ordre de lecteur. Jamais pourtant, au cours des négociations entreprises en vue de leur réunion à l'Église romaine, ni à Lyon, en 1274, ni à Florence, en 1439, il n'y eut d'observations de la part des Latins à ce sujet. Les papes ont agi en ceci de la même manière que les conciles. Il nous suffira de rappeler Clément VIII, qui, selon la remarque de Benoît XIV, *De synodo diœc.,* l. VIII, c. x, n. 7, « admit à l'unité catholique des évêques, des prêtres et des diacres russes, avec leurs ordres tels qu'ils les avaient reçus, conformément au rituel des Grecs, à l'époque où ils étaient schismatiques. » L'hypothèse d'une diversité de matière essentielle en Orient et en Occident, qui a souri à quelques théologiens, notamment à De Lugo, à Franzelin, à Gutberlet, paraît assez inutile; elle est d'ailleurs peu en harmonie avec l'unité nécessaire à l'Église, non seulement dans la doctrine, mais aussi dans toutes les parties du culte et autres pratiques qui sont en connexion étroite avec cette même doctrine.

2. Une seconde opinion, dont on peut dire qu'elle est actuellement surannée, s'oppose diamétralement à la précédente; elle en prend exactement le contre-pied. Elle a été défendue par Dominique Soto, Capréolus, Grégoire de Valence, Gonet, Estius, etc. Aux yeux de ces théologiens, il n'y a point d'autre matière essentielle du sacrement de l'ordre que la porrection des instruments, point d'autre matière essentielle de l'ordination du diacre que la tradition du livre des Évangiles; l'imposition des mains est étrangère à l'essence sacramentelle, elle est simple *materia integrans.* Les défenseurs de cette théorie s'appuient principalement, presque uniquement, sur le décret d'Eugène IV, *Pro Armenis* (en 1439). On lit, en effet, dans ce document, Denzinger, *Enchiridion,* 10e édit., n. 701 : *Sextum sacramentum est ordinis, cujus materia est illud per cujus traditionem confertur ordo : sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem; diaconatus vero per libri evangeliorum dationem; subdiaconatus vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem; et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem.* Mais il importe avant tout de saisir la véritable portée de ce décret, qui reproduit souvent mot pour mot un opuscule de saint Thomas, *De fidei articulis et septem sacramentis.* Or, s'il a ce caractère d'autorité qu'on doit reconnaître, dans l'Église, à tous les actes, à toutes les directions du pouvoir suprême, on aurait tort cependant d'y voir soit une définition *ex cathedra,* soit même un exposé doctrinal essentiellement complet. Il est proprement une instruction pratique, adressée aux Arméniens afin de les amener à la plus grande conformité possible avec l'Église latine dans l'administration des sacrements et insistant, pour cette raison, uniquement sur ceux des rites romains qui n'étaient pas en usage parmi ses destinataires. S'il en était autrement, on ne comprendrait pas comment Eugène IV a pu admettre au concile de Florence les évêques arméniens, ordonnés sans la porrection des instruments et donc invalidement; on ne comprendrait pas davantage pourquoi il ne mentionne pas expressément l'imposition des mains, considérée pourtant et pratiquée comme essentielle par tous les Latins. Il est vrai qu'un peu plus loin il en indique la nécessité, mais de façon implicite seulement et en renvoyant aux prescriptions du rituel romain : *Et sic de aliorum ordinum formis, prout in Pontificali romano late continetur.* En résumé, tout nous amène, concernant la signification du décret *Pro Armenis,* à cette conclusion de Benoît XIV, *De synodo diœc.,* l. VIII, c. x, n. 8 : *Necesse est igitur fateri Eugenium locutum esse de materia et forma integrante et accessoria, quam optavit ab Armenis superaddi manuum impositioni jam diu ab illis adhibitæ, ut Ecclesiæ latinæ moribus se accomodarent.* Ainsi tombe l'unique argument, plutôt spécieux que sérieux, de la seconde opinion.

3. Mais il en est une troisième, qui essaie de concilier les deux précédentes en s'appropriant ce que chacune d'elles a de positif, c'est-à-dire en considérant comme matière essentielle et l'imposition des mains et la porrection, suivant l'ordination dont il s'agit, soit de l'évangéliaire soit d'autres objets caractéristiques. Elle se refuse donc à restreindre, avec la seconde, la matière sacramentelle à la tradition des instruments; mais elle n'admet pas avec la première que cette tradition soit une pure démonstration intuitive, une simple expression symbolique de la grâce conférée; elle y voit au contraire une véritable partie essentielle du rite divinement institué, partie qui forme avec l'imposition des mains un tout moral, avec l'imposition des mains et la forme, une seule cause sanctificatrice complète. Dans l'ordination sacerdotale, par exemple, non seulement l'imposition des mains et la présentation du calice et de la patène symbolisent, celle-là, surtout le pouvoir d'absoudre, celle-ci, surtout le pouvoir de consacrer, mais elles confèrent ensemble sacramentellement l'un et l'autre. Bellarmin, De Lugo, Vasquez, Maldonat, Ledesma, Billuart, Berti, Gotti, et, parmi nos contemporains, Billot, *De sacramentis,* t. II, thes. XXX; Gutberlet, *Dogmatische Theologie,* t. X, p. 288 sq., défendent cette théorie. Faisant leur profit des arguments propres aux deux autres, ils insistent principalement, en faveur de l'imposition des mains, sur l'autorité de l'Écriture et de la tradition, et en faveur de la porrection des instruments, sur la pratique de l'Église latine et le décret d'Eugène IV. Ils se vantent du reste, et à bon droit, d'échapper aux difficultés spéciales de la seconde opinion; et pour résoudre les objections historiques, ils supposent généralement que le Christ a déterminé la matière et la forme de l'ordination seulement *in genere* et que, laissant à l'Église le soin de les déterminer *in specie,*

il lui a conséquemment laissé la faculté d'autoriser certaines divergences et variations suivant les temps et les lieux.

Sans entrer dans une discussion détaillée des divers éléments de ce système et sans nier la faculté de détermination spécifique qu'il attribue à l'Église par rapport aux éléments sensibles de quelques sacrements, nous remarquerons que plusieurs des témoignages bibliques, patristiques, liturgiques et historiques produits ci-dessus, col. 725, nous montrent l'imposition des mains comme seule essentielle.

Théoriquement donc, nous concluons sans hésiter pour la première opinion. Toutefois, en pratique, la question se présente et doit se résoudre autrement. Chaque fois qu'un doute porte sur les conditions de validité d'un sacrement, le tutiorisme s'impose. Voilà pourquoi l'Église agit et veut qu'on agisse autant que possible conformément à la troisième opinion; voilà pourquoi aussi elle ordonne, quand la tradition des instruments a été omise, qu'on la supplée, et, dans certains cas, que toute l'ordination soit réitérée, tantôt absolument, tantôt conditionnellement. Cf. Pourrat, *La théologie sacramentaire,* 2e édit., Paris, 1907, p. 270 sq.; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII, p. 273 sq.

2° *Forme.* — Après ce que nous avons dit de la matière de l'ordination diaconale, la question concernant la forme est plus qu'à moitié résolue. La forme doit naturellement consister dans des paroles ou dans une prière qui accompagne la matière essentielle, c'est-à-dire l'imposition des mains. Cf. *Testament de Notre-Seigneur,* l. I, 38, p. 90-92; *Canons d'Hippolyte,* 33, 39-42, dans Achelis, p. 64, 66-67. Mais concurremment avec celle-ci, le rituel de l'ordination des diacres prescrit deux prières. L'une, plus courte, est énoncée en manière de commandement : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus in nomine Domini;* l'autre, seconde partie de la préface chantée ou récitée par le prélat ordinateur, débute ainsi : *Emitte in eos, quæsumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiæ tuæ munere roborentur...* La formule impérative, dont les premiers mots : *Accipe Spiritum Sanctum* se retrouvent également à propos de la consécration épiscopale, de l'ordination sacerdotale et de l'ordination diaconale, n'est pas très ancienne dans l'Église. Martène a établi, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* t. II, p. 21, 27, qu'elle ne remontait pas à plus de quatre siècles chez les Latins. On ne la rencontre d'ailleurs dans aucun *Eucologe* grec. La seconde, en revanche, semble, quant au sens, avoir été toujours et partout en usage. C'est donc dans la seconde qu'il faut voir la forme essentielle de l'ordination.

IX. Cérémonies de l'ordination diaconale. — Beaucoup de cérémonies se reproduisent identiques dans la collation de tous les ordres, surtout de tous les ordres majeurs. Voici quelques-unes de celles qui sont spécialement caractéristiques de l'ordination du diacre. Lorsque l'évêque a récité les prières de la messe, jusqu'à l'épître inclusivement, l'archidiacre s'avance et lui présente les candidats, en lui demandant au nom de l'Église de vouloir bien les ordonner : *Postulat sancta mater Ecclesia...* Sur quoi, le prélat l'interroge : « Savez-vous s'ils sont dignes? — Autant que la faiblesse humaine permet de le connaître, répond l'archidiacre, je le sais et je l'atteste. » L'évêque remercie Dieu de cette réponse; puis, s'adressant au clergé et au peuple, il continue : « Avec l'aide de Dieu, nous élisons le sous-diacre que voici pour l'ordre du diaconat; si quelqu'un a contre lui quoi que ce soit, qu'il s'avance hardiment, pour l'amour de Dieu, et qu'il le déclare; mais qu'il se souvienne de sa propre condition. » Ici, le Pontifical prescrit une courte pause. La notification et la pause rappellent l'ancienne discipline, qui comportait une consultation des clercs et des fidèles avant les ordinations. Ce moyen d'information est suppléé aujourd'hui par les publications qui se font au prône et par les enquêtes et examens auxquels les sujets sont soumis; mais on ne peut qu'approuver l'usage, qui s'est maintenu, d'inviter le public, dans l'acte même de l'ordination, à la production des griefs éventuels. Se tournant alors vers les ordinands, l'évêque leur dit, entre autres choses : « Vous devez penser combien est grand le degré où vous montez dans l'Église. Un diacre doit servir à l'autel, baptiser et prêcher. Les diacres tiennent la place des anciens lévites; ils sont la tribu et l'héritage du Seigneur, ils doivent garder et porter le tabernacle, c'est-à-dire défendre l'Église contre ses ennemis invisibles et l'orner par leur prédication et par leur exemple. Ils sont obligés à une grande pureté, comme étant ministres avec les prêtres, coopérateurs du corps et du sang de Notre-Seigneur, chargés d'annoncer l'Évangile. » Toute l'exhortation épiscopale insiste surtout sur la nécessité, pour ceux à qui elle s'adresse, de servir de modèles à leurs frères : *Curate ut quibus Evangelium ore annuntiatis vivis operibus exponatis, ut de vobis dicatur : Beati pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona. Habete pedes vestros calceatos sanctorum exemplis, in præparatione evangelii pacis.* Viennent ensuite les litanies, récitées ou chantées par le chœur, durant lesquelles les ordinands se prosternent la face contre terre; et les litanies terminées, l'évêque, dans une allocution à l'assistance, l'invite instamment une première fois, puis une seconde, à s'unir à lui pour implorer le Seigneur en faveur des ordinands. L'ordination proprement dite débute par une prière plus solennelle ou « préface », dont les idées, le style et le chant ont quelque chose de majestueux et de joyeux tout ensemble. Après la première partie, qui est une effusion enthousiaste de respect, de louange et de remerciement à la providence divine, admirable et adorable dans l'organisation de l'univers, non moins admirable ni moins adorable dans l'organisation de l'Église et des degrés de la hiérarchie ecclésiastique, l'évêque s'interrompt tout à coup. Il étend la main droite sur la tête de chaque ordinand, en disant : *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus, in nomine Domini.* Reprenant alors le chant ou la récitation de la préface et tenant jusqu'au bout sa main droite étendue sur tous les ordinands, il sollicite de nouveau pour eux les grâces divines, par l'éloquente et pressante supplication dont le commencement a déjà été indiqué : *Emitte in eos, quæsumus...* Cette prière finale, *Domine sancte,* constituait, dans la forme pure de la liturgie gallicane, toute l'ordination du diaconat. Le *Missale Francorum, P. L.,* t. LXXII, col. 321, a accueilli plus tard les prières précédentes de la liturgie romaine. Dom Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles,* Paris, 1908, t. II, p. 112, note. Nous avons suffisamment exposé plus haut ce qu'il faut penser de l'antiquité respective et, conséquemment, du rôle sacramentel de ces deux invocations, qui accompagnent et commentent l'imposition des mains. Autrefois, la cérémonie de l'ordination prenait fin ici. Dans le courant du moyen âge, on y a ajouté trois actes, qui en augmentent l'expressive solennité sans modifier son essence : c'est l'imposition par l'évêque de l'étole et de la dalmatique et la présentation du livre des Évangiles. En accomplissant chacun de ces actes, l'ordinateur prononce une formule qui en marque la signification. En plaçant l'étole sur l'épaule gauche de l'ordinand, il dit : *Accipe stolam candidam de manu Dei...;* en donnant la dalmatique : *Induat te Dominus indumento salutis, et vestimento lætitiæ, et dalmatica justitiæ*

circumdet te semper; enfin, en présentant le livre des Évangiles, que les nouveaux diacres doivent toucher : *Accipite potestatem legendi Evangelium in Ecclesia Dei, tam pro vivis quam pro defunctis, in nomine Domini.* Deux oraisons, récitées par l'évêque, clôturent le cérémonial de l'ordination des diacres.

A consulter, outre différents ouvrages cités dans le corps de notre article :

1° *Sur l'ensemble de la question :* Seidl, *Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung,* Ratisbonne, 1884; S. Thomas, *Sum. theol.,* III^a Suppl., q. XXXIV sq., et les commentateurs de la *Somme théologique,* par exemple Billuart, *De sacramento ordinis,* édit. Lequette, t. VII, et Vasquez, *In III^am partem,* disp. CCXXXV sq.; ensuite tous les grands traités théologiques ou canoniques sur les sacrements, notamment : Barbosa, *Jus ecclesiasticum universum,* l. I; Drouvenius, *De re sacramentaria contra perdelluos hæreticos,* Venise, 1737; Tournely, *Prælectiones theologicæ de sacramentis,* Paris, 1739; Muszka, *De sacramentis N. L. dissertationum theologicarum libri VIII,* Vienne, 1758; Oberndorfer, *De sacramento ordinis,* Freising, 1759; Merlin, *Traité historique et dogmatique sur les paroles ou formes des sept sacrements de l'Église,* Paris, 1744, réédité dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. XXI, et, parmi les modernes, Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione,* Paris, 1893; Schanz, *Die Lehre von den Sacramenten der katholischen Kirche,* Fribourg-en-Brisgau, 1893; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten,* 5^e édit., Munster, 1894, t. II; Billot, *De Ecclesiæ sacramentis,* Rome, 1895, t. II; Chr. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. VII; Noldin, *De sacramentis,* Inspruck, 1901; Gihr, *Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche,* 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. II; Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern,* Paderborn, 1905, t. III; S. Many, *Prælectiones de sacra ordinatione,* Paris, 1905, p. 9-12, 14-16, 49-54, 439, 448-450, 460-461, 468-469, 473, 475, 476, 478, 480, 508-512.

2° *Sur les données scripturaires :* Seidl, *Der Diakonat in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen,* dans *Der Katholik,* 1883, t. I, p. 585 sq.; t. II, p. 40 sq.; Bellamy, art. *Diacre,* dans le *Diction. de la Bible,* de Vigouroux; Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte,* Fribourg-en-Brisgau, 1897; A. Michiels, *L'origine de l'épiscopat,* Louvain, 1900, p. 110, 371, 390; Bruders, *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.,* Mayence, 1904; Rose, *Les Actes des apôtres, traduction et commentaire,* 3^e édit., Paris, 1905, p. 50-56; Lemonnyer, *Épîtres de saint Paul, traduction et commentaire,* Paris, 1905, t. II, p. 7, 139; Ermoni, *Les premiers ouvriers de l'Évangile,* Paris, 1905, t. II.

3° *Sur les premières origines : Sancti Ignatii epistulæ,* dans les *Patres apostolici,* édit. Funk, 2^e édit., Tubingue, 1901, t. I; *Didascalia et Constitutiones apostolorum,* édit. Funk, Paderborn, 1906, t. I; De Smedt, *L'organisation des Églises chrétiennes jusqu'au milieu du III^e siècle,* dans le *Compte rendu du congrès scientifique international,* Paris, 1888, t. II; M^gr Rahmani, *Testamentum D. N. J. C.,* Mayence, 1899, p. 161-162; H. Achelis, *Die Canones Hippolyti,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1891, t. VI, fasc. 4, p. 168-173. Ajoutez les ouvrages, déjà indiqués ci-dessus, de Bruders et d'Ermoni.

4° *Sur le côté et le développement historiques* : Hallier, *De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo jure,* Paris, 1636, réédité dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. XXIV; Petau, *Theologica dogmata,* diss. IV, l. II; J. Morin, *De sacris Ecclesiæ ordinationibus,* Paris, 1655; Aringhi, *Roma subterranea novissima,* Rome, 1651; 2^e édit., Paris, 1659; Thomassin, *Vetus et nova Ecclesiæ disciplina,* Paris, 1688; Ciampini, *Vetera monimenta,* Rome, 1690-1699; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus,* Rouen (le IV^e vol. à Lyon), 1700-1706; Hahn, *Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient,* Breslau, 1864; Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence,* Paris, 1899; Maltzew, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes,* Berlin, 1898; A. Leder, *Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristlichen Vorläufer,* Stuttgart, 1905 (traite principalement de l'archi-diacre); Pourrat, *La théologie sacramentaire, étude de théologie positive,* 2^e édit., Paris, 1907.

J. FORGET.

DIACRINOMÈNES. Glaire, *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques,* t. I, p. 619, désigne sous ce nom « une sorte de sectaires qui, d'après l'opinion d'Eutychès, ne voulaient reconnaître aucun chef, parce qu'ils refusaient d'adhérer aux décisions de concile de Chalcédoine et de s'unir à ceux qui prononçaient des anathèmes contre ce même concile. » Il cite comme références Prateolus et Baronius. Or Prateolus, *De vitis, sectis,* Cologne, 1581, p. 44-45, ne parle que des acéphales. Baronius, *Annales,* an. 433, n. 1, 21, rapporte d'abord l'opinion du diacre Liberatus, *Breviarium,* VIII, IX; édit. Garnier, Paris, 1675; *P. L.,* t. LXVIII, col. 984-988, d'après laquelle le nom d'acéphales remonterait au milieu du V^e siècle et s'appliquerait pour la première fois à ceux qui, ne voulant pas tenir compte du pacte intervenu entre Jean d'Antioche et Cyrille d'Alexandrie, sous prétexte qu'on n'aurait pas dû faire la paix avec le patriarche d'Alexandrie sans avoir préalablement condamné les douze chapitres qu'il avait formulés contre Nestorius, abandonnèrent à la fois le parti de Jean d'Antioche et de Cyrille et restèrent sans chef pour célébrer leurs synaxes. Dans la suite, *Annales,* an. 482, n. 42; an. 492, n. 44, Baronius ne parle que des acéphales. Les diacrinomènes seraient donc à identifier avec les acéphales. Or, il n'en est rien. Les acéphales n'ont été que l'un des groupes nombreux formés parmi les diacrinomènes. Ceux-ci constituent plutôt l'ensemble des opposants du concile de Chalcédoine et des partisans plus ou moins tranchés d'Eutychès et du monophysisme.

C'est Léonce de Byzance qui nous renseigne à ce sujet, car il les connaissait bien et les a solidement réfutés, dans la première moitié du VI^e siècle. Or, d'après Léonce de Byzance, *De sectis,* act. IV, 7, *P. G.,* t. LXXXVI, col. 1225, lorsque saint Léon eut approuvé la condamnation et la déposition d'Eutychès par Flavien, patriarche de Constantinople, les διακρινόμενοι, le mot est de lui et est traduit par *hæsitantes,* les *hésitants,* doutèrent de la lettre du pape. Sur la réclamation d'Eutychès, l'empereur chargea Dioscore, patriarche d'Alexandrie, d'examiner la sentence portée par Flavien. Celle-ci fut rapportée et Eutychès réintégré. Mais le concile de Chalcédoine, en 451, donna raison à Flavien, déjà décédé, frappa d'anathème Eutychès et condamna Dioscore à l'exil.

A partir de ce moment et pour plus d'un demi-siècle, l'Église d'Alexandrie fut en pleine anarchie. Les monophysites y eurent des évêques et y formèrent plusieurs groupes, entre autres celui des acéphales, qui répudièrent Pierre Monge parce qu'il avait accepté l'*Hénoticon* de Zénon. *De sectis,* act. V, 2, col. 1229. A Zénon succéda l'empereur Anastase (491-518), qui était diacrinomène, *De sectis,* act. V, 2, col. 1229, et qui favorisa de tout son pouvoir les eutychiens, aidé par Sévère, patriarche d'Antioche, et par Timothée, patriarche d'Alexandrie. Mais à sa mort, Justin d'abord, puis Justinien (527-566) résolurent de faire rendre au concile de Chalcédoine l'obéissance qui lui était due, pour supprimer toute division entre catholiques et monophysites. Leur tentative ne fut pas couronnée de succès. Elle détermina au contraire de nouvelles discussions théologiques, de nouveaux groupements eutychiens, séparés les uns des autres, ou par de simples questions de personnes, ou par des points de doctrine secondaires. Et c'est surtout à Alexandrie, dans ce milieu surexcité, où s'étaient réfugiés Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse, que la résistance des diacrinomènes se fit sentir.

Léonce de Byzance prit alors la plume pour réfuter ces sectaires. Il expose les objections diverses qu'ils empruntaient soit à l'histoire, *De sectis,* act. VI, col. 1233-1237, soit à la philosophie, act. VII, col. 1240-1252, soit aux témoignages des Pères, act., VIII-IX,

col. 1252 sq., et les réfuta solidement. Bien qu'il les qualifie de diacrinomènes, c'est en somme le parti des eutychiens ou monophysites qu'il a en vue, pris dans son ensemble, depuis la moitié du Ve siècle jusqu'à son époque, sous le règne de Justinien. Dès lors, le terme de diacrinomènes qu'il emploie ne désigne pas un groupe spécial d'hérétiques, mais simplement les partisans d'Eutychès et les adversaires du concile de Chalcédoine. Voir EUTYCHIENS.

Léonce de Byzance, *De sectis, P. G.*, t. LXXXVI, col. 1193-1268.

G. BAREILLE.

DIADOQUE DE PHOTIKÉ. Nous ne savons à peu près rien sur la vie de cet évêque de Photiké, ville de la Vieille-Épire. Il signa la lettre adressée à l'empereur Léon Ier au sujet de la mort de Proterius d'Alexandrie, en 458, Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 619; ce qui nous donne la date approximative de son existence. De même on pense que c'est de lui qu'il est question dans le prologue de l'*Historia persecutionis Africanæ provinciæ*, écrite par Victor de Vite en 486. On lui attribue la composition de cent *Capita de perfectione spiritali*, publiés seulement en traduction latine, *P. G.*, t. LXV, col. 1167-1212, et dans le texte grec dans la Φιλοκαλία, Athènes, 1893, t. I, p. 139-164. Photius, *Bibliotheca*, cod. 201, donne déjà un excellent résumé de cet ouvrage et, dans la première moitié du VIIe siècle, Thalassius cite une pensée du c. C, *P. G.*, t. XC, col. 792, n. 10, laquelle se retrouve, en effet, au c. C des œuvres imprimées, *P. G.*, t. LXV, col. 1212. On attribue de même à notre Diadoque un *Sermo de ascensione D. N. Jesu Christi*, qu'a édité Mai, *Spicilegium romanum*, t. IV, p. XCVIII-CVI, et reproduit, *P. G.*, t. LXV, col. 1141-1148. Par contre, l'auteur du *Sermo contra arianos*, *P. G.*, t. LXV, col. 1149-1166, qui dans les manuscrits s'appelle Marc Diadoque, a vécu au IVe siècle selon toutes les vraisemblances; il est donc à distinguer de l'évêque de Photiké. Celui-ci diffère encore d'un Diadoque, dont le codex Ambros. O8 sup. du XIe-XIIe siècle contient les scholies sur l'*Échelle* de saint Jean Climaque, auteur du VIIe siècle.

Kirchenlexikon, t. VIII, col. 683-684; *Dictionary of christian biography*, etc., Londres, 1877, t. I, p. 823.

S. VAILHÉ.

DIAKROUSIS Anthime, hiéromoine, né dans l'île de Céphalonie. On n'a pas de renseignements sur sa vie. On sait seulement qu'il fréquenta dans sa jeunesse les cours du collège Flanginien (φλαγγινιανὸν φροντιστήριον) de Venise, et qu'il embrassa la vie monastique, en changeant son nom de baptême en celui d'Acace. Il édita le Νέος Παράδεισος d'Agapios Landos, Venise, 1664. Il a écrit : 1° Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου Νικολάου τοῦ Νέου ὁσιομάρτυρος τοῦ ἐν βουνίοις ἀσκήσαντος, Vienne, 1791; 2° Βιβλίον ὡραιότατον περιέχον στίχους πολιτικοὺς κατὰ πολλὰ ψυχωφελεῖς εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον, εἰς τὴν μακαρίαν Τριάδα, εἰς τὸν μάταιον κόσμον, εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν, καὶ ἕτερα διάφορα πρὸς ψυχικὴν ὠφέλειαν χρήζοντα, Venise, 1659.

Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 410; Id., Τουρκοκρατουμένη Ἑλλάς, Athènes, 1869, p. 222-223; Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 130; Zigeli, Κεφαλληνιακὰ Συμμικτα, Athènes, 1904, t. I, p. 133-134.

A. PALMIERI.

DIAMANTÈS Rhysios, professeur et polémiste grec. Né au village de Rhysion (Aretzou, dans le golfe Astacène), d'où son surnom, il fit ses études à l'école patriarcale du Phanar à Constantinople, y enseigna lui-même plusieurs années et en fut quelque temps le directeur. Démissionnaire en 1704, il vécut trois ans en Crète et à Chio, et en 1707 fut appelé par les habitants de Smyrne, toujours comme directeur d'école. Il conserva longtemps cette fonction, puis se livra sans succès au commerce et mourut en 1747. Une de ses quatre filles fut la mère de l'illustre Coraïs. Le seul de ses ouvrages qui nous intéresse ici est intitulé : Λατίνων θρησκείας ἔλεγχοι 36 καὶ τίς ὁ ἑκάστου λόγος, in-16, Amsterdam, 1748. Les ἔλεγχοι de Diamantès sont en mauvais vers iambiques trimètres. Malgré le titre, les 33 premiers seuls concernent les Latins, les 3 derniers sont consacrés aux Arméniens. En dehors des points dogmatiques controversés entre Latins et Grecs, l'auteur reproche aux Latins les usages que leur reprochaient déjà les Byzantins; il critique en outre les statues, le calendrier grégorien, la dévotion des jubilés, etc.

C. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868, p. 467; A. P. Kerameus, Ἀνέκδοτα ἔγγραφα, dans Παρνασσός, 1880, t. IV, p. 203-217; M. Gédéon, Χρονικὰ τῆς πατριαρχικῆς ἀκαδημίας, Constantinople, 1883, p. 135.

S. PÉTRIDÈS.

DIANA Antonin, né à Palerme en 1585, mort à Rome, le 20 juillet 1663. En 1630, il entra chez les théatins, et acquit bientôt un grand renom de théologien moraliste. On le consultait de tous côtés. Il a été examinateur des évêques sous trois papes. Ses résolutions de cas de conscience ont été publiées sous le titre de *Resolutionum moralium pars prima et secunda*, in-fol., Palerme, 1629; d'autres parties furent éditées de 1636 à 1656. Elles eurent de nombreuses rééditions; celle du chartreux Alcolea a pour titre : *P. Antoninus Diana... coordinatus, suas omnes resolutiones morales ejus ipsissimis verbis ad propria loca et materias fideliter dispositæ ac distributæ*, in-fol., Lyon, 1667; l'édition d'Anvers, 1656, par Antoine Cotonio, porte le titre : *Summa Dianæ*. Très savant casuiste, Diana penche vers le laxisme. Voir S. Liguori, *Theol. moralis*, l. VI, n. 257. On a fait divers abrégés de ses solutions. Tomasi a donné : *Tabula aurea operum omnium Antonini Dianæ, qua resolutionum plusquam sex millia ordinantur*, in-fol., Rome, 1664. On a encore de Diana : *De primatu sedis D. Petri disceptationes apologeticæ*, in-4°, 1647; réimprimé par Rocaberti, *Bibliotheca maxima pontificia*, t. IV. Ch. Morales a recueilli de tous les ouvrages de Diana ce qui concerne l'autorité des papes : *A. R. P. D. Antoninus Diana Panormitana*, in-fol., Rome, 1697, avec une apologie intitulée : *Diana vindicatus*.

Michaud, *Biographie universelle*, t. XI, p. 4; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1692; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 1191-1193.

A. INGOLD.

DICASTILLO (Jean de), théologien moraliste, né à Naples de parents espagnols, le 28 décembre 1584, reçu au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1600, professeur de théologie scolastique pendant vingt-cinq ans à Murcie, à Tolède, et d'exégèse biblique à Vienne, où il remplit les fonctions de prédicateur de la cour. Il mourut à Ingolstadt le 6 mars 1653. On a de lui un traité célèbre sur la justice et le droit : *De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus*, Anvers, 1641. Ses autres ouvrages méritent encore d'attirer l'attention : *Tractatus de incarnatione*, 2 in-fol., Anvers, 1642; *De sacramentis*, 3 in-fol., Anvers, 1646 et 1652. Le traité de la pénitence est à signaler entre tous au point de vue de l'érudition et de la sûreté de la doctrine. *Tractatus duo de juramento, perjurio et adjuratione, necnon de censuris et pœnis ecclesiasticis*, Anvers, 1662.

De Backer-Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. III, col. 49; Nicolas Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 683; Cassani, *Glorias del segundo siglo*, t. II, p. 424-429; Hurter, *Nomenclator*, 2e édit., t. III, col. 555.

P. BERNARD.

DIDACHÉ. Voir APÔTRES (LA DOCTRINE DES DOUZE), t. I, col. 1680-1687.

1. DIDASCALIE DES APOTRES, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des

saints disciples de notre Sauveur, document ecclésiastique du IIIe siècle de notre ère. L'écrit original, en langue grecque, est perdu. Il n'en subsiste qu'un remaniement dans les six premiers livres des *Constitutions apostoliques* et plusieurs versions. Nous avons déjà exposé ici, voir t. III, col. 1522-1523, comment la connaissance de la Didascalie a conduit, dès Renaudot, mais surtout au XIXe siècle, à reconnaître la nature et l'origine des *Constitutions apostoliques*. Nous avons aussi indiqué les principales modifications que l'interpolateur, auteur du dernier ouvrage, a fait subir à la Didascalie. *Ibid.*, col. 1523-1524. Le présent article comprendra donc seulement : I. Versions. II. Sources. III. Enseignements. IV. Origine de la Didascalie.

I. Versions. — On connaît deux anciennes versions : latine et syriaque, et deux versions plus récentes déjà interpolées : éthiopienne et arabe.

1° *Version latine.* — Des fragments de cette version, à peu près les deux cinquièmes de l'ouvrage, sont conservés dans un seul manuscrit palimpseste, à Vérone. L'écriture est du VIe siècle, mais la traduction a déjà été corrigée, et, surtout, elle cite la Bible d'après la *Vetus Itala* et non d'après la Vulgate. M. Hauler suppose donc que cette traduction est du IVe siècle. Elle contient les parties qui correspondent aux *Constitutions apostoliques*, I, 1-2, 5-7; 8-II, 2; 6-12; 14-15; 18-20; 20-22; 22-24; 25-28; 34-35; 57-59; III, 6-8; 15-IV, 5; V, 7-8; VI, 7-12; 12-20; 22-23; 24-30, et à quelques canons coptes-arabes, canons 13-20. Voir t. II, col. 1613. Tous ces fragments latins ont été édités par M. E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta veronensia latina*, in-8°, Leipzig, 1900. M. Hauler avait déjà publié quelques-uns de ces fragments dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences de Vienne*, t. CXXXIV, fasc. 3 (paru en 1896) sous le titre : *Eine lat. palimpsest. Uebersetzung der Didascalia apostolorum.* Enfin F.-X. Funk a réédité cette version latine en comblant ses lacunes, comme texte parallèle aux *Constitutions apostoliques. Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 2 in-8°, Paderborn, 1906.

Le traducteur latin, sans souci du génie de la langue latine, a violenté, tourmenté sa phrase; on pourrait même citer un grand nombre de mots qui ne sont qu'une pure transcription du grec, comme *sofistia, parochia, prosforæ, orfanitas, plasma, paralipomenum.* M. Viard, *La Didascalie des apôtres*, Langres, 1906, p. 14-15. On suppose souvent que l'auteur visait ainsi à rendre plus fidèlement son texte : nous croyons plutôt qu'il possédait mal la langue grecque, il suivait donc le texte de près, de crainte de contre sens s'il traduisait de manière un peu plus libre; il transcrivait les mots grecs qu'il ne savait comment traduire en latin. Par endroits même, il traduisait et transcrivait ensuite des mots qu'il comprenait peu : *universa dispensatio* [*quod dicit græcus 'œconomia*]... *inlumination-em* [*quod dicit græcus fotisma*]. M. Viard, *op. cit.*, p. 15. Comparons, par exemple, les premières lignes des traductions latine et syriaque aux *Constitutions apostoliques*.

Constitutions apostoliques	Syriaque (traduit mot à mot en grec)	Latin
Θεοῦ φυτεία ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία, καὶ ἀμπελὼν αὐτοῦ ἐκλεκτὸς, οἱ πεπιστευκότες εἰς τὴν ἁπλανῆ θεοσέβειαν αὐτοῦ, οἱ τὴν αἰώνιον καρπούμενοι διὰ πίστεως βασιλείαν αὐτοῦ, οἱ δύναμιν αὐτοῦ εἰληφότες καὶ μετουσίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.	Φυτεία θεοῦ καί ἀμπελών ἅγιος τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ καθολικῆς· ἐκλεκτοὶ οἱ πεπιστευκότες εἰς τὴν ἁπλανῆ τῆς θεοσεβείας αὐτοῦ, οἱ διὰ πίστεως αὐτῶν κληρονομούμενοι τὴν αἰώνιον αὐτοῦ βασιλείαν, οἱ εἰληφότες δύναμιν καὶ μετουσίαν τοῦ ἁγίου αὐτοῦ Πνεύματος ....ἀκούετε....	Dei plantatio vineæ catholica Ecclesia ejus et electi sunt, qui crediderunt in eam, quæ sine errore est vera religio, qui æternum regnum fructuantur et per fidem regni ejus virtutem acceperunt et participationem sancti ejus Spiritus.

Tandis que le traducteur syrien est maître de son texte et ne craint pas d'intervertir les mots et d'ajouter ce qu'il croit nécessaire au sens; le traducteur latin se traîne dans les non-sens et les contresens : *Plantatio vineæ* est censé rendre φυτεία καὶ ἀμπελών, qui se trouve dans les *Constitutions apostoliques*, dans le syriaque et même dans une citation de saint Épiphane, *Hær.*, XLV, n. 5, *P. G.*, t. I, col. 544, et qui appartient donc sans conteste à la Didascalie grecque; *quæ sine errore est vera religio*, semble un contre sens pour rendre τὴν ἁπλανῆ τῆς θεοσεβείας; *fructuantur* est un barbarisme imaginé par l'auteur qui ne savait comment rendre καρπούμενοι par un équivalent latin; *per fidem ejus* est transposé et oblige à répéter *regni ejus*.

Toutes ces fautes nous ont conduit à désigner saint Paulin de Nole comme l'auteur possible de cette traduction latine. *Actes du XIVe congrès international des orientalistes*, Paris, 1906, t. I, p. 35-38.

En l'an 408, saint Paulin adresse en effet à Rufin la traduction d'un ouvrage de saint Clément; il le remercie de l'avoir dirigé vers les études grecques et réclame son aide pour poursuivre ces études : *Nam quomodo profectum capere potero sermonis ignoti, si desit a quo ignorata condiscam? Credo enim in translatione sancti Clementis, præter alias ingenii mei defectiones, hanc te potissimum imperitiæ meæ penuriam considerasse quod aliqua in quibus intelligere vel exprimere verba non potui, sensu potius apprehenso, vel, ut verius dicam, opinata transtulerim : quo magis egeo misericordia Dei, ut pleniorum mihi tui copiam tribuat, cito. P. G.*, t. I, col. 1192-1193.

Ainsi, d'une part, saint Paulin a traduit, avant l'an 408, un ouvrage attribué à saint Clément; d'ailleurs, il a mal fait son travail, par endroits il n'a pas compris, il n'a pas su rendre les mots, il a tâché de se borner au sens; d'autre part, nous avons une traduction latine d'un ouvrage attribué à saint Clément (Didascalie et Canons) faite par un auteur qui avait étudié la *Vetus Itala* (et non la Vulgate, composée par saint Jérôme vers l'an 400), mauvaise traduction d'ailleurs : son auteur, par endroits, n'a pas compris ni su rendre les mots grecs, il les a donc transcrits ou bien il les a traduits et ensuite transcrits; par endroits, il a voulu se borner à rendre le sens et est tombé comme on l'a vu dans de nombreux contresens. Nous pouvons donc, sinon avec certitude, du moins avec certaines probabilités, identifier le traducteur latin de la Didascalie avec saint Paulin de Nole.

Ajoutons qu'un manuscrit palimpseste de la bibliothèque Ambrosienne de Milan contient la traduction latine, faite par Rufin, des Recognitions attribuées à saint Clément et que ce manuscrit du VIe siècle semble être de la même main que le manuscrit de la Didascalie. Nous serions donc conduit aux résultats suivants : la version latine de la Didascalie a été faite par Paulin de Nole avant l'an 408, sur un texte grec fourni sans doute par Rufin. Saint Paulin a remis son travail à Rufin en lui demandant ses conseils et Rufin a sans doute laissé dans sa bibliothèque cet ouvrage si imparfait. Au VIe siècle, un scribe, pour former un « Clément » complet, a transcrit et les Recognitions traduites par Rufin et la Didascalie traduite par saint Paulin. Sur ces deux manuscrits démembrés, on a transcrit du VIIe au VIIIe siècle les sentences d'Isidore et ils sont conservés sous cette dernière forme, l'un à Milan et l'autre à Vérone.

2° *Version syriaque.* — Elle est conservée en entier dans d'assez nombreux manuscrits : 1. Paris, *n. 62,* appelé aussi *Sangermanensis,* du VIII^e^ et IX^e^ siècle, donné par le duc de Toscane à Renaudot et laissé par celui-ci à la bibliothèque de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, édité par de Lagarde, sans nom d'auteur, en 1854, *Didascalia apostolorum syriace,* Leipzig. — 2. Le manuscrit du musée Borgia, maintenant au Vatican et coté *Siro 148.* D'après M^gr^ Rahmani, *Testamentum Domini nostri Jesu Christi,* Mayence, 1899, p. XII, ce manuscrit, qui provient du séminaire de Scharfé, a été écrit en 1576. Il est de la même famille que le précédent; nous l'avons décrit, *La Didascalie,* Paris, 1902, p. 161-162, et M^me^ D. Gibson a reproduit ses principales variantes. — 3. Un manuscrit acheté en Mésopotamie par M. Rendel Harris, transcrit sur un ancien ms. daté de 1036, édité par M^me^ D. Gibson, *The Didascalia apostolorum in Syriac,* Londres, 1903. Ce manuscrit est caractérisé surtout par un emprunt fait à l'Octateuque de Clément, p. 20-33, et par de nombreuses omissions. — 4. *Vaticanus, lat. 5403,* fol. 1-72, écrit en 1596, qui porte une traduction latine interlinéaire, il est apparenté de très près au manuscrit de Paris sur lequel il a sans doute été transcrit. Les autres manuscrits sont fragmentaires : 5. le manuscrit *add. 2023* de Cambridge, écrit en 1591; ses variantes ont été relevées par M^me^ D. Gibson; 6. le manuscrit *add. 12154* du British Museum, du VIII^e^ au IX^e^ siècle, renferme une citation en dix lignes de la Didascalie, ses variantes ont été relevées par M^me^ D. Gibson; 7. un manuscrit de Séert (Kurdistan), tronqué au commencement, renferme les quinze derniers chapitres de la Didascalie. Cf. A. Scher, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert,* Mossoul, 1905, p. 52. Enfin on rapporte quelquefois à la Didascalie, D. Gibson, p. V-VII; M. Viard, p. 11, note 2 : 1. un second manuscrit de Rendel Harris; 2. un *Malabar codex,* Cambridge *Oo,1,* identique à un *Mossul codex* (sans doute le manuscrit de Mossoul d'où M^gr^ Rahmani a tiré le *Testamentum D. N. J.-C.* et dont une copie se trouve au Vatican), mais, d'après les variantes apportées par M^me^ D. Gibson, p. 213-219, et d'après le *Catalogue des mss. syriaques de Cambridge,* p. 1042, il nous semble que ces manuscrits ne renferment rien de la Didascalie, mais seulement le l. III^e^ de Clément qui porte un titre analogue et qui contient en fait l'*Ægyptische Kirchenordnung.* Voir t. II, col. 1616.

La meilleure famille de manuscrits est, sans doute possible, la famille 1, 2, 4 (Paris, Musée Borgia, Vatican); le manuscrit 3 (Rendel Harris) ne contient qu'un texte remanié : interpolé au commencement à l'aide surtout de l'Octateuque et écourté à la fin.

Nous avons peu de choses à ajouter sur l'importance de cette version : la seule complète et la plus fidèle, elle remonte au moins au VII^e^ siècle; nous avons cité plus haut (en grec) ses premières lignes. Ce n'est pas à dire qu'elle ne renferme pas de fautes dues au traducteur ou aux transcripteurs. La version latine, et même les Constitutions apostoliques, permettent par endroits de la corriger.

La version syriaque est divisée en 26 chapitres (27 dans le ms. Rendel Harris où le c. XXIII est partagé en deux), mais cette division n'a aucune chance de remonter à l'original, puisqu'on n'en trouve pas trace dans la version latine. Voici les titres des chapitres et leur place :

I. De la loi simple et naturelle (Const. apost., I, 1). II. (Ce chapitre) ordonne à tout homme de ne plaire qu'à sa femme, de ne pas se parer et de ne pas être un scandale pour les femmes, de ne pas aimer l'oisiveté, de s'occuper des livres de vie, de fuir les livres du paganisme et les liens de la *Deutérosis* (loi juive), de ne pas se baigner avec les femmes et de ne pas se livrer à la méchanceté des courtisanes (*Const. apot.,* I, 2, *P. G.,* t. I, col. 561, avant-dernière ligne, βιαστάζεσε οὖν). III. Instruction aux femmes pour qu'elles plaisent seulement à leurs maris et les honorent, qu'elles s'acquittent avec diligence, sagesse et zèle du travail de leurs maisons, qu'elles ne se baignent pas avec les hommes, qu'elles ne s'ornent pas et ne soient pas une cause de scandale pour les hommes, qu'elles ne les recherchent pas, qu'elles soient pures et tranquilles, qu'elles ne querellent pas leurs maris (*Const. apost.,* I, 8). IV. Quel doit être celui qui est choisi pour l'épiscopat et comment il doit se conduire (*Const. apost.,* II, 1). V. Doctrine au sujet du jugement (*Const. apost.,* II, 6, *P. G.,* t. I, col. 605, lig. 31, ὃν δεῖ). VI. Des pécheurs et de ceux qui font pénitence (Const. apost., II, 12). VII. Sur les évêques (*Const. apost.,* II, 18, *P. G.,* t. I, col. 629, lig. 5, καὶ τοῖς μετανοοῦσιν). VIII. Avis aux évêques sur leur conduite (*Const. apost.,* II, 24, *P. G.,* t. I, col. 660, lig. 5, μὴ οἰνόφλυγας). IX. Exhortation au peuple afin qu'il honore l'évêque (*Const. apost.,* II, 25, *P. G.,* t. I, col. 661, lig. 38, Ἀκούετε ταῦτα). X. Des faux frères (*Const. apost.,* II, 37, *P. G.,* t. I, col. 689, lig. 10, ἐγγωρεῖ γάρ), XI. Exhortation aux évêques et aux diacres (*Const. apost.,* II, 43, *P. G.,* t. I, col. 704, lig. 4, σὺ οὖν). XI. Aux évêques, pour qu'ils soient pacifiques (*Const. apost.,* II, 57). XIII. Instruction au peuple, qu'il soit fidèle à se réunir dans l'église (*Const. apost.,* II, 59). XIV. Du temps (âge) de l'ordination des veuves (*Const. apost.,* III, 1). XV. Comment les veuves doivent se conduire. Des fausses veuves. Des veuves pauvres. Que les veuves ne doivent rien faire sans l'ordre des évêques. Reproches aux veuves rebelles. Qu'il ne convient pas de prier avec celui qui est séparé de l'Église, qu'il n'est pas permis à une femme de baptiser. Des jalousies des veuves menteuses entre elles. Réprimande aux veuves maudites (*Const. apost.,* III, 5). XVI. De l'ordination des diacres et des diaconesses (*Const. apost.,* III, 15; *P. G.,* t. I, col. 793, lig. 32, διὰ τοῦτο). XVII. De l'éducation des jeunes orphelins. Ceux qui reçoivent une aumône sans en avoir besoin sont coupables (*Const. apost.,* IV, 1). XVIII. Que l'on ne doit pas recevoir l'aumône de ceux qui sont répréhensibles (*Const. apost.,* IV, 5). XIX. Qu'il convient de prendre soin des martyrs affligés pour le nom du Messie (*Const. apost.,* V, 1). XX. De la résurrection des morts. Confirmation de la résurrection d'après les livres des païens (sibylle) et par des exemples pris dans la nature (phénix). Qu'il ne faut pas refuser le martyre pour le Messie (*Const. apost.,* V, 7). XXI. De la Pâque et de la résurrection du Messie notre Sauveur (*Const. apost.,* V, 10). XXII. Qu'il convient d'apprendre des métiers aux enfants (*Const. apost.,* IV, 11; nous avons donc ici une transposition). XXIII. Des hérésies et des schismes (*Const. apost.,* VI, 1). XXIV. Sur la constitution de l'Église. (Ce chapitre) apprend en plus que les apôtres se réunirent pour redresser les torts (*Const. apost.,* VI, 11). XXV. (Ce chapitre) nous apprend qne les apôtres retournèrent de nouveau aux églises (après le concile de Jérusalem) et les constituèrent (*Const. apost.,* VI, 13). XXVI. Des liens de la *Deutérosis* (loi juive). Sur celles qui observent les jours du flux (menstruel). Des femmes qui observent le flux menstruel et se croient impures durant sept jours (*Const. apost.,* VI, 18, *P. G.,* t. I, col. 961, lig. 37, δι' ὧν).

3° *Version arabe.* — Presque tous les manuscrits arabes conservés remontent à une même source : à la compilation canonique faite au commencement du XIV^e^ siècle, par Abou Maqarah (Macaire), moine du monastère de Saint-Jean-le-Petit, au désert de Scété. A cette compilation appartiennent en effet les deux manuscrits arabes de Paris *251* (de l'an 1353), *252* (le ms. *243* de Paris semble un extrait des précédents), un de Londres, deux d'Oxford, deux du Vatican et un de la bibliothèque Barbérini (de l'an 1350). Jusqu'à ces dernières années toutes les études avaient porté sur l'un ou l'autre des mss. de cette seule collection et les résultats ne pouvaient donc qu'être concordants. Il a existé cependant d'autres versions arabes de la Didascalie, comme en témoignent les analyses d'Aboul Barakat et de Vansleb; M. Baumstark vient encore d'en signaler une (en 1903).

1. *La version arabe d'Abou Maqarah.* — Elle est caractérisée par des interversions dans les l. III et IV des *Constitutions apostoliques.* Nous l'avions étudiée sur le ms. 252 de Paris copié au Caire sur un manuscrit de la bibliothèque patriarcale par les soins de Vansleb. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen,* Rottenbourg, 1901, p. 221-222, le croyait différent des autres, mais il leur est identique, comme on pouvait le

deviner, puisqu'il n'est lui aussi qu'une transcription de la collection d'Abou Maqarah. En voici une courte analyse :

La Didascalie suit, dans la compilation, les canons coptes-arabes, une introduction de dix lignes a donc été ajoutée, au nom des apôtres, pour relier les canons à la Didascalie. Le texte de ces dix lignes se trouve dans T. P. Platt, *The Ethiopic Didascalia,* Londres, 1834, p. XIII, et la traduction allemande dans Funk, p. 217. Vient ensuite le commencement de la Didascalie sous le titre : *Commencement de la sainte Didascalie des apôtres, des prêtres et des docteurs à tous ceux des gentils qui ont cru en Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Puis : *Que la grâce et la paix se multiplient sur vous de la part de Dieu, le Père tout-puissant, et de Notre-Seigneur Jésus-Christ pour l'instruction de toute l'Église. Celle-ci est une belle plantation de Dieu et celui qui croit en son culte divin infaillible, celui-là est pour lui une vigne élue. Ce sont ceux qui par le moyen de leur foi acquièrent le royaume éternel et sa force, et qui reçoivent la participation du Saint-Esprit,* etc. *P. G.,* t. I, col. 557. C'est en somme la traduction du texte des *Constitutions apostoliques.* En particulier, les petites additions des *Constitutions apostoliques* à la Didascalie syriaque (*P. G.,* t. I, col. 500, lig. 30-38, φησὶ γάρ· πατέρες σου) se retrouvent dans la Didascalie arabe. — I. Que les riches doivent étudier et lire la sainte Écriture (*Const. apost.,* I, 4, *P. G.,* t. I, col. 569, lig. 9, Ἀλλ' εἰ καὶ). II. Que les femmes doivent obéir à leurs maris et marcher dans la pureté (*Const. apost.,* I, 8). III. Sur les évêques, les prêtres et les diacres (*Const. apost.,* II, 1). IV. Que les évêques doivent accueillir avec bonne grâce les pénitents (*Const. apost.,* II, 15). V. Que l'on ne doit rejeter personne avant que la preuve de ses fautes n'ait été soigneusement faite (*Const. apost.,* II, 21, *P. G.,* t. I, col. 640, lig. 42, ὁ μὲν ἐκβαλών). VI. Sur les laïques, qu'ils sont tenus de donner selon leurs moyens, des offrandes à l'église (*Const. apost.,* II, 25, *P. G.,* t. I, col. 664, lig. 38, Ἀκούετε ταῦτα). VII. Sur les diacres, qu'ils doivent, pour tous leurs projets, demander la permission de l'évêque et ne rien faire sans sa permission (*Const. apost.,* II, 30, *P. G.,* t. I, col. 677, lig. 9, καὶ ὥσπερ). VIII. Que l'évêque doit tout examiner avec justice et conformément à la vérité (*Const. apost.,* II, 37, *P. G.,* t. I, col. 689, lig. 4, Γίνεσθε οὖν). IX. Que les chrétiens doivent toujours se pardonner les fautes, ne pas garder rancune du mal et ne pas le conserver dans leur cœur (*Const. apost.,* II, 53, *P. G.,* t. I, col. 717, lig. 22, ὅθεν εἰ). X. Que les évêques doivent être pacifiques et miséricordieux, qu'ils doivent accueillir avec bonté les pénitents (*Const. apost.,* II, 54, *P. G.,* t. I, col. 720, lig. 9, Εἰ δὲ ἄλλοις). XI. Que les chrétiens n'aillent pas dans les réunions des païens (*Const. apost.,* II, 62-63). La compilation de Maqarah présente, à partir d'ici, la plus grande confusion : *Const. apost.,* III, 1-11 = c. XIX-XXI de Maqarah ; *Const. apost.,* II, 12 b-d et 15-20 = c. XXXIV ; *Const. apost.,* III, 14-15 = c. XXII ; *Const. apost.,* IV, 1-4 = c. XII-XIII ; *Const. apost.,* IV, 5 = c. XXIV ; *Const. apost.,* IV, 6-10 = c. XIV-XV ; *Const. apost.,* IV, 11 = c. XXV ; *Const. apost.,* IV, 12-13 = c. XVI ; *Const. apost.,* IV, 14 = c. XXVI ; *Cont. apost.,* V, 1-6a = c. XXVII ; *Const.. apost.,* V, 7 b-d = c. XVII ; *Const. apost.,* V, 8-9 = c. XXVIII ; *Const. apost.,* V, 10 = c. XXIX ; *Const. apost.,* V, 11-12 = c. XXX ; *Const. apost.,* V, 13-16 = c. XVIII ; *Const. apost.,* V, 17-20 = c. XXXI ; *Const. apost.,* VI, 1-6 = c. XXXII ; *Const. apost.,* VI, 30a-d = c. XXXIII. Les c. XXXV-XXXIX de la Didascalie arabe ne se trouvent ni dans le syriaque ni dans les *Constitutions apostoliques.* Funk y reconnaissait des traits du l. VIII des *Constitutions ;* en réalité, ces chapitres ne constituent qu'une interpolation et sont empruntés au *Testamentum Domini nostri Jesu-Christi.* Ils ont été traduits d'abord en allemand par Funk, *op. cit.,* p. 226-236, puis en latin par le même auteur, *Didascalia et Constitutiones apostolorum,* p. 120-136. Il est donc facile de les comparer à l'édition de Mgr Rahmani : c. XXXV = *Test.,* I, 19, p. 23 ; c. XXXVI = *Test.,* I, 20, p. 27 ; c. XXXVII = *Test.,* I, 22a, p. 33 ; c. XXXVIII = *Test.,* I, 22b et 23a fortement interpolé, p. 33 ; c. XXXIX = *Test.,* I, 28, p. 59.

2. *Autres versions arabes.* — Aboul-Barakat (+ 1363) nous apprend déjà qu'on a trouvé trois exemplaires de la Didascalie dans lesquels l'ordre des chapitres était différent. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien,* Leipzig, 1900, p. 28-32. Vansleb a aussi donné une analyse de la Didascalie arabe où l'ordre des chapitres diffère. *Histoire de l'Église d'Alexandrie,* Paris, 1677, p. 256-259. Cf. Funk, *Die apostolichen Konstitutionen,* p. 221-224. D'ailleurs, la Didascalie éthiopienne, qui a été traduite sur un texte arabe, n'a pas les interversions que nous avons constatées dans la version de Maqarah. On s'attendait donc à trouver une ou plusieurs versions nouvelles de la Didascalie arabe. Enfin, M. Baumstark a signalé, *Oriens christianus,* t. III (1903), p. 201-208, un manuscrit arabe de la Propagande (K, IV, 24), traduit sur le copte en 1295, qui ne présente pas les interversions de la compilation de Maqarah et qui semble être le texte, sur lequel a été faite la version éthiopienne ; le ms. correspond aux *Constitutions apostoliques,* I-VII (hormis VII, 47-48), il est divisé en 44 chapitres dont les 34 premiers correspondent aux six premiers livres des Constitutions. Cf. Funk, *Die arabische Didaskalia,* dans *Theol. Quartalschrift,* Tubingue, 1904, p. 233. C'est ce ms. arabe, semble-t-il, qui a été signalé et utilisé par Mgr Rahmani, *Testamentum D. N. J.-C.,* Mayence, 1899, p. XII, XIV.

4° *Version éthiopienne.* — C'est une traduction d'un texte arabe. Il en reste de nombreux manuscrits. Les 22 premiers chapitres (sur 39) ont été édités et traduits en anglais par Thomas Pell Platt, Londres, 1834. Le ms. d'Abbadie, n. 79, est divisé en 46 chapitres.

Après la courte introduction et les 11 premiers chapitres qui sont, en substance, les mêmes que dans la compilation de Maqarah, l'éthiopien suit l'ordre des *Constitutions apostoliques :* XII. Des veuves (*Const. apost.,* III, 11). XIII. Que les femmes ne doivent pas baptiser (*Const. apost.,* III, 9). XIV. Que les laïques ne doivent pas présumer de faire ce qui est réservé aux prêtres (*Const. apost.,* III, 10). XV. Des veuves (*Const. apost.,* III, 12, *P. G.,* t. I, col. 789, lig. 3, ἐπειδή). XVI. Qu'il n'est pas bien de faire du mal à son prochain (*Const. apost.,* III, 15, *P. G.,* t. I, col. 793, lig. 13-τὸν αὐτὸν τρόπον). XVII. Sur les orphelins (*Const. apost.,* IV, 1). XVIII. Qu'il est ordonné à l'évêque d'avoir soin des veuves et des orphelins (*Const. apost.,* IV, 2-4), etc.

Il est donc certain que tous les exemplaires des Didascalies arabe et éthiopienne découlent d'un texte grec (ou copte ou syriaque) interpolé comme le sont les six premiers livres des *Constitutions apostoliques.* Ils ont d'ailleurs des omissions et des additions propres. On doit se demander dès lors si ces Didascalies constituent une étape intermédiaire entre la Didascalie syriaque et les *Constitutions apostoliques,* ou bien si ce ne sont que des extraits des six premiers livres des *Constitutions.* Funk tient pour la seconde hypothèse, voir t. III, col. 1525-1526, mais il se trompe lorsqu'il suppose que l'auteur de la Didascalie arabe cite l'*Ægyptische Kirchenordnung* et les canons de Clément. Il ne fait en réalité que rattacher la Didascalie aux canons coptes-arabes qui précèdent et, en fait de *Kirchenordnung,* on ne trouve qu'un emprunt au *Testamentum,* analogue à l'emprunt que fait déjà à l'Octateuque le ms. syriaque de Rendel Harris. Voir col. 737. — Il semble donc plus probable que les Didascalies arabe et éthiopienne représentent des étapes intermédiaires

entre la Didascalie syriaque et la compilation en huit livres des *Constitutions apostoliques*.

Le texte arabe de Maqarah est très mauvais; ici, comme pour le *Testamentum D. N. J.-C.*, « c'est une traduction servile, au style aussi peu châtié que possible, confus, obscur. Les phrases ne sont pas bien liées entre elles et sont souvent très incomplètes. Quant aux règles de la grammaire elles y sont méconnues presque à chaque ligne. » Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. x (1905), p. 423. Toute la suite de cet article sera donc fondée sur la version syriaque, telle que Paul de Lagarde l'a éditée.

II. Sources. — On s'est demandé si la Didascalie était un ouvrage original ou un remaniement d'un ouvrage plus ancien. M. Holzhey supposait que la Didascalie était une interpolation de la Didachè, *Compte rendu du IV^e^ congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg, 1897, *Sciences religieuses*, p. 249-278, mais la disproportion des deux ouvrages l'obligeait bientôt à imaginer deux autres Didascalies intermédiaires entre la *Didachè* et la Didascalie syriaque. Ce sont pures hypothèses. Cf. F. Nau, *La Didascalie*, Paris, 1902, p. 4-5, 164-165. M. Harnack a écrit qu'un antinovatien avait introduit les passages relatifs à la pénitence, mais on s'accorde à reconnaître que la Didascalie n'a aucune tendance polémique. De même, l'ouvrage contient certainement des digressions, des répétitions, peut-être même d'apparentes contradictions, Achelis et Flemming, *Die syrische Didaskalia*, p. 262-266, mais il a été écrit sans divisions, d'un style homilétique diffus et nullement précis, ses défauts ne peuvent donc nous étonner et nous sommes conduits à le regarder comme une production originale fidèlement représentée — hors les fautes des traducteurs et transcripteurs — par la version syriaque.

La source principale est la Bible, qui fournit près du cinquième de l'ouvrage. L'Évangile de saint Jean et les Épîtres de saint Paul ne sont pas cités explicitement, mais sont visés ou imités en plusieurs endroits. Achelis et Flemming, *op. cit.*, p. 320-323; M. Viard, *op. cit.*, p. 21-22. La I^re^ Épître de saint Pierre est citée, peut-être aussi l'Épître de saint Jacques; l'Apocalypse semble connue. Achelis et Flemming, *op. cit.*, p. 323. L'auteur cite les Septante (et non une version grecque faite sur l'hébreu); il groupe souvent à la suite plusieurs passages de même sens comme s'il utilisait une concordance. Ses citations sont parfois assez négligées; il est le premier à citer la prière de Manassé, car c'est de la Didascalie que paraissent provenir toutes les recensions connues de cette petite pièce. Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. xiii (1908), p. 134-141.

En dehors de la Bible, l'auteur a pu encore utiliser la Didachè, les lettres de saint Ignace, un Évangile apocryphe (Évangile des Hébreux ou Évangile de Pierre), Achelis et Flemming, p. 324-330, les *Acta Petri et Pauli* sur Simon le Magicien, le livre de la Sibylle. L'histoire du phénix, p. 83-84, est peut-être empruntée à la I^re^ Épître de saint Clément aux Corinthiens. *P. G.*, t. i, col. 261-265. Enfin l'auteur a disposé d'une tradition orale; il a pu croire qu'elle remontait jusqu'aux apôtres et il a donc pu, de bonne foi, leur attribuer son ouvrage, s'il croyait ne consigner que des traditions, des paroles et des usages apostoliques.

III. Enseignements. — La Didascalie nous renseigne sur la constitution d'une Église au III^e^ siècle.

Comme on l'a fait remarquer (Achelis et Flemming, p. 266-267), les autres Constitutions (apostolique, d'Hippolyte, égyptienne), sont laconiques, sous forme de canons, presque d'énigmes, tandis que la Didascalie, avec ampleur et redites, nous renseigne sur toutes les manifestations de la vie publique chrétienne au III^e^ siècle. L'auteur parle de tout : de l'ancien et du nouveau; il fournit donc de nombreux matériaux à l'historien. Nous utiliserons surtout ici le travail de M. Marcel Viard. Nous renvoyons à la pagination de Paul de Lagarde qui a été reproduite dans toutes les traductions.

1° *L'évêque et ses fonctions.* — Tout converge vers la personne de l'évêque, Achelis et Flemming, p. 269, il n'y a, en dehors de lui, que des serviteurs et des sujets. La constitution est donc monarchique, rigide.

1. *La personne de l'évêque.* — L'évêque doit être un homme « d'au moins 50 ans, qui sera ainsi éloigné des passions de la jeunesse, des volontés du démon, de la calomnie et du blasphème que de faux frères portent contre beaucoup. » Cependant, à défaut d'un sujet âgé, si la paroisse est petite, on pourra nommer un jeune frère qui montre, « dans la jeunesse, une mansuétude et une tranquille conduite digne de la vieillesse, » « si c'est possible, qu'il soit instruit et docteur, » p. 10. « Voici comme il faut que l'évêque soit : un homme qui a pris une femme, qui conduit bien sa maison. Que l'on s'enquière, lorsqu'il recevra l'imposition des mains pour prendre la charge de l'épiscopat : s'il est pur, si sa femme est fidèle et pure, si ses enfants ont grandi dans la crainte de Dieu, s'il les a réprimandés et instruits, si ses serviteurs le craignent et le respectent et si tous lui obéissent, » p. 11. On trouve aussi de longues énumérations des vertus morales qui lui sont nécessaires, « tout ce qui existe de beau chez les hommes se trouvera aussi dans l'évêque, » p. 12.

2. *L'enseignement.* — En sus du bon exemple, l'évêque doit dispenser au peuple « les paroles vivantes et vivifiantes du Dieu vivant qui peuvent délivrer et sauver du feu et conduire à la vie, » p. 60. C'est l'évêque qui doit nourrir les fidèles « de la parole comme du lait, » p. 39, et la dispenser à chacun selon son besoin.

3. *La discipline sacramentelle.* — On trouve souvent mentionnés le baptême, l'eucharistie et la pénitence.

Lorsqu'un païen déclare qu'il croit, on le reçoit dans l'assemblée pour qu'il entende la parole, mais il ne prend pas part à la prière et doit sortir de l'église, on ne l'admet pas aux autres actes de la vie chrétienne avant qu'il ait reçu le signe (du baptême) et qu'il soit accompli, p. 44. L'évêque oint la tête de tous ceux qui doivent être baptisés : des hommes et ensuite des femmes — c'est sans doute l'onction avec l'huile d'exorcisme, Rahmani, *Testamentum*, p. 127-129 — puis les baptisés descendent dans l'eau et sont oints de l'huile de l'onction, les hommes par les diacres ou les prêtres et les femmes par les diaconesses ou par une chrétienne. Cf. Rahmani, *Testamentum*, p. 129-131. Il n'est pas question de l'invocation du Saint-Esprit et de la troisième onction qui est la confirmation, *Testamentum*, II, 9, p. 131, mais nous ne pouvons pas conclure qu'elle n'existait pas, car la Didascalie n'a pas de chapitre *ex professo* sur le baptême; tout ce que nous venons d'exposer est tiré du chapitre sur les diaconesses et leurs devoirs, p. 70-71.

Le baptême remet complètement les péchés, aussi doit-il être unique et suppléer aux vaines ablutions de l'ancienne loi; il ne peut être réitéré, il rend le chrétien fils de Dieu et lui confère le Saint-Esprit.

L'eucharistie est un sacrifice, la matière en est le pain délicat fait dans le feu et sanctifié par les invocations, elle est offerte par l'évêque au nom de toute la communauté, elle ne peut être agréée du Seigneur lorsque les frères sont divisés entre eux, c'est la nourriture divine qui demeure éternellement, p. 119, 39, 54, 59. C'est l'eucharistie sainte de Dieu, p. 39, sanctifiée par l'Esprit-Saint, p. 116, l'image du corps royal du Christ, p. 118; on doit l'offrir pour les morts, p. 119.

On trouve d'ailleurs de nombreux détails matériels sur l'église, sa disposition, les places à attribuer aux fidèles;

un diacre place les assistants, un autre diacre se tient près de l'autel. L'office commence par la lecture des Livres saints, p. 118, qui inspire la prédication de l'évêque, on fait ensuite sortir les catéchumènes et les pécheurs avant la prière qui comprend sans doute la récitation de formules liturgiques et le chant des psaumes, p. 93; vient alors l'eucharistie, les deux diacres servent à l'autel, l'évêque prononce les invocations sanctificatrices, p. 57, 119; avant la distribution de l'eucharistie, le diacre demande si personne n'est en conflit avec son prochain. S'il en est, l'évêque les réconcilie, p. 54-55. Une collecte termine la cérémonie.

L'évêque est le juge des pécheurs, tout ce qu'il lie sur la terre est lié dans le ciel, p. 15, 21. Il ne faut pas encourager la délation, mais s'il se trouve un pécheur, il faut le réprimander devant l'assemblée réunie, p. 21; s'il promet de s'amender, on lui impose une pénitence, des jours de jeûne d'après son péché, deux semaines, ou trois, ou cinq, ou sept; durant tout ce temps il quitte l'office, avec les catéchumènes, après l'audition de la parole, p. 20; lorsque ses bonnes dispositions ont produit des fruits durables, l'évêque impose les mains au repentant, et le Saint-Esprit prend de nouveau possession de son âme.

4. *L'évêque et les affaires temporelles.* — L'évêque doit juger tout conflit entre les fidèles, qui ne doivent pas prendre les païens pour juges ni même pour témoins, p. 49-50; il gère les biens de l'église, tous les dons doivent venir entre ses mains, les diacres doivent le renseigner sur les vrais nécessiteux, les veuves, les orphelins, les pauvres, les infirmes. L'évêque dispense sans contrôle, il ne doit de comptes qu'à Dieu, p. 42.

2° *La hiérarchie subalterne.* — Elle comprend les presbytres, les diacres, les veuves et diaconesses et peut-être le lecteur et le sous-diacre.

1. *Les presbytres.* — L'évêque les choisit, p. 40; dans les assemblées liturgiques, ils sont assis autour du trône épiscopal, mais ils ne remplissent aucune fonction sacerdotale, ils ne prêchent pas, ils n'administrent pas les sacrements. Ils semblent venir après les diacres, car le diacre est comparé au Messie, la diaconesse au Saint-Esprit, tandis que les presbytres ne sont comparés qu'aux apôtres, p. 36, et ne paraissent pas avoir un droit strict aux oblations, p. 37.

2. *Les diacres.* — Ils sont vraiment les « serviteurs » de l'évêque. Durant la sainte liturgie, ils surveillent l'entrée de l'église, maintiennent le bon ordre, servent à l'autel. Au baptême, ils oignent le corps des hommes catéchumènes. Chaque jour, ils visitent les malades, portent à l'évêque les offrandes des fidèles et remettent aux nécessiteux les aumônes de l'évêque. Le diacre est « l'oreille de l'évêque, sa bouche, son cœur et son âme, » ils sont « deux en une seule volonté, » p. 48.

3. *Les veuves.* — Au-dessus des veuves ordinaires qui ont droit à l'appui et au secours de la communauté par cela seul qu'elles ont perdu leur mari, on trouve dans la Didascalie une espèce d'ordre que nous appellerons « les veuves religieuses ». Elles sont établies — nous dirions presque ordonnées — par l'évêque, elles ne doivent pas avoir moins de 50 ans, afin que leur âge ne les porte pas à prendre un nouveau mari; elles promettent la continence, p. 62; elles prient pour les malades, pour les bienfaiteurs, pour toute l'Église; elles visitent les malades et leur imposent les mains, p. 66; elles vivent retirées dans leurs demeures et tissent des vêtements pour les pauvres, p. 66. Ce sont bien là, semble-t-il, les premières « religieuses »; mais la Didascalie n'admet pas dans cet état les jeunes veuves que leur âge pourrait porter à vouloir prendre un second mari, à plus forte raison n'admet-elle pas, dans l'état religieux, les jeunes personnes qui n'ont pas été mariées, car elle fait une obligation aux parents de les marier, sous peine d'être responsables des fautes que « leur jeunesse et la force de leur âge » leur ferait commettre, p. 96.

4. *Les diaconesses.* — Celles-ci sont toutes dévouées aux œuvres et ne semblent donc qu'un dédoublement féminin du diaconat. Elles sont choisies par l'évêque, sont peu nombreuses, certaines communautés n'en ont pas, elles concourent au baptême des femmes et, après le baptême, elles les initient plus parfaitement aux dogmes de la foi et aux prescriptions de la morale chrétienne, p. 70-71; elles visitent les femmes malades, « leur fournissent ce qui leur est nécessaire et lavent les personnes faibles qui sortent de maladie, » p. 71. Elles sont pour le pasteur « des aides qui conduisent (son) peuple vers la vie. »

5. *Lecteur et sous-diacre.* — Il existait parfois un lecteur qui, pour les oblations, est assimilé aux presbytres, p. 37. S'il n'y en a pas, l'évêque remplit cet office, p. 57-58. Le sous-diacre est mentionné en un seul endroit, p. 40 : l'évêque choisira dans le peuple les hommes dont il a besoin pour l'aider, il se choisira des presbytres « ainsi que des diacres et des sous-diacres autant qu'il en aura besoin pour le service de sa maison. » Certains regardent les mots « et des sous-diacres » comme une interpolation, Achelis et Flemming, p. 265, mais ils figurent à la fois dans le latin et dans le syriaque; d'ailleurs, les diacres qui servaient l'évêque ont dû songer de bonne heure dans certaines communautés à choisir aussi des serviteurs. C'est ainsi qu'on trouve mention, p. 61, « des jeunes gens de l'église, » qui semblent être aussi les auxiliaires des diacres.

3° *Vie interne de la communauté.* — 1. *La société chrétienne.* — Tous les chrétiens ne doivent former qu'un corps bien uni, centralisé entre les mains de l'évêque. Il ne faut donc pas de brandons de discorde entre les frères, une des obligations les plus importantes de l'évêque est de maintenir la paix et le bon accord. Les pécheurs doivent être rejetés. Il ne faut pas faire à autrui ce qu'on ne veut pas que les autres nous fassent, p. 2. Le but est de se conformer à la conduite et à la doctrine du Messie qui est le maître et le docteur des chrétiens, p. 79, 81; de comprendre les commandements de Dieu et de les garder, p. 2; de plaire à Dieu et de vivre pour Dieu, p. 1, 5. Comme sanction, les bons trouveront le repos éternel dans le royaume de notre Seigneur, tandis que si quelqu'un pèche et se perd, Satan s'implante en lui, p. 21, il se trouve privé de la vie, maudit devant le Seigneur Dieu, p. 4, et condamné à la géhenne du feu, p. 14. Nombreuses sont les objurgations et les recommandations que la Didascalie prodigue à tous, clercs et laïques, hommes et femmes, pour les rendre conformes à l'idéal évangélique de l'auteur.

2. *La famille.* — La chrétienne ne doit plaire qu'à son mari, elle doit le servir avec respect et soumission, l'homme ne doit plaire qu'à son épouse, car l'important, dans le mariage, c'est de garder le lien conjugal dans toute son inviolabilité et non de recourir aux vaines purifications observées par les judaïsants. Les secondes noces sont licites, les troisièmes équivalent à la fornication, p. 62. Éviter la mollesse et employer la verge dans l'éducation des enfants, ils ne doivent pas fréquenter les enfants de leur âge, il faut leur apprendre un métier et les marier jeunes, sous peine d'être responsable de leurs désordres, p. 96.

3. *Le martyre.* — La communauté apparaît comme « l'Église de tranquillité et de repos », p. 26, cependant elle a connu l'âge des persécutions, elle doit se préparer à les affronter de nouveau : « Aidez avec grand soin les fidèles qui sont arrêtés, emprisonnés et enchaînés par la force inique comme s'ils étaient criminels, afin de les arracher à la main des méchants. Si quelqu'un s'approche d'eux, est arrêté en même temps qu'eux et est traité iniquement à cause de son frère,

bienheureux est-il d'être appelé chrétien et d'avoir confessé le Seigneur... Recevez et aidez ceux qui sont persécutés pour la foi et qui fuient d'une ville à l'autre... Quand un chrétien est poursuivi, martyrisé et mis à mort pour la foi, il devient un homme de Dieu... S'il renie et dit qu'il n'est pas chrétien, on l'appellera pierre de scandale, il sera rejeté par les hommes et par Dieu, il n'aura pas de part avec les saints dans le royaume éternel, » p. 78-79.

4. *La résurrection et la fin du monde.* — « Acceptons (le martyre) avec joie, de toute notre âme, et croyons que le Seigneur Dieu nous ressuscitera dans une lumière de gloire, » p. 84. Non seulement « les péchés des frères qui quittent le monde par le martyre sont couverts, » p. 86, mais le Seigneur fera d'eux ses conseillers, il les revêtira d'une lumière éblouissante, p. 84-85. Tout le monde d'ailleurs ressuscitera, fidèles et impies, par le moyen de Notre-Seigneur, dont la résurrection est le gage de la nôtre, p. 81-83; « il nous ressuscitera tels que nous sommes, avec la figure que nous avons maintenant, mais dans la grande gloire de la vie éternelle, sans que rien nous manque, » p. 81, en quelque état que notre corps ait été réduit; les prédictions de la Sibylle et l'histoire du phénix sont des témoignages de la résurrection que les païens eux-mêmes ne peuvent récuser, p. 83-84. On ne connaît pas l'époque de l'arrivée nouvelle du Messie, on sait seulement que de grandes calamités en seront les avant-coureurs, p. 106. L'évêque, comme le guetteur de l'oracle d'Ézéchiel, doit réveiller sans cesse le souvenir du jugement, p. 13.

4° *Vie externe de la communauté.* — 1. *Rapports avec les hérétiques et les schismatiques.* — Chaque communauté appartient à l'Église catholique et universelle dont elle revendique le titre, p. 1, 32, 36, avec qui elle est en communion de prière, p. 89-90, et dont elle se sent membre par l'unité de foi et d'amour, p. 47. On doit rejeter de l'Église ceux qui sont en révolte contre l'autorité (les schismatiques), p. 96; ils seront engloutis dans les flammes comme les compagnons de Coré, Dathan et Abiron, p. 97-98. « Quant aux hérésies n'acceptez même pas d'entendre leur nom... les hérétiques seront condamnés parce qu'ils résistent à Dieu, » p. 99. « Satan entra dans un certain Simon qui avait été magicien... il lui adjoignit Cléobius... Tous ne croyaient pas à la résurrection... Beaucoup enseignaient que personne ne devait prendre de femme et disaient que c'était sainteté pour un homme de ne pas prendre de femme; d'autres enseignaient que personne ne devait manger de chair; d'autres disaient que la chair de porc était seule défendue... D'autres enseignaient de manière différente, engendraient des disputes et troublaient les Églises, » p. 100-101. On ne doit avoir commerce avec les hérétiques ni par la parole, ni par les prières, car ils sont les ennemis et les spoliateurs de l'Église, p. 105.

2. *Rapports avec les Juifs et les judaïsants.* — L'auteur expose très longuement l'abrogation de l'ancienne loi qui est remplacée par l'Évangile, l'inutilité des pratiques juives qui étaient un joug et une punition, p. 99-100, 107-120, la substitution du dimanche au sabbat. La question pascale occupe aussi une large place, ainsi que la chronologie de la semaine de la passion, p. 86-95.

3. *Rapports avec les païens.* — Il faut fuir leurs spectacles, ne pas lire leurs livres, éviter même de parler avec eux, parce qu'ils tournent la doctrine chrétienne en raillerie. Cependant la plupart des fidèles sortent de la gentilité, il leur a suffi pour cela de renoncer à leurs vaines pratiques, de croire et de recevoir le baptême. La volonté de Dieu est de réunir « tous les peuples et toutes les langues... pour remplir la salle à manger, c'est-à-dire la sainte Église catholique, afin que tous soient joyeux et contents et louent Dieu qui les a appelés à la vie, » p. 55-56.

IV. Origine. — 1° *Destinées.* — Saint Épiphane (318-403) nous apprend que les audiens regardaient la Didascalie comme une œuvre apostolique et il en fait plusieurs citations. *P. G.*, t. XLII, col. 369. Or les audiens, qui avaient été très nombreux en Palestine, en Mésopotamie et en Arabie, s'étaient vu enlever leurs monastères et, de son temps, n'occupaient plus que deux bourgs. *Ibid.*, col. 373. Il s'ensuit que dès leur origine, au moins dès 325, les audiens regardaient déjà la Didascalie comme une œuvre apostolique, et la composition de cet ouvrage se trouve ainsi reportée, sans doute possible, au IIIe siècle.

Du IVe au Ve siècle, avant la diffusion de la Vulgate, la Didascalie était traduite en latin. Nous avons émis l'hypothèse que Rufin, le plus grand traducteur de cette époque, avait pu rapporter de Palestine ou d'Égypte un exemplaire de cet ouvrage et le remettre à saint Paulin, qui lui adressait sa traduction en 408. Vers cette époque, la Didascalie était remaniée pour constituer le prototype des Didascalies arabes, puis les Constitutions apostoliques.

Au VIe siècle, un scribe transcrivait en Italie le manuscrit des Recognitions et de la Didascalie et son travail est conservé à Milan et à Vérone. Du Ve au VIe siècle, l'auteur arien de l'*Opus imperfectum in Matthæum* utilise aussi la Didascalie. Cf. Funk, *Didascalia et Constitutiones*, t. II, p. 8-11.

C'est sans doute au VIIe siècle que la Didascalie a été traduite en syriaque, du moins on n'a pas de faits pour prouver qu'elle l'a été plus tôt. Le traducteur a pu être Jacques d'Édesse qui traduisait déjà l'Octateuque de Clément. La Didascalie, traduite par un jacobite au VIIe siècle, n'est donc pas connue des auteurs syriens antérieurs et ne sert ensuite pendant longtemps qu'à l'Église jacobite.

Il nous reste au moins deux manuscrits de la Didascalie qui remontent au VIIIe siècle ou au IXe siècle (Paris 62 et Londres *add. 12154*). Au XIIIe siècle, Bar-Hébræus s'appuyait sur la Didascalie dans sa codification jacobite du droit canon. Cf. *Nomocanon Gregorii Bar Hebræi*, édit. P. Bedjan, Paris, 1898, p. 26, 87, 97, 480; traduit dans Funk, *Didascalia et Constitutiones*, t. II. Bar-Hébræus l'a encore citée dans son *Éthique*.

D'ailleurs, en Égypte, une recension grecque interpolée, l. I-VII, fut traduite en copte, bien que l'on ne connaisse pas encore d'exemplaire de cet intermédiaire copte, puis du copte en arabe et de l'arabe en éthiopien. La Didascalie arabe était analysée par Aboul Barakat († 1363), utilisée au XIIe siècle par Ibn el Assal (dans sa compilation canonique conservée en arabe et traduite en éthiopien sous le titre de Fetha Nagast), au XIIIe par Michel de Damiette et enfin une recension particulière (l. I-VI des *Constitutions apostoliques*, avec nombreuses interversions) était insérée au XIVe siècle dans la collection canonique d'Abou Maqarah.

2° *Patrie et époque.* — Il est naturel de localiser la Didascalie dans le pays où elle nous apparaît d'abord et où elle a eu le plus de succès, c'est-à-dire en Mésopotamie, car Audo était d'Édesse et c'est en Mésopotamie que furent faites la plupart des traductions du grec en syriaque. Il n'est pas étonnant que Aphraates et saint Éphrem n'en fassent pas mention, car ces deux auteurs comprenaient peu ou pas le grec et la Didascalie n'était sans doute pas traduite en syriaque, puisqu'on ne la trouve pas dans l'Église nestorienne. Cependant les nombreuses polémiques contre les judaïsants semblent indiquer un pays où l'élément juif devait être encore puissant. On est ainsi amené à se rapprocher de la Syrie et de la Décapole, M. Viard, *op. cit.*, p. 32; de la Cœlé-Syrie, Achelis et Flemming, *op. cit.*, p. 364; d'Alep. *Ibid.*, p. 366, note 1.

Nous avons vu, par témoignage externe (saint Épiphane), que la Didascalie remonte au IIIe siècle; pour aller plus loin, on ne dispose plus que de la critique interne, c'est dire que le champ est ouvert à toutes les hypothèses et à toutes les incertitudes. M. Harnack a placé la composition de la Didascalie dans la seconde moitié du IIIe siècle, depuis il a préféré la première moitié; Funk, au contraire, a indiqué d'abord la première moitié et depuis la seconde moitié; Kattenbusch a toujours tenu pour la fin du IIIe siècle, pendant que Zahn et d'autres semblent tenir pour la première moitié. Achelis et Flemming, *op. cit.*, p. 370. M. Achelis lui-même, après avoir opiné pour les dix premières années du IIIe siècle, reconnaît que la question est indécise et penche plutôt pour la fin. *Ibid.*, p. 370-377. M. Marcel Viard propose « quelques années après 258, » p. 35.

3° *Auteur.* — L'importance et les prérogatives qu'il attribue à l'épiscopat et l'expérience qu'il semble avoir du gouvernement des âmes le désignent comme un évêque catholique du IIIe siècle. Achelis et Flemming, p. 378; Viard, p. 35. Il devait être excellent administrateur et pasteur dévoué, mais il n'était pas théologien, il n'en a pas les formules, son ouvrage n'a aucune tendance dogmatique, mais est tout entier moral et disciplinaire. Encore la discipline canonique ne s'y trouve-t-elle que sous forme homilétique, c'est-à-dire chargée de digressions, d'inutilités, de redites. « Sa pensée n'arrive pas à se manifester du premier coup, il sent toujours le besoin d'en reprendre l'exposé. Ce défaut se remarque principalement quand il se lance dans les théories générales; dans les recommandations pratiques, il est plus sobre et plus précis. » M. Viard, p. 37. Il est peut-être d'origine juive, cela expliquerait sa connaissance des fêtes juives et de l'Ancien Testament qu'il utilise beaucoup plus que le Nouveau, Achelis et Flemming, p. 384; « il garde des sentiments de fraternelle compassion pour ses anciens coreligionnaires, en termes touchants il implore pour eux les prières des chrétiens pendant les fêtes de Pâques (c. XXI), aucune amertume quand il enseigne la déchéance du peuple élu (c. XXVI). » M. Viard, p. 37. Comme indice d'origine syrienne nous pouvons citer la comparaison de la diaconesse au Saint-Esprit, car dans cette langue « esprit » est féminin. Cf. Achelis et Flemming, p. 329.

M. Achelis, p. 381-384, croit que l'auteur de la Didascalie était médecin. En effet, il compare l'évêque à un médecin, p. 26; il compare longuement aussi la conduite à tenir envers les pécheurs aux diverses opérations que l'on peut être amené à faire sur un membre malade, p. 45-46; il sait même que des hommes « naissent avec des membres superflus, par exemple des doigts ou quelque chair de surcroît » que le praticien enlève, p. 47; ailleurs, p. 80, il donne de nombreux exemples de maladies. Cf. p. 106.

Si l'on demande comment ce médecin, juif converti, d'ailleurs fort honnête homme et pasteur dévoué, a pu commettre un tel faux littéraire. M. Achelis et M. Viard, p. 36, répondent que bon nombre d'Églises croyaient à l'origine apostolique de toutes leurs traditions disciplinaires, jusque dans leurs détails divergents; il s'ensuivait que les mettre par écrit n'était que faire œuvre de secrétaire des apôtres et que l'on avait toujours le droit de signer l'ouvrage de leur nom. La question serait encore plus simple si l'auteur s'était borné à remanier et à interpoler un écrit apostolique plus ancien.

I. Éditions et traductions. — 1° Syriaque : *Didascalia apostolorum syriace*, Leipzig, 1854, sans nom d'éditeur (Paul de Lagarde); *The Didascalia apostolorum in Syriac*, par Margaret Dunlop Gibson (*Horæ semiticæ*, n. 1), Londres et Cambridge, 1903; F. Nau, *La Didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur*, traduite du syriaque pour la première fois, Paris, 1902 (extrait du *Canoniste contemporain*, février 1901 à mai 1902); *The Didascalia apostolorum in English*, translated from the Syriac, par M. Dunlop Gibson (*Horæ semiticæ*, n. 2), Londres et Cambridge, 1903; *Die syrische Didaskalia*, traduite et expliquée par Hans Achelis et Joh. Flemming, Leipzig, 1904 (*Texte und Untersuch.* de Gebhardt et Harnack, t. XXV, fasc. 2). — 2° Latin : E. Hauler, *Eine lat. palimpsest Uebersetzung der Didascalia apostolorum*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences de Vienne*, 1895, t. CXXXIV, fasc. 3, 1895 (publié en 1896); E. Hauler, *Didascaliæ apostolorum fragmenta Veronensia latina accèdunt canonum qui dicuntur apostolorum et Ægyptiorum reliquiæ*, fasciculus prior, Leipzig, 1900; F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderborn, 1906 (texte de l'ancienne traduction latine complété à l'aide du syriaque; on trouve aussi t. I, p. III-XIV, et t. II, p. XXVIII-XXXII, 120-136, une étude sur la Didascalie arabe avec la traduction latine de la préface et des chapitres propres à cette version qui proviennent du *Testamentum*). — 3e Arabe et éthiopien : Thomas Pell Platt, *The Ethiopic Didascalia*, Londres, 1834 (texte du commencement de l'arabe, texte et traduction anglaise des vingt-deux premiers chapitres de l'éthiopien); F. X. Funk, *Die apostolischen Konstitutionen*, Rottenbourg sur le Necker, 1891, p. 207-236 (traduction allemande du commencement et de quelques chapitres de l'éthiopien et de l'arabe).

II. Ouvrages divers. — J. C. Grabe, *An essay upon two Arabic manuscripts in the Bodleian Library, and that ancient book called the Doctrine of the Apostles*, Oxford, 1711; Londres, 1712; Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, Paris, 1677; Ludolf, *Commentarius ad suam historiam Æthiopicam*, Francfort-sur-le-Main, 1691, ont analysé les Didascalies arabe et éthiopienne; J. W. Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts*, 1843; Harnack, *Altchristliche Literaturgeschichte*, t. I, p. 517; Achelis, *Realencyclopädie für prot. Theologie*, 3e édit., t. I, p. 735; W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900; C. Holzhey, *Die Abhängigkeit der syrischen Didaskalia von der Didaché*, dans *Compte rendu du IVe congrès intern. des catholiques*, Fribourg, 1897, *Sciences religieuses*, p. 249-278; et *Theologisch-prakt. Monatschrift*, 1901, p. 515-523; O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., Paris, 1898, t. I, p. 45-47; F.-X. Funk, *La date de la Didascalie des apôtres*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, t. II (1901), n. 4; *Die arabische Didaskalia und die Konstit. der Apostel*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1904, p. 233-248; Marcel Viard, *La Didascalie des apôtres, introduction critique, esquisse historique*, thèse de doctorat en théologie présentée à la faculté catholique de Lyon, Langres, 1906. Voir l'indication des comptes rendus qui ont été donnés des traductions Nau, Gibson, Achelis-Flemming, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIII (1904), p. 246-247, 610-612; t. XIV (1905), p. 683.

F. Nau.

2. DIDASCALIE DE NOTRE-SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST. C'est le titre donné par le ms. grec *Vatic.* 2072 du XIe siècle à la « Constitution des saints apôtres », que nous avons analysée, t. III, col. 1536. Nous avons édité et traduit ce document, au plus tôt du Ve siècle, peut être du VIIe au VIIIe, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XII (1907), p. 225-254.

F. Nau.

DIDYME L'AVEUGLE. — I. Vie. II. Ouvrages. III. Doctrine.

I. Vie. — Didyme, sans mériter au pied de la lettre les éloges enthousiastes de ses contemporains, ne laisse pas d'être une des figures les plus curieuses, sinon les plus grandes, du IVe siècle. Né vers 313 à Alexandrie, dès l'âge de quatre ans, selon Palladius, *Hist. Laus.*, c. IV, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1012, de cinq ans, selon saint Jérôme, *Chronic. ad an. Abr.* 2388, *P. L.*, t. XXVII, col. 695, il perdit la vue. Nulle part, il n'a parlé lui-même de sa cécité, encore que moralement il en ait beaucoup souffert, S. Jérôme, *Epist.*, LXVIII, *ad Castrutium*, *P. L.*, t. XXII, col. 652 sq.; à peine y trouve-t-on dans ses livres une seule et unique allusion, d'ailleurs très douteuse. *In Prov.*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1624. La cécité du jeune Didyme décida probablement de l'orientation de sa vie et en assura certainement la tranquillité. La prière et l'étude furent dès lors les

douces et puissantes consolatrices de Didyme; il se voua en particulier à l'étude avec une ardeur ingénieuse et opiniâtre qui porta tous ses fruits. Rufin, *H. E.*, II, 7, *P. L.*, t. XXI, col. 516. A dire vrai, Rufin, *op. cit.*, Socrate, *H. E.*, IV, 25, *P. G.*, t. LXVII, col. 525, 528, et Théodoret, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1189 sq., ont un peu surfait leur héros, en exagérant la profondeur comme l'étendue de son savoir; Didyme n'est pas plus un mathématicien, un astronome, un polyglotte de premier ordre, qu'il n'est un métaphysicien et un théologien de génie. Mais son érudition, pour n'égaler pas celle d'un Origène ou d'un Eusèbe de Césarée, ne laisse pas néanmoins d'être vaste et variée, et d'attester, dans les débris qui en ont survécu, son culte passionné de la science. Sans avoir jamais quitté sa ville natale, et malgré son attachement à la foi de Nicée, Didyme dut à sa cruelle infirmité d'échapper aux persécutions des ariens, qui aussi bien s'imaginaient n'avoir rien à craindre pour leur cause d'un savant aveugle. Saint Athanase, qui connaissait Didyme, Palladius, *op. cit.*, lui confia, on ne sait trop à quelle date précise, la direction de l'école catéchétique d'Alexandrie. Par conviction personnelle et par un pieux respect pour la mémoire de son plus illustre devancier, peut-être aussi à l'instigation de quelques moines origénistes et, entre autres, d'Évagre le Pontique, Didyme fera revivre au Didascalée l'enseignement d'Origène, non toutefois sans expliquer dans un sens orthodoxe les expressions ambiguës du maître, ni sans modifier ici et là sa pensée. Après avoir rempli sa charge avec éclat et compté parmi ses élèves les Grégoire de Nazianze, les Jérôme, les Rufin, les Palladius, les Isidore de Péluse, etc., il semblera emporter avec lui la gloire de l'institution célèbre qu'il avait longtemps honorée. L'opinion commune, assise notamment sur le *De Trinit.*, II, 727; III, 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 595, 768, 784, tient que Didyme était marié et père de famille. M. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, Leipzig, 1905, p. 6, 7, s'autorise, au contraire, des traditions du Didascalée, de l'austérité de la vie du docte aveugle, de ses relations familières avec les moines les plus renommés de toute l'Égypte, pour faire de Didyme un ascète. On a placé sa mort tantôt en 395, selon saint Jérôme, tantôt en 398 ou 399, selon Palladius.

S'il est difficile d'apprécier le rôle de Didyme dans l'histoire et le progrès de la théologie catholique, on ne saurait du moins lui contester une part d'influence sur ses contemporains et sur les générations qui ont suivi. Didyme, en effet, ne mourut pas tout entier; la preuve en est dans les disgrâces encourues par sa mémoire du fait de l'origénisme. On le verra excommunié, plus d'un siècle et demi après sa mort, pour avoir soutenu les doctrines de la préexistence des âmes et de l'*apocatastase*. Au mois de mars ou d'avril 553, les évêques convoqués au Vᵉ concile général et déjà rassemblés à Constantinople avant l'ouverture du concile, 5 mai-2 juin 553, condamnèrent, avec Origène, les théories origénistes de Didyme l'Aveugle et d'Évagre le Pontique, mort vers 399. Les VIᵉ, VIIᵉ et VIIIᵉ conciles œcuméniques anathématisèrent de nouveau, en se référant tous par erreur au Vᵉ concile, Origène, Didyme et Évagre. Fr. Diekamp, *Die Origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrh. und das Vᵉ allgem. Konzil*, Munster, 1899.

II. Ouvrages. — Didyme a beaucoup écrit. Mais il ne témoigne d'aucune préoccupation littéraire; il fait fi de la rhétorique, bien qu'il ne l'ignore pas. Son style, prolixe, est simple et clair. En revanche, on y relève quantité de négligences et de fautes de goût, l'abus des épithètes oiseuses et de pur ornement, l'abus des digressions, etc. A de très rares exceptions près, par exemple, *De Trin.*, I, 26; II, 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 384, 452; *In Job*, col. 1125, 1128, point de coloris, point de vie et de mouvement, nul souci de persuader et d'entraîner. La plupart des œuvres de Didyme ont péri ou disparu dans les querelles origénistes, ne laissant que leur seul titre ou de courts fragments. Dans les œuvres mêmes qui nous restent, les lacunes foisonnent. Les travaux de Didyme roulent, les uns sur le dogme, les autres sur l'exégèse.

I. Travaux dogmatiques. — 1° Le premier en date peut-être des écrits de Didyme, cet opuscule *Contre Arius et Sabellius*, Λόγος κατὰ Ἀρειου καὶ Σαβέλλιου, qui nous a été conservé sous le nom de saint Grégoire de Nysse, *P. G.*, t. XLV, col. 1281-1302, et qui remonte assurément bien au delà de 362, vient d'être rendu à son auteur, et, ce semble, d'une façon définitive. Holl, *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Adversus Arium et Sabellium*, dans *Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1904, t. XXV, n. 3, p. 380-398.

2° L'opuscule *Sur le Saint-Esprit*, Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος λόγος, un des meilleurs écrits de l'antiquité chrétienne en pareille matière, ne nous est parvenu que dans la version latine qu'en a faite saint Jérôme, à la prière du pape saint Damase, entre 384 et 389. *P. G.*, t. XXXIX, col. 1031-1086; *P. L.*, t. XXIII, col. 103-154. La perte du texte primitif est avant tout le fait des querelles origénistes, peut-être aussi, pour une part, de la supériorité littéraire de la version sur l'original. M. Schanz, *Geschichte der röm. Litteratur*, 1904, t. IV, p. 437. Mais ni Jacques Basnage, dans son édition des *Lectiones antiquæ* de Canisius, Anvers, 1725, t. I, p. 202, ni M. Schermann, *Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in De Spiritu Sancto*, Munich, 1902, p. 80, n'ont réussi à convaincre la traduction de saint Jérôme d'une infidélité substantielle. Tout concourt à prouver que cette traduction, loin d'être une refonte du travail primitif, reproduit sans altération comme sans mélange d'idées étrangères la pensée de Didyme, et jusqu'aux inexactitudes de ses citations bibliques. Stolz, dans *Theologische Quartalschrift*, 1905, t. LXXXVII, n. 3, p. 379-387. L'opuscule comprend 63 chapitres et se divise, indépendamment de l'introduction et de la conclusion morale, en deux parties : l'une, qui établit successivement la divinité du Saint-Esprit, sa consubstantialité avec le Père et le Fils, l'identité de l'opération des trois personnes divines *ad extra*; l'autre, qui explique, à la façon et dans le ton de l'homélie, les passages scripturaires sur lesquels s'appuie la foi au Saint-Esprit.

3° Les trois livres *De la Trinité*, Περὶ τριάδος βιβλία τρία, *P. G.*, t. XXXIX, col. 269-992, ont été retrouvés par J. A. Mingarelli dans un manuscrit très défectueux et mutilé du XIᵉ siècle; ils ont été publiés en 1769 à Bologne par les soins du même savant, avec une traduction latine. De ces trois livres le Iᵉʳ traite principalement de la personne du Fils, et le IIᵉ de la personne du Saint-Esprit; le IIIᵉ, après un résumé rapide en 55 syllogismes du dogme de la trinité, discute et résout les objections scripturaires les plus fortes des hérétiques du temps. C'est là le chef-d'œuvre de Didyme. Saint Jérôme, *De viris*, 109, *P. L.*, t. XXIII, col. 705, n'en fait pas mention, sans doute parce qu'en 392 il n'avait pas encore paru. J. Leipoldt, *op. cit.*, p. 12. En tous cas, l'ouvrage est postérieur très probablement au concile de Constantinople de 381, c'est-à-dire à la condamnation de Macédonius et de ses adhérents. On s'explique ainsi l'ardeur inaccoutumée que déploie Didyme contre la nouvelle hérésie pneumatomaque, au point d'oublier presque les ariens et les eunomiens. Stolz, *loc. cit.*, p. 400.

4° Il nous est resté dans le texte original un opuscule (18 chapitres) *Contre les manichéens*, Κατὰ μανιχαίων, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1085-1110. Réfutation philosophique du manichéisme, en même temps qu'examen des textes sacrés dont les manichéens s'autorisaient.

Nombreux et puissants en Égypte, les manichéens ont toujours été le point de mire de Didyme, notamment dans ses travaux d'exégèse. On rencontre au début de notre opuscule une lacune, que les *Parallèles sacrés* de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCV, col. 1532, ont comblée en partie.

5° Il y a grande apparence que les deux livres pseudo-basiliens (l. IV et V) *Contre Eunomius*, *P. G.*, t. XXIX, col. 671-774, sont l'œuvre de Didyme, et nous offrent en définitive un résumé de ses deux livres, mentionnés par saint Jérôme, *De viris*, 109, *loc. cit.*, le *De dogmatibus* et le *Contra arianos*. Funk, *Compte rendu du IV^e^ congrès scientifique international à Fribourg* (Suisse), 1897, t. II, p. 217-248; *Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, t. II, p. 291-329; *Theologische Quartalschrift*, 1901, p. 113-116. M. J. Leipoldt, *op. cit.*, p. 26-31, n'aperçoit pourtant rien, ni dans le style ni dans les idées du pseudo-Basile, qui mette hors de conteste la paternité de Didyme.

6° M. Stolz, *loc. cit.*, p. 395-396, attribue à Didyme les sept dialogues *De la Trinité*, qui nous sont parvenus sous les noms de saint Athanase et de saint Maxime le Confesseur. *P. G.*, t. XXVIII, col. 1115-1338. M. Leipoldt, *op. cit.*, p. 24-26, n'y reconnaît pas le style ordinaire du célèbre aveugle.

7° On n'a pas encore retrouvé l'opuscule écrit par Didyme en 386 sur la mort des petits enfants, S. Jérôme, *Adversus Rufinum*, III, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 478; le Πρὸς φιλόσοφον, dont il ne nous reste qu'une seule phrase, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1109; le Περὶ ἀσωμάτου, dont saint Jean Damascène nous a conservé un court fragment, *P. G.*, t. XCV, col. 1532; t. XCVI, col. 524; le Περὶ ψυχῆς, sauf un fragment de découverte récente, J. Leipoldt, *op. cit.*, p. 16; les opuscules Περὶ προνοίας καὶ κρίσεως; la célèbre apologie du Περὶ ἀρχῶν d'Origène. S. Jérôme, *op. cit.*, I, 6; II, 11, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 401-402, 434, 438-439, etc.

II. TRAVAUX D'EXÉGÈSE. — Didyme avait tout embrassé dans ses travaux d'exégèse, l'Ancien et le Nouveau Testament. De ces vastes travaux, où l'auteur demeurait fidèle, non sans quelques réserves, à la méthode allégorique d'Origène, et partant se gardait en général de suivre le sillage de saint Athanase et des Cappadociens, nous ne possédons plus que des débris, dispersés pour la plupart dans les *Chaînes*.

1° *Ancien Testament.* — On doit à la *Chaîne* du moine Nicéphore, Leipzig, 1772-1773, quelques fragments sur la Genèse, sur l'Exode, sur le II^e^ livre des Rois, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1111-1120. Mentionnons ici, en outre, une scolie latine, Gen., II, 27, publiée par dom Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 284. Un fragment sur le III^e^ livre des Rois a été signalé dans un manuscrit de l'Escurial par Faulhaber, *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1903, t. I, p. 251. A la *Chaîne* de Nicétas, éditée par P. Junius (Young), Londres, 1637, on est redevable d'importants fragments sur Job, *P. G.*, *ibid.*, col. 1119-1154. Peut-être que le passage de Didyme, inséré dans les *Parallèles sacrés*, *P. G.*, t. XCV, col. 1256, est extrait de l'explication de Job. Voir aussi le Λόγος εἰς τὸν Ἰωβ, *P. G.*, t. XCVI, col. 141. La relique la plus considérable de l'exégèse de Didyme, un long fragment de l'explication du Psautier, a été retrouvée par le cardinal Mai, Rome, 1854, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1155-1616, et a singulièrement grossi les trouvailles antérieures de B. Cordier, *Expositio Patrum Græcorum in psalmos*, Anvers, 1643, et de Mingarelli, Bologne, 1784, *P. G.*, *ibid.*, col. 1617-1622. Cf. Faulhaber, *loc. cit.*, p. 355. Le cardinal Mai a publié aussi des scolies sur les Proverbes, *P. G.*, *ibid.*, col. 1621-1646; entre les textes de Mai et ceux de Th. Peltanus, *Catena Græcorum Patrum in Proverbia Salomonis*, Anvers, 1614, l'accord n'est pas complet. La *Chaîne* de J. Meursius, *Eusebii Polychronii, Pselli in Canticum canticorum expositiones græce*, Leyde, 1617, p. 19, contient une scolie sur le Cantique des cantiques. Une vieille *Chaîne*, encore inédite, renferme des scolies sur l'Ecclésiaste. J. Leipoldt, *op. cit.*, p. 20. Les *Parallèles sacrés*, *P. G.*, t. XCV, col. 1093, 1196; t. XCVI, col. 525, nous ont conservé des fragments d'une explication de la deuxième partie d'Isaïe, mentionnée par saint Jérôme, *De viris*, 109, *P. L.*, t. XXIII, col. 705; *Prol. in Isaiam*, *ibid.*, t. XXIV, col. 21. Des deux amples commentaires écrits en 386 à la prière de saint Jérôme, *De viris*, 109, l'un en trois livres sur le prophète Osée, l'autre en cinq livres sur le prophète Zacharie, il ne subsiste plus rien, qu'un fragment du premier, recueilli dans les *Parallèles sacrés*, *P. G.*, t. XCV, col. 1381; t. XCVI, col. 520. Ghisleri, *In Jeremiam prophetam commentarii*, Lyon, 1623, t. I, p. 39; t. II, p. 740, 753, a rangé parmi les textes des Pères grecs et latins trois courts fragments de Didyme sur Jérémie. Faulhaber, p. 107, en indique un quatrième inédit. On retrouve dans Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. IV, fasc. 2 et 3, p. 169, 179, deux scolies sur Daniel.

2° *Nouveau Testament.* — L'explication de l'Évangile de saint Matthieu, le texte original des scolies sur la I^re^ Épître aux Corinthiens dont saint Jérôme nous a conservé des fragments dans une version latine, *P. L.*, t. XXII, col. 511, 968-970, le commentaire sur l'Épître aux Galates, antérieur à l'an 387, la brève explication, *commentarioli*, de l'Épître aux Éphésiens, ont également péri. On rencontre des scolies sur l'Évangile de saint Jean dans les *Parallèles sacrés*, *P. G.*, t. XCVI, col. 484, dans la *Chaîne* de B. Cordier, *Catena Patrum Græcorum in sanctum Joannem*, Anvers, 1630, et dans celle de Cramer, *Catenæ Græcorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford, 1844, t. II, enfin dans la *Bibliotheca nova* de Mai, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1645-1654. J. Chr. Wolf, *Anecdota Græca*, Hambourg, 1724, t. IV, a donné, d'après une *Chaîne*, des fragments sur les Actes des apôtres, *P. G.*, *ibid.*, col. 1653-1678; on doit à Cramer, *op. cit.*, t. III, une trentaine de fragments nouveaux. Il s'en trouve encore dans Théophylacte. On lit en outre dans Cramer, *op. cit.*, t. IV, p. 196 sq., un fragment sur l'Épître aux Romains, et, t. VII, p. 131 sq., un autre fragment sur l'Épître aux Hébreux. Le cardinal Mai a publié des fragments étendus de l'explication de la II^e^ lettre aux Corinthiens, *P. G.*, *ibid.*, col. 1679-1732. Ce qu'il y a comme traduction de moins mutilé, c'est le commentaire des sept Épîtres catholiques, *In Epistolas canonicas enarratio*. Il nous en reste la version latine d'Épiphane, l'ami de Cassiodore; Lucke, dans son édition critique du texte, y a joint quelques fragments grecs, *P. G.*, *ibid.*, col. 1749-1818. On est aussi redevable à Cramer de quelques autres fragments grecs, *op. cit.*, t. VIII. Un fragment de Didyme sur la *I^a^ Petri* est signalé dans deux manuscrits de l'Escurial par Faulhaber, dans *Biblische Zeitschrift*, t. I, p. 378. L'authenticité intégrale de la traduction latine a été naguère contestée par Klostermann, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXVIII, fasc. 2. Cf. J. Leipoldt, *op. cit.*, p. 22-23.

III. DOCTRINE. — La théologie de Didyme n'est pas un monument, l'œuvre d'une pensée originale et puissante; on dirait plutôt une mosaïque, dont les morceaux, de provenances diverses, attestent, avec l'érudition de l'auteur, le cours des idées et l'état des esprits au IV^e^ siècle.

Origéniste avant tout, Didyme n'est pourtant pas l'écho servile d'Origène, et, si marqué que soit l'air de famille entre les deux doctrines, on y constate plus

d'une dissonance. La théodicée, l'angélologie, la psychologie, l'eschatologie de Didyme portent en particulier l'empreinte du maître qui l'avait fasciné. La simplicité de Dieu, οὐσία ἁπλῆ, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1064, 1560, etc., avec ses corollaires naturels, immutabilité, spiritualité parfaite, invisibilité, transcendance souveraine, etc., fait le fond de la théodicée de Didyme, qui volontiers réduirait Dieu à n'être qu'une sorte de point mathématique. La chaleur de la lutte contre la philosophie aristotélicienne d'Aétius et d'Eunomius, l'entraîne à insister fortement sur l'incompréhensibilité de Dieu. L'homme ne peut se former ici-bas quelque idée de Dieu que par voie d'analogie, col. 308, 1066. L'Écriture elle-même ne nous en donne qu'une connaissance très imparfaite et disproportionnée à la nature divine, col. 505. Ce n'est qu'à la fin des temps que nous acquerrons une pleine connaissance de Dieu, col. 1317. Comme Origène, Didyme admet la création *ab æterno;* Dieu, en effet, agit sans cesse, t. XLV, col. 1288; penser, pour lui, c'est agir, t. XXXIX, col. 277. Les anges sont sortis les premiers des mains de Dieu. Bons ou mauvais, ils ne sont pas, au sens rigoureux du mot, de purs esprits; ils ont tous, sinon un corps terrestre analogue à celui de l'homme, col. 481, 1773, du moins un corps plus ou moins éthéré et subtil, selon l'éminence de leur perfection ou la profondeur de leur chute, col. 1109. Pendant que les démons conspirent notre perte, col. 1157, 1171, les bons anges veillent sur nous et intercèdent pour nous; en sorte que nous leur devons un culte, col. 1039, 1772, 1773. Mais, point d'anges qui soient les âmes des astres et leur communiquent le mouvement avec la vie, col. 428. Tandis que Didyme rejette la fable de la métempsycose, col. 1145, 1332, sans contredit il croit à la préexistence de l'âme humaine, col. 773, 777, 1755, etc. Il n'est pas sûr que Didyme soit trichotomiste. Car, outre qu'en maints passages, col. 765, 1145, 1185, 1520, etc., il professe la dichotomie et n'aperçoit rien dans l'homme qu'un corps et une âme, les textes nombreux dans lesquels il reconnaît, à côté du corps et de l'âme, ψυχή, un autre élément constitutif, νοῦς, n'impliquent pas nécessairement une troisième substance; pourquoi ne les pas entendre au contraire d'une distinction modale, d'une distinction entre l'âme et sa plus noble faculté, la raison? La pensée de la *parousie* ne semble pas avoir hanté l'esprit de Didyme; il n'a parlé qu'une fois, col. 765, sous l'empire peut-être d'une vive et passagère émotion, de la fin prochaine du monde. Quant aux espérances fantaisistes du millénarisme, il les réprouve avec énergie, col. 1756. Nul doute qu'il n'enseigne la résurrection de la chair, col. 1309, et qu'en faisant ressortir les qualités nouvelles du corps ressuscité, col. 1704, 1818, il ne maintienne l'identité essentielle de ce corps avec notre corps de la terre, col. 1309.

Saint Jérôme, *Adversus Rufinum,* I, 6; II, 11, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 401-402, 434, 438-439, accuse Didyme d'avoir soutenu l'*apocatastase* d'Origène. On s'en étonne d'abord un peu; car il n'est pas rare d'entendre Didyme parler de l'éternité des peines de l'enfer, *P. G.*, t. XXXIX, col. 669, 749, 1104. Il faut remarquer toutefois que Didyme ne se sert pas toujours des mots d'*éternel* et d'*éternité* dans leur sens précis et rigoureux, col. 516-517. Avouons d'ailleurs que sa théorie du caractère essentiellement médicinal des châtiments divins, col. 673, 1088, 1108, 1176, 1261, 1404, etc., et son autre théorie de l'efficacité souveraine de la rédemption, col. 404-405, 409, 1759, 1770, cadrent, à tout prendre, avec le système de la restauration universelle et semblent donner raison au réquisitoire de saint Jérôme.

En présence du dogme de la trinité, Didyme, esprit peu spéculatif, manque parfois de précision et de netteté dans son langage comme de fixité et de cohésion dans ses pensées; mais, tout compte fait, l'orthodoxie de sa doctrine, laquelle se ressent à la fois de saint Athanase et de saint Basile, est hors de conteste, S. Jérôme, *Adversus Rufinum,* II, 16; III, 27, *P. L.*, t. XXIII, col. 438, 477; ni les ariens, ni encore moins peut-être les macédoniens ne trouveront rien à glaner dans la doctrine de Didyme. Les deux faces, pour ainsi parler, du dogme trinitaire, l'unité numérique de la nature divine, *De Trinit.*, I, 27; II, 1, 3, 7, etc., *P. G.*, t. XXXIX, col. 405, 452, 476, 565, 581, etc., et la distinction des trois personnes en Dieu, avec leur égalité parfaite, *De Trinit.*, I, 16, 26, 27; III, 2, col. 332-336, 389, 396, 792, et leur absolue consubstantialité, *De Trinit.*, I, 18, 20, col. 356, 369, y sont respectées et mises en relief. La célèbre formule, μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, dans son sens traditionnel, est probablement de Didyme; on la rencontre du moins sous sa plume, avant qu'elle n'ait reçu du concile d'Alexandrie, en 362, son brevet d'orthodoxie, et que les Basile et les Grégoire de Nazianze ne l'aient popularisée. Didyme est aussi le partisan déterminé de l'*homoousion,* qu'il applique soit à la Trinité tout entière, soit à chacune des personnes divines en particulier. *De Trinit.*, I, 19, 27, 28, col. 368, 397, 409. Mais, en reconnaissant au sein de la Trinité l'unité du vouloir et, par suite, l'unité de l'action, μία ἐνέργεια, Didyme ne laisse pas de se montrer indécis et imprécis. Car, tantôt il entend cette μία ἐνέργεια dans toute la rigueur des termes, *De Trinit.*, II, 7, 8, 15, col. 565, 624, 717; tantôt il se réduit à dire que les trois personnes divines agissent toujours en commun, *De Trinit.*, II, 1, col. 452; tantôt il attribue à chacune des personnes divines son activité spéciale, *De Spiritu Sancto,* 27, col. 1058, et semble répartir entre elles l'ouvrage de la rédemption. *De Trinit.*, III, 39, col. 980. Quant à la distinction du Père, du Fils et du Saint-Esprit, Didyme, après avoir semblé d'abord la regarder comme purement nominale ou peu s'en faut, *De Trinit.*, I, 36, col. 440, revient sur ses pas et tient qu'elle repose sur un fondement réel. *De Trinit.*, II, 6, col. 552. Entre les personnes divines tout est identique, sauf ce qui découle de leurs relations. C'est le propre du Père que d'engendrer, que d'être père. C'est le propre caractère du Fils et du Saint-Esprit qu'ils procèdent l'un et l'autre, celui-là du Père seul, celui-ci du Père et du Fils, celui-là par voie de génération, γέννησις, celui-ci par voie de spiration, ἐκπόρευσις. *De Trinit.*, I, 9, 15, 35; III, 38, col. 277, 320, 437, 976. Deux actes éternels et continus, sans commencement et sans fin. Mais l'intelligence complète de la différence de ces deux actes est absolument au-dessus de la portée de tous les esprits créés. *De Trinit.*, II, 1; III, 38, col. 448, 976. Didyme, du reste, proclame très haut et sans ambages la divinité du Saint-Esprit.

La christologie de Didyme, bien qu'un examen superficiel y relève plus d'un emprunt au vocabulaire d'Arius, reflète en réalité la christologie de saint Athanase et prépare celle de saint Cyrille d'Alexandrie. Tout s'y inspire de l'axiome des premiers siècles chrétiens, τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, *quod assumptum non est, neque sanatum est.* A l'encontre d'Arius, Didyme, après Origène, reconnaît une âme humaine au Verbe incarné. *De Trinit.*, III, 2, 21; *In Ps.*, col. 797, 900, 904, 1284, 1465. A l'encontre d'Apollinaire le jeune, qu'il combat sans le nommer et toujours avec une courtoisie parfaite, en Jésus-Christ il reconnaît, indépendamment de la ψυχή, le νοῦς humain, l'âme raisonnable. *In Ps.*, col. 1456, 1465. Il s'élève aussi contre l'idée prêtée à l'évêque de Laodicée, que le corps de Jésus-Christ est descendu du ciel, *De Trinit.*, III, 8; *In Epist. I Joa.*, col. 849, 1796; et il réfute par occasion quelques hérétiques de son temps qui reléguaient dans le soleil, jusqu'au temps de la *parousie,* le corps de Jésus ressuscité. *In Ps.*, col. 1269. Nonobstant cer-

taines locutions impropres ou équivoques, on ne saurait douter que Didyme n'enseigne, sans toutefois le formuler explicitement, le dogme des deux natures en Jésus-Christ, *De Trinit.*, I, 9; III, 1, 3, 816, 817; *In Ps.*, col. 289, 817, 1233; et qu'il ne professe pareillement celui de l'unité de la personne de l'Homme-Dieu. *De Trinit.*, I, 27, col. 397. Aussi se plaît-il à saluer Marie du nom de Mère de Dieu, θεότοκος, *De Trinit.*, I, 31; II, 4; III, 6, 41, col. 421, 481, 484, 848, 988; et à proclamer sa virginité perpétuelle, ἀειπαρθένος, *De Trinit.*, I, 27, col. 404.

Tillemont, *Mémoires*, 1730, t. X, p. 135-152, 330; Fabricius Harless, *Bibliotheca Græca*, t. IX, p. 269 sq., dans *P. G.*, t. XXXIX, col. 131-140; J. A. Mingarelli, *De Didymo commentarius, ibid.*, col. 139-216; *Epistola de opere antiqui theologi inedito, ibid.*, col. 993-1030; Th. Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes*, c. VII, p. 189-223; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. édit. franç., Paris, 1905, t. II, p. 124-128; J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*, Leipzig, 1905, dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXIX, fasc. 4; Stolz, *Didymus, Ambrosius, Hieronymus*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1905, t. XXXVII, n. 3.

P. GODET.

DIERINGER François-Xavier, théologien catholique allemand, né le 22 août 1811 à Rangendingen dans le Hohenzollern-Hechingen, alla en 1831 étudier à Tubingue, reçut la prêtrise en 1835 à Fribourg-en-Brisgau et fut nommé répétiteur de théologie systématique et d'homilétique au séminaire de cette ville; il fut aussi chargé de la bibliothèque de la maison. En 1840, il devint professeur de dogme au grand séminaire de Speier et dès l'année suivante, en même temps professeur de philosophie au convict de cette ville. En 1843, le gouvernement prussien le nomma aux chaires de dogmatique et d'homilétique à l'université de Bonn; il y enseigna aussi la morale. De 1841 à 1843, il avait dirigé le *Katholik* de Mayence. De 1844 à 1846, il dirigea la *Katholische Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst*, fondée pour contrebalancer la *Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, et il y publia de nombreux articles contre Hermès et sa doctrine. En 1847, sa revue prit le titre : *Katholische Vierteljahresschrift für Wissenschaft und Kunst*. En 1844, il fut encore directeur d'un séminaire. L'année suivante, il devint membre du *Verein vom hl. Karl Borromäus*, et à partir de 1871, il en fut le président. Dès 1853, tout en gardant sa chaire, il fut nommé doyen du chapitre de Cologne. Il combattit dès lors le günthérianisme. Il fut exclu par le gouvernement de la liste des candidats comme *persona minus grata*, en 1856 pour l'évêché de Paderborn et en 1864 pour celui de Trèves. En 1862, il devint prédicateur de l'université. Au moment de la tenue du concile du Vatican, il fut opposé d'abord à l'opportunité de la définition de l'infaillibilité pontificale, puis au dogme lui-même. En 1871, il abandonna sa chaire et devint curé de Veringendorf, dans le Hohenzollern; il mourut dans sa paroisse, le 8 septembre 1876. Il a publié : 1° *System der göttlichen Thaten des Christentums*, 2 vol., 1841, 1842; 2e édit., 1857; cet ouvrage lui valut le titre de *doctor honoris causa* de l'université de Munich; 2° *Der hl. Karl Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit*, Cologne, 1846; 3° *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Mayence, 1847; 5e édit., 1865; 4° *Dogmatischen Erörterungen mit einem Günther ianer*, Mayence, 1853; 5° *Das Epistelbuch der katholischen Kirche theologisch erklärt*, 3 vol., Mayence, 1863; 6° *Laienkatechismus über Religion, Offenbarung und Kirche*, Mayence, 1865; 2e édit., 1868.

Kirchenlexikon, t. III, col. 1727-1731; *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1116.

E. MANGENOT.

DIERTINS Joseph, théologien flamand, né à Bruxelles, le 27 avril 1626, admis dans la Compagnie de Jésus le 18 septembre 1642. Outre un ouvrage de polémique sur l'ignorance invincible du droit naturel : *De peccatis ignorantiæ*, Cologne, 1681, le P. Diertins a laissé des commentaires sur les *Exercices spirituels* de saint Ignace, qui rendent encore des services de nos jours : *Sensus Exercitiorum spiritualium S. P. Ignatii Loyolæ explanatus*, Ypres, 1691, plusieurs fois réimprimé; *Exercitia spiritualia sancti Patris nostri Ignatii cum sensu eorumdem explanato*, avec un appendice sur la distribution des Exercices pour la retraite de huit jours, Anvers, 1693. Cette édition est du P. Papenbroeck. A l'édition de Rome, 1698, est joint un appendice qui a été souvent réimprimé à part sous ce titre fort connu : *Praxis meditationum S. P. Ignatii Loyolæ*, Rome, 1698; Prague, 1721; ou encore *Exercitia spiritualia S. P. Ignatii Loyolæ*, Turin, 1826, 1838; Rome, 1835. Ce dernier ouvrage a été traduit par M. Abel Gaveau : *Méditations sur les Exercices de saint Ignace*, Paris, 1876; 2e édit., 1886. L'histoire de l'ascétique a été enrichie également par le P. Diertins d'un ouvrage de haute valeur : *Historia Exercitiorum spiritualium S. P. Ignatii de Loyola, pars Ia, liber Ius*, Rome, 1700. La 2e édition en sept livres est de 1733. La première édition a été rééditée par les soins du P. Watrigant, Lille, 1882. Le P. Diertins est mort à Rome, le 4 novembre 1700, après avoir rempli les plus hautes charges de son ordre.

De Backer-Sommervogel, *Bibl. de la Cie de Jésus*, t. III, col. 53-55; Döllinger, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. II, p. 125 sq.; Hurter, *Nomenclator*, 2e édit., t. III, col. 555.

P. BERNARD.

DIETENBERGER Jean, dominicain, né vers 1475 à Francfort-sur-le-Main, entra de bonne heure chez les dominicains de sa ville natale, fut licencié en théologie le 23 septembre 1514, et docteur, l'année suivante, à Mayence. De 1510 à 1520, il fut cinq fois prieur de son couvent, et plusieurs fois encore plus tard. En 1517, il fut envoyé comme régent à Trèves, où il commença, le 27 janvier 1518, ses leçons sur saint Thomas. En 1526, il était prieur du couvent de Coblentz. A la diète d'Augsbourg (1530), il fut employé à rédiger la *Confutatio* de la Confession d'Augsbourg. En sa qualité d'inquisiteur, il fut mêlé à l'affaire de Reuchlin. De 1533 à 1537, il fut chanoine et professeur à Mayence. Il mourut en cette ville, le 4 septembre 1537. De 1522 à 1530, il a publié des écrits ascétiques et polémiques contre les protestants sur la messe, la pénitence, les vœux, les cérémonies, etc. Nommons seulement *Fragstück an alle Christgläubigen*, Cologne, 1530. En 1534, il publia une traduction allemande de la Bible, faite sur la Vulgate, in-fol., Mayence. Elle a eu plus de 100 éditions. Panzer, *Versuch einer kurzen Geschichte der römisch-katholischen deutschen Bibelübersetzung*, Nuremberg, 1781, p. 94 sq.; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. I, col. 380-381. Il composa aussi un des premiers catéchismes allemands, publié en 1537. Voir t. II, col. 1913.

H. Wadever, *Johannes Dietenberger, 1475-1537; sein Leben und Wirken*, in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1888; *Kirchenlexikon*, t. III, col. 1739-1741; *Kirchliches Handlexikon*, Munich, 1907, t. I, col. 1117-1118.

E. MANGENOT.

DIEU. Nous étudierons successivement : 1° la connaissance naturelle que nous pouvons avoir de Dieu; 2° les preuves de l'existence de Dieu; 3° la nature de Dieu d'après la sainte Écriture; 4° d'après les Pères; 5° d'après les scolastiques; 6° d'après les philosophes modernes; 7° d'après les définitions de l'Église. Sur l'activité de Dieu *ad extra*, voir CRÉATION, CONSERVATION, CONCOURS, PROVIDENCE, et sur la vie divine *ad intra*, voir TRINITÉ.

I. DIEU (CONNAISSANCE NATURELLE DE). — I. Délimitation du sujet. II. En quel sens il est théologique. III. Origine historique des erreurs condamnées au con-

cile du Vatican. IV. Le protestantisme. V. Le nominalisme. VI. Le pseudo-mysticisme. VII. Le jansénisme. VIII. Le traditionalisme. IX. Le modernisme et l'encyclique *Pascendi*. X. Erreurs visées par le concile. XI. Sens précis de la définition conciliaire. XII. Justification et sources de la doctrine.

I. Délimitation du sujet. — Le problème de la connaissance de Dieu, comme il est de tous les problèmes le plus important, est aussi des plus complexes. Essayer d'en écrire ici l'histoire complète serait tenter l'impossible : la seule bibliographie du sujet composerait plusieurs gros volumes. C'est qu'au fond l'histoire de l'idée de Dieu dans l'humanité serait l'histoire de toutes les religions, de toutes les civilisations, de toutes les philosophies. Il faut donc se borner à l'essentiel. D'ailleurs, pour les détails, l'ensemble de ce dictionnaire constitue déjà une mine féconde de renseignements, et il n'est pas douteux que nos collaborateurs continueront à nous donner sur ce point la pensée des auteurs qu'ils étudient.

Pour orienter le lecteur et lui donner la clef du choix auquel nous nous sommes arrêté, rappelons quelques distinctions classiques dont la suite de ce travail donnera tout le sens et fera sentir la valeur. — 1° Suivant la nature et le mode d'action des moyens internes et externes qui interviennent dans la connaissance que nous pouvons ici-bas avoir de Dieu, les théologiens distinguent la connaissance *naturelle,* la connaissance *surnaturelle* et la connaissance *mystique* de Dieu. Ils appellent connaissance *naturelle* de Dieu, celle qui se produit par le moyen objectif des créatures et par les seules *lumières* de la raison; la connaissance *surnaturelle* s'obtient par la révélation proprement dite, à l'aide de la grâce intérieure de la foi; enfin la connaissance *mystique* de Dieu est donnée par l'expérience intérieure du divin. Nous ne traiterons ici directement que de la connaissance naturelle de Dieu. Voir, pour la connaissance surnaturelle et mystique, les articles Révélation, Mystère, Trinité, Foi, Vision intuitive, Mystique, Contemplation. — 2° On peut poser le problème de la connaissance de Dieu soit par rapport à l'*existence,* soit par rapport à la *nature* de la divinité. De là deux questions : que savons-nous de l'existence de Dieu; que connaissons-nous de la nature divine? Et chacune de ces questions reçoit une solution différente suivant qu'il s'agit de la connaissance naturelle, de la connaissance surnaturelle ou de la connaissance mystique de Dieu. Nous n'avons ici en vue directement que la connaissance naturelle de l'*existence* de Dieu. Cependant, comme, d'une part, il est impossible d'affirmer l'existence objective d'un être, si l'on ne saisit intellectuellement rien de sa nature; comme, d'autre part, la connaissance que nous pouvons naturellement avoir de Dieu est celle d'un Dieu personnel, les deux questions proposées ne sont pas adéquatement distinctes; et pour traiter de la première comme il convient, nous devrons nécessairement toucher à la seconde, sur laquelle on peut d'ailleurs consulter les articles Agnosticisme, Analogie, Attributs divins, Nature de Dieu. — 3° On peut étudier la connaissance naturelle que nous avons de l'existence de Dieu, soit à un point de vue purement philosophique, soit à un point de vue purement dogmatique. Dans ce problème, pour le *philosophe,* tout se réduit en dernière analyse à la critique des preuves de l'existence de Dieu ou à la critique de notre faculté de connaître; pour le *chrétien,* tout se ramène à constater, pour y adhérer fermement, ce que la révélation nous enseigne soit sur le fait soit sur la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu. Entre l'attitude du philosophe et celle du simple croyant s'intercalent les démarches de l'*apologiste* et celles du *théologien.* Le premier prend pour point de départ les données de la raison, ou tout au moins ce que son interlocuteur veut bien admettre pour données, S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. I, a. 8, et il s'achemine vers la connaissance naturelle, puis vers la connaissance surnaturelle de Dieu par la foi. Le second s'appuie sur les données intégrales de la révélation et de la doctrine catholique, qui lui servent de principes; et partant, sinon de la pleine lumière, du moins de la pleine certitude, il tend la main à la spéculation philosophique. Dans le présent article nous envisagerons surtout la face dogmatique du sujet. Dans l'article suivant, Existence de Dieu, nous essaierons de satisfaire moins indirectement aux exigences de la pensée philosophique. Cette distribution a paru nécessaire pour que ces pages fournissent au fidèle, au théologien, au philosophe et à l'apologiste la réponse aux trois questions : 1. Quel est l'objet de ma foi sur la connaissance naturelle de Dieu? 2. Quelle est la doctrine commune de l'Église sur la connaissance de l'Absolu? 3. Quelles sont les limites entre lesquelles peut et doit se mouvoir un apologiste catholique et hors desquelles les constructions ou concessions apologétiques cesseraient d'être conciliables soit avec le dogme, soit avec l'enseignement autorisé dans l'Église?

II. En quel sens est théologique le problème de la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu? — On peut très bien concevoir comme possible dans l'abstrait, bien plus, étant donnée la condamnation de la proposition 55^e de Baius, la masse des théologiens catholiques considère comme possible au concret, un état de l'humanité ou un ordre de providence dans lequel aucune révélation proprement dite ne serait faite à l'homme. Dans cet état, que nous pouvons désigner par le nom classique *d'état de nature pure,* l'homme, sans aucun secours strictement surnaturel, tant d'ordre subjectif que d'ordre objectif, connaîtrait Dieu à l'aide de ses facultés naturelles par le seul témoignage des créatures. Supposons cet état réalisé : 1° L'homme pourrait avoir la connaissance certaine de Dieu; 2° il pourrait réfléchir sur cette connaissance, parce que la faculté de réfléchir sur les opérations de notre esprit est une propriété essentielle de notre nature; 3° comme, d'ailleurs, créé dans un tel état, l'homme serait exposé, ainsi qu'il est aujourd'hui, au doute et à l'erreur, il devrait avoir et par conséquent — c'est l'hypothèse — aurait le moyen naturel (*debitum,* exigé) de résoudre les difficultés philosophiques que soulève le problème de la possibilité de connaître Dieu par les lumières naturelles. Ces difficultés peuvent se ramener à trois chefs, suivant qu'elles sont prises : 1. de l'objet de notre connaissance; 2. de nos facultés de connaître; 3. de la méthode à tenir pour parvenir à la vérité. L'ensemble de ces difficultés constitue ce qu'on appelle depuis Kant le *problème critique,* où tout se réduit en dernière analyse à l'examen des facultés de la connaissance. Cf. J. F. Buddeus, *Traité de l'athéisme et de la superstition,* c. VI, Amsterdam, 1740, p. 218. D'où l'on conclut, par définition, que dans l'état de nature pure, l'homme aurait le moyen de résoudre le problème critique et que ce moyen serait rigoureusement naturel. Dans cet état, la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu serait donc une question d'ordre exclusivement philosophique.

Mais nous ne vivons pas dans l'état de nature pure; la révélation proprement dite nous a été donnée. On peut se demander si le fait de la révélation a changé notre situation par rapport au problème critique qui nous occupe. Spéculativement, deux hypothèses sont possibles : 1° la révélation positive est muette sur le pouvoir de connaître Dieu par les forces naturelles de notre esprit; 2° la révélation renferme des affirmations sur ce sujet. Les deux hypothèses sont possibles, Dieu étant le maître de la mesure de ses dons surnaturels. Si la première était vérifiée, en d'autres termes, si le dépôt de la révélation qui nous a été transmis ne con-

tenait rien sur la possibilité naturelle de connaître Dieu, nous serions actuellement en face du problème critique exactement dans la situation de l'homme créé dans l'état de nature pure; ce problème serait philosophique et la théologie n'aurait pas à s'en occuper *directement*. Si, au contraire, la seconde hypothèse était vérifiée, nous aurions pour la solution du problème critique des éléments nouveaux, des arguments proprement *théologiques*. Le fait de la révélation de ces éléments, la mise en œuvre de ces arguments ne nous feraient évidemment rien perdre des moyens de solution de ce problème qui sont dus à notre nature : ajouter de nouvelles données ne serait pas supprimer celles que nous fournissent les lumières naturelles de notre raison; ce serait, au contraire, faciliter l'exercice de notre activité naturelle. Si donc Dieu avait bien voulu nous manifester sa pensée, et par conséquent la vérité, sur notre pouvoir naturel de le connaître, la critique philosophique ne serait pas éliminée; mais, à l'examen philosophique se juxtaposerait un examen théologique; à la certitude que peut produire la philosophie se superposerait la certitude qui dérive de l'affirmation divine.

Quiconque a saisi la portée de la seconde hypothèse que nous venons de faire, voit avec évidence que, dans cette hypothèse, il n'y aurait aucune pétition de principe, aucun cercle vicieux, à traiter *dogmatiquement* ou *théologiquement* du problème de la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu. Or, cette hypothèse est précisément celle que la foi catholique nous enseigne avoir été réalisée. Donc, sans nous attarder à dire ici comment les conceptions protestantes, jansénistes, etc., sont embarrassées sur cette question de méthode, nous pouvons commencer notre exposé théologique. La suite de ce travail justifiera d'ailleurs notre position. Cf. Franzelin, *De Deo uno,* Rome, 1883; *Tractatus de divina traditione et Scriptura, Appendix de habitudine rationis humanæ ad divinam fidem,* surtout c. III, Rome, 1875, p. 620.

III. Origine historique des erreurs condamnées au concile du Vatican. — 1° C'est un fait depuis longtemps remarqué et universellement admis que l'athéisme spéculatif, très rare au moyen âge, n'a cessé de devenir de plus en plus fréquent depuis le XVI^e^ siècle : on peut dire que le scepticisme et l'athéisme à l'état endémique datent de la Renaissance et de la Réforme. Bayle, si empressé à grossir le nombre des athées anciens et modernes, cite, sans oser y contredire absolument, ces paroles de Clavigny de Sainte-Honorine, *Discernement et usage des livres suspects,* p. 82 : « Je ne trouve pas d'athées chez nous avant le règne de François I^er^, ni en Italie qu'après la prise de Constantinople. » Et, de fait, avant le XVI^e^ siècle on trouve peu d'écrits pour ou contre cette forme particulière de scepticisme qui consiste à nier ou à mettre en doute l'existence de Dieu, tout en ayant une notion correcte de la divinité. A partir du XVI^e^ siècle, au contraire, le scepticisme universel ou le pyrrhonisme en religion et en morale pullule de toute part. Sur ce point, le témoignage des protestants s'accorde avec celui des catholiques. Le ministre Viret († 1571) nous apprend qu'il « y en a plusieurs qui confessent bien qu'ils croient qu'il y a quelque Dieu et quelque divinité...; mais quant à Jésus-Christ... ils tiennent tout cela pour fables et rêveries... J'ai entendu qu'il y en a de cette bande qui s'appellent déistes, d'un mot tout nouveau, lequel ils veulent opposer à athéiste... Ces déistes se moquent de toute religion, nonobstant qu'ils s'accommodent quant à l'apparence extérieure de la religion de ceux avec lesquels il leur faut vivre, et auxquels ils veulent plaire, ou lesquels ils craignent. Et entre ceux-ci il y en a les uns qui ont quelque opinion de l'immortalité des âmes : les autres en jugent comme les épicuriens, et pareillement de la providence de Dieu envers les hommes... L'horreur me redouble que plusieurs... sont infectés de cet exécrable athéisme. Par quoi nous sommes venus en un temps où il y a danger que nous n'ayons plus de peine à combattre avec tels monstres qu'avec les superstitieux et idolâtres (c'est-à-dire les papistes). Car, parmi les différends qui sont aujourd'hui en la matière de religion, plusieurs abusent grandement de la liberté qui leur est donnée de suivre des deux religions qui sont en différend, ou l'une ou l'autre. Car il y en a plusieurs qui se dispensent de toutes les deux et qui vivent du tout sans aucune religion. » Viret, *Instruction chrétienne,* 1565, t. II, épître dédicatoire, cité par Bayle, art. *Viret.* Le théologien espagnol Vasquez écrivait un peu plus tard: *In ea vero (atheorum) sententia nostro sæculo multi hæretici plane conquiescunt. Ut enim testantur Hedio, in epist. ad Philip. Melanchthonem, et Lindanus, in suo Dubitantio, dum pravi homines hujus temporis maxima inconstantia ex catholicis fiunt lutherani, ex lutheranis zwingliani, et ex his calvinistæ atque singulas sectas experiuntur et profitentur, in profundum malorum prolapsi Deum esse negant. In Sum.,* I^a^, disp. XX, c. I. Le même théologien ajoutait, dans un passage qu'on ne lit que tronqué dans les vieilles éditions de Lyon, « qu'on appelle ces athées *politiques,* parce qu'avec Machiavel ils ne voient plus dans la religion qu'un moyen de gouvernement, témoin Henri III de France, dont la fin devrait leur ouvrir les yeux. » Outre ces témoignages directs, la diffusion de l'athéisme au XVI^e^ siècle se prouverait encore par la multiplication des écrits contre les athées. Dans l'épître dédicatoire que nous venons de citer, le ministre Viret avertissait le lecteur qu'il augmentait beaucoup la seconde édition de son ouvrage : *a*) « pour ce que l'esprit de Dieu nous propose souvent, ès saintes Écritures, tout ce monde visible comme un grand livre de nature, et de vraie théologie naturelle; *b*) à cause de l'athéisme. » La même pensée et la même préoccupation amenèrent le calviniste Pacard, ségusiain, à écrire sa *Théologie naturelle ou recueil contenant plusieurs arguments contre les épicuriens et athéistes de notre temps,* La Rochelle, 1579. Pacard dédie son travail à François de la Rochefoucault, prince de Marcillac, et lui fait cet aveu : « Au commencement de mon ministère j'ai eu à combattre plutôt contre telles gens (épicuriens et athées), que contre ceux qui nous sont adversaires au fait de la religion. Et Satan ne s'est point contenté de me poursuivre en ce commencement, mais m'a presque continuellement exercé en cette sorte de combat. » C'est la mode parmi les universitaires de crier à l'exagération quand ils lisent dans le P. Garasse ou dans le P. Mersenne certains chiffres sur le nombre des athées de leur temps; il était donc utile de produire les aveux du ministre réformé Pacard.

2° Après avoir constaté le fait de la diffusion de l'athéisme à partir du XVI^e^ siècle, il faut dire un mot des causes de ce fait. Évidemment, il faut ici se garder des explications simplistes, unilatérales, et du sophisme : *post hoc, ergo propter hoc,* auquel les chercheurs de filiations doctrinales semblent spécialement exposés. Sans doute, l'histoire ne manque pas de continuité, mais il y faut laisser une large place à la contingence. Une chose est nécessaire : le rapport de convenance ou d'opposition des idées entre elles; le fait de l'association de ces mêmes idées en tel cerveau, à telle date, est chose contingente, qui dépend elle-même de beaucoup de contingences. Ces faits contingents sont l'objet propre de l'histoire. Constatés, ils sont du plus haut intérêt pour le psychologue, dont ils élargissent le champ d'observation; ils sollicitent l'attention du métaphysicien et du théologien spéculatif, dont ils fécondent les méditations sur des rapports que,

sans eux, il n'eût peut-être pas aperçus ou qu'il eût négligés; la théologie positive fait de ces contingences une étude minutieuse, d'abord, parce que cette étude est nécessaire à l'intelligence des données traditionnelles, dont un théologien ne doit jamais s'écarter quand il expose les sources de la doctrine; ensuite, parce que cette étude est très utile à l'interprétation des documents ecclésiastiques, dont le contenu doctrinal, invariable depuis les temps apostoliques, prend de nouveaux sens adversatifs à mesure que paraissent de nouvelles erreurs. Mais de la contingence même de ces faits résulte l'extrême difficulté, sinon l'impossibilité, de leur appliquer convenablement les règles de la méthode d'induction; et c'est ce que, dans leurs affirmations de filiations et de dépendances, semblent oublier beaucoup de nos contemporains, dont la spécialité est d'exercer leur flair sur l'histoire des dogmes, sur la philosophie ou la théologie historiques, et plus généralement sur l'histoire plus ou moins comparée des religions. Dans toutes ces histoires à visées philosophiques, le sophisme *non causa pro causa* est l'abîme perpétuellement cotoyé. Enfin, l'on accordera qu'il est bien hasardeux de prétendre déterminer exactement la genèse du théisme ou de l'athéisme dans un individu donné. *Quis enim hominum scit quæ sunt hominis nisi spiritus hominis qui in ipso est?* I Cor., II, 11.

3° Sous le bénéfice de ces réserves, nous pouvons nous dispenser de discuter beaucoup de prétendues causes de l'athéisme moderne souvent alléguées par des auteurs protestants, qu'il est inutile de nommer et qui ont soutenu longtemps, par exemple, que l'Église romaine est athée, parce que pélagienne; que les scolastiques sont athées, parce que disciples d'Aristote et donc partisans du système de la matière et de la forme, des générations spontanées, etc.; que les jésuites sont athées, parce que leur politique est celle de Machiavel; que les cartésiens sont athées, parce qu'ils usent du doute méthodique, etc., etc. Nous pouvons de même négliger cette observation, que reprit, au XIX^e^ siècle, l'abbé Gaume dans sa lutte contre les classiques païens : *Italorum philologiæ majus quam veræ theologiæ studium, poetarum Italorum ethnicismum.* Le luthérien Reimann, qui, un siècle avant Gaume, assigne ces deux causes à l'athéisme des papistes italiens, s'appuie sur l'autorité de Philippe de Mornay, *De veritate religionis christianæ*, c. XXVI, p. 567, de Gisbertus Voëtius, *Paralip.*, t. I, p. 1146, et de Bayle, *Dictionnaire*, p. 2926. Cf. Lotterus, *De causis atheismi*, Leipzig, 1711. Nous n'avons pas davantage à nous arrêter à une autre cause du progrès de l'irréligion, souvent mise en avant depuis Voltaire, à savoir le progrès des lumières et des sciences. Mise à la mode et exploitée par les philosophes du XVIII^e^ siècle, cette prétendue cause et excuse de l'athéisme est devenue, chez Auguste Comte, *la loi des trois états.* Comme dans les deux cas précédents, nous sommes ici en face du sophisme *non causa pro causa,* et d'une induction incorrecte. Du fait de la liaison contingente de l'athéisme et de la culture littéraire ou scientifique dans quelques cerveaux, on passe à l'affirmation d'un rapport nécessaire, d'un fait universel. Or, il est historiquement prouvé que les vrais initiateurs du merveilleux progrès des sciences modernes ne furent pas des athées; que, parmi nos contemporains, beaucoup de savants sont croyants et qu'il en est de dévots. On sait aussi que les principes directeurs de la science sont plus favorables au théisme qu'à l'athéisme ou même au déisme. Cf. le bon travail du protestant E. Naville, *La physique moderne,* 2^e^ édit., Paris, 1890. Il est de même certain que la théologie scolastique a grandement aidé au développement de l'esprit scientifique moderne et en a préparé la naissance. Voir, à ce sujet, de bonnes indications, remarquées autrefois par Renouvier, dans Fréd. Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastique,* 2 vol., Paris, 1856, dans la troisième *Encyclopédie théologique* de Migne, t. XXI, XXII. Enfin, qui croit encore aujourd'hui à la loi des trois états?

Il en va autrement, croyons-nous, d'une autre cause de la diffusion de l'athéisme dans les temps modernes, à laquelle nous avons fait allusion, le *protestantisme.* C'est ce qu'il est nécessaire d'expliquer, pour exposer clairement et dans son entier le côté théologique du problème de la connaissance naturelle de Dieu. Ces doctrines protestantes nous donneront la clef des erreurs *jansénistes, traditionalistes* et *modernistes,* et nous fourniront l'occasion d'indiquer le rôle du *nominalisme* et du *pseudo-mysticisme* dans le problème de l'athéisme et de l'agnosticisme.

IV. Le protestantisme. — 1° Un certain nombre de protestants allemands ont affecté de déclarer, après l'encyclique *Pascendi,* que leur protestantisme n'a rien à voir avec le modernisme. De même, beaucoup de catholiques ont été surpris, lorsqu'ils ont entendu la même encyclique rapprocher le modernisme du protestantisme, et les deux de l'athéisme. Le concile du Vatican, dans le préambule de la constitution *Dei Filius,* avait déjà souligné *le fait* de la coïncidence de l'apparition de la Réforme et de la diffusion de l'athéisme. Cf. *Acta concilii Vaticani,* dans *Collectio Lacensis,* t. VII, col. 249. Il est à remarquer que le concile écarta une première rédaction où la *filiation* des doctrines parut trop marquée. Cf. *ibid.,* col. 507, 1612 sq., 1628, 1648 sq., 70, 91, emend. 9, n. 4; puis col. 96, nouvelle rédaction. Notons ensuite avec soin que ce préambule historique ou, si l'on veut, ce morceau d'histoire des doctrines n'est pas de foi; la chose est évidente; et le rapporteur eut soin de le déclarer en plein concile : *cum præambulum... ad fidem, ad doctrinam minime pertineat. Acta,* col. 91. Mais ce préambule reproduit la pensée commune des théologiens catholiques depuis le XVI^e^ siècle. Ainsi, par exemple les dissertations IX-XI du traité *De religione* de Neubaer dans *Theologia Wirceburgensis,* t. II, écrites dans la seconde moitié du XVIII^e^ siècle, pourraient servir de commentaire au texte du concile et par suite à l'encyclique *Pascendi* qui ne fait guère, sur ce point, que répéter le concile.

Les deux faits suivants justifient la pensée commune des théologiens catholiques sur les rapports du protestantisme et de l'athéisme, ou de l'agnosticisme : 1° Aux témoignages déjà cités du calviniste Viret et du jésuite Vasquez, on pourrait joindre ceux d'autres écrivains s'accordant à considérer la liberté de penser et la fluctuation entre les différentes sectes issues du protestantisme, comme liées au développement du déisme et de l'athéisme. Les controversistes protestants et catholiques du XVI^e^ siècle y reviennent fréquemment. Ainsi, pour Bacon de Verulam, la principale cause de l'athéisme est la multiplicité des religions, *divisiones circa religionem. Sermones fideles,* XVI, *de atheismo,* Londres, 1638, p. 184. L'érudit Spizelius, de la confession d'Augsbourg, s'accordait encore mieux que Bacon avec Vasquez, qu'il cite à plusieurs reprises, *De atheismo eradicando,* Augsbourg, 1669; d'après lui, *De atheismi radice, epist. ad Henr. Meibomium,* p. 39, ce n'est pas précisément la diversité des religions, mais le mélange des religions, le changement de religion, qui est la cause principale du mal. *Cujus regio, ejus religio?* — 2° On accordera que le protestantisme libéral, qui ne cherche déjà plus à éviter l'agnosticisme, penche vers l'athéisme. Or, de tous côtés, le protestantisme libéral se vante de n'être que le développement complet des doctrines de Luther et de Calvin. On sait que les polémistes catholiques écrivirent de bonne heure contre ce qu'ils appelaient les « athéismes » de Luther et de Calvin.

Cette littérature fut abondante. Citons Claude de Sainctes, plus tard évêque d'Évreux, *Déclaration d'aucuns athéismes de la doctrine de Calvin et de Bèze, contre les premiers fondements de la chrétienté*, etc., Paris, 1568; Possevino, *Atheismi Lutheri, Melanchthonis, Calvini, Bezæ, ubiquetariorum, anabaptistarum, picardorum, puritanorum, arianorum et aliorum nostri temporis hæreticorum*, Vilna, 1586; Id., *Bibliotheca selecta*, l. VIII, Rome, 1593; Id., *Judicium de Nuæ militis galli scriptis*, etc., Lyon, 1593 : contre François de la Noue, Jean Bodin, Philippe du Plessis-Mornay, Machiavel, etc.; Feuardent, *Theomachia calvinistica XVI libris profligata quibus mille et quadringenti hujus sectæ novissimæ errores diligenter excutiuntur et profligantur*, 1604. On trouve des réminiscences de ces écrits polémiques dans Garasse, *Somme théologique des vérités capitales*, Paris, 1625, avert., p. 35; l. I, et surtout l. II, contre l'agnosticisme (athéisme couvert) de Charron; Mersenne, *Quæstiones celeberrimæ in Genesim. In hoc volumine athei et deistæ impugnantur*, Paris, 1623, col. 15-676; Id., *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée*, Paris, 1624; voir c. IX, X, le jugement sur Charron, Cardan et Bruno; Théoph. Raynaud, *Erotemata de bonis et malis libris*, part. I, erot. 3 et 4, dans *Opera*, Lyon, 1665, t. XI, p. 211.

Durant trois siècles, les protestants mirent sur le compte de « la rage des papistes » et sur « l'esprit de parti » les conséquences athées que les polémistes catholiques déduisaient des écrits des réformateurs. Ce n'était certes pas sans quelques fondements que luthériens et réformés rejetaient l'épithète d'athéistes; car si *athée* signifie « qui n'admet point de Dieu, » ni Luther ni Calvin n'étaient athées. Les auteurs catholiques dont nous parlons avaient donc tort d'employer, sans toujours le bien définir, un terme péjoratif très odieux. Mais de cette concession, que nous faisons très volontiers, à conclure que les controversistes catholiques étaient aveuglés par la rage papiste, il y a loin. Au contraire, ce qui se passe depuis cent ans dans le monde protestant démontre que nos théologiens voyaient juste. En effet, sous le nom d'*athéismes* de Luther, de Calvin, etc., que désignaient-ils? Qu'on les relise avec soin, sans s'arrêter à l'écorce des mots; ce terme d'athéisme désigne chez eux ce que nous nommons aujourd'hui naturalisme, rationalisme, panthéisme, agnosticisme. Or, il n'est pas rare que les mêmes textes de Luther et de Calvin qui servirent à de Sainctes, à Possevin, à Feuardent, etc., pour dénoncer au monde chrétien ce qu'ils appelaient en bloc « l'athéisme », soient précisément ceux sur lesquels s'appuyaient, il y a quatre-vingts ans, Wegscheider et Bretschneider pour prouver l'identité du protestantisme et du rationalisme, ou ceux que mettent en avant de nos jours Harnack, Pfleiderer, Sabatier, Paulsen, etc., pour se persuader qu'ils sont encore protestants, tout en ayant depuis longtemps cessé d'être chrétiens ou même déistes. Nous pouvons donc conclure que, si l'anglican Bacon, le calviniste Viret, le luthérien Spizelius étaient d'accord avec le jésuite espagnol Vasquez pour reconnaître une coïncidence de fait et quelque liaison entre l'hérésie protestante et la diffusion de l'athéisme proprement dit, de nos jours les protestants libéraux pensent, comme de Sainctes, Possevin, Feuardent, Mersenne, Garasse et Raynaud, que la doctrine protestante contenait en germe toutes les thèses que nous voyons systématiquement développées autour de nous et dont l'aboutissement naturel n'est autre que l'athéisme pur et simple. Le cours de l'histoire n'a donc fait que confirmer ce que la perspicacité des théologiens catholiques avait deviné, cf. Duns Scot, *In I V Sent.*, q. III, prologi, quæst. later. 2, *Ex dictis;* Vasquez, *In Sum.*, Ia, disp. X, n. 8, 15; et le protestantisme libéral, en se rattachant aux doctrines des premiers réformés, justifie les assertions historiques du concile du Vatican. D'ailleurs, nous pouvons négliger les réclamations de certains protestants libéraux allemands contre l'encyclique : l'encyclique, démasquant le modernisme, démasquait du même coup le protestantisme libéral; de là, chez certains protestants libéraux, la préoccupatipn de séparer leur cause de celle du modernisme. Mais l'attitude que le protestantisme libéral dans son ensemble a prise à l'égard du modernisme, condamné par Rome, montre assez que la parenté des doctrines n'est pas imaginaire.

2° Ce serait pourtant manquer de toute justice et de toute mesure que de prétendre que les protestants sont tous et fatalement sur le chemin de l'athéisme ou de l'agnosticisme. Il n'en est heureusement rien. Les excès de quelques-uns de ses premiers adeptes effrayèrent Luther, comme plus tard le socinianisme fit reculer le calvinisme. Aussi, dès ses débuts, le protestantisme eut-il une théologie ou science de Dieu; les *Loci communes* de Mélanchthon sont célèbres; le calviniste Viret, nous l'avons dit, donnait des preuves philosophiques de l'existence de Dieu; la *Théologie naturelle* du huguenot Pacard a pour épigraphe Rom., I, 20. La bibliographie des ouvrages protestants anciens du même genre est immense. Disons simplement que Lobstein a raison d'affirmer que « la Réforme n'entama point la notion consacrée du Dieu personnel. » *Études sur la doctrine chrétienne de Dieu*, Paris et Lausanne, 1907, p. 160. Et, grâce à Dieu, il serait facile de citer parmi les protestants contemporains beaucoup d'écrivains dont la pensée est correcte sur le sujet qui nous occupe. C'est une appréciation très fausse, propagée à dessein par les modernistes dans les pays néo-latins, que tout le monde protestant partage leurs idées sur l'impuissance de la raison à connaître Dieu; il suffit de vivre en pays protestant pour savoir que c'est calomnie pure. D'ailleurs, à côté de la littérature du protestantisme libéral dont on fait tant de bruit, il y a, aussi bien en Allemagne et aux États-Unis qu'en Angleterre, en Suisse et même en France, tout un monde de penseurs protestants qui sont aussi éloignés que nous de Hume et de Comte, de Kant et de Ritschl, de Buchner et de Spinoza; il y a du reste longtemps que l'on a remarqué que « rien n'est moins voltairien qu'un huguenot » orthodoxe. Lorsque donc les théologiens catholiques rapprochent les doctrines de la Réforme de l'athéisme, leur pensée ne vise pas l'ensemble des doctrines; on veut simplement énoncer un fait : la coïncidence du développement de l'hérésie protestante et de l'athéisme; et on explique cette coïncidence d'une manière générale par la mentalité faite aux protestants par quelques-unes de leurs doctrines, d'une façon plus spéciale, par les liaisons logiques de ces doctrines avec certaines positions philosophiques, qui conduisent au fidéisme, à l'agnosticisme ou à l'athéisme.

3° Dans tout ce travail, qu'il s'agisse des protestants ou des modernistes, nous n'avons en vue, même lorsque nous donnons des noms propres, ni les croyances personnelles, ni la foi subjective des individus. *Il n'est question que des idées et de leur liaison avec notre sujet.* Dans l'histoire des sciences, on discute la valeur d'une hypothèse comme d'un objet qui n'a rien à voir avec la personnalité de son auteur. Les juristes et les moralistes rejettent tous les jours tel principe d'un auteur classique sans mettre en question sa moralité. Les théologiens font de même. Dans le cas particulier qui nous occupe, nous sommes d'autant plus à l'aise pour procéder ainsi scientifiquement que nous tenons, avec la doctrine commune des Pères et de l'École, que l'idée de Dieu est rarement absente chez l'homme normal; car la croyance en Dieu naît et s'impose spontanément. Cf. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1909, t. I, col. 10 sq. D'où il suit, par exemple, que si nous voyons M. Lobstein, qui est symbolo-fidéiste, protester qu'il admet un Dieu personnel, nous n'avons aucune raison de mettre en doute son affirmation, bien que nous soyons convaincu que les *Études sur la doctrine chrétienne de Dieu*

du même auteur ne justifient et ne légitiment pas cette ferme croyance. D'ailleurs, et d'une façon générale, un écrivain, protestant ou catholique, peut avoir et défendre une idée sans en voir toutes les conséquences logiques. Par exemple, tel principe d'Occam peut avoir l'athéisme spéculatif ou l'agnosticisme comme conséquence logique, sans qu'Occam ait admis ou entrevu ce lien, faute de pénétration ou d'examen. Et quand il s'agit du cas particulier de l'idée de Dieu, rien n'est plus facile à expliquer qu'une telle inadvertance, parce que l'idée de Dieu est chez nous antérieure à la réflexion philosophique. Cette antériorité explique pourquoi tant de philosophes modernes, qui réfutent Descartes, *se donnent* l'équivalent de l'idée innée de Dieu, que leurs philosophies seraient incapables de leur fournir. Est-ce un mal de constater cette impuissance et de dire, par exemple, que dans le système d'Occam et dans la *Grammar of assent* de Newman, on se donne l'idée de Dieu? Cf. *Fifteen sermons*, xv, n. 41, où, pour éviter le sombre scepticisme qu'engendrent les théories modernes sur la connaissance, Newman fait entrer en ligne de compte, comme Victor Cousin, « l'existence et la providence de Dieu, d'un Dieu qui est à la fois miséricorde et vérité. » — Il arrive souvent qu'un auteur énonce un principe ou fasse une théorie inconciliables avec le dogme ou avec la théologie et qu'ailleurs, dans le même ouvrage, cet auteur atténue ses dires; il arrive aussi que, soit par suite du progrès de sa pensée, soit comme résultat de polémiques, cet auteur modifie ses premières vues ou même les abandonne. Le critique des *idées* n'a pas à s'occuper de ces contingences, pourvu qu'il prenne bien le sens de l'auteur qu'il cite dans le passage précis auquel il renvoie. C'est au lecteur à ne pas généraliser et à se souvenir qu'une discussion sur le rapport des idées n'est pas le tableau littéraire de la mentalité d'un auteur ni l'histoire de sa pensée intime.

4° Si étonnant que le fait puisse paraître au scepticisme et au rationalisme modernes, c'est sur un terrain proprement théologique que se posa le problème de la connaissance naturelle de Dieu, à l'époque de la Réforme. Laissons de côté la question des origines psychologiques des erreurs de Luther sur laquelle on discute encore, il reste que la doctrine de la justification est la base de tout le système protestant, et que celle-ci repose sur la doctrine luthérienne de la chute originelle. Voir Justification, Péché originel. D'après Luther, la concupiscence, que n'avait point Adam, est chez nous insurmontable, car le libre arbitre a péri; et de même que les énergies de notre volonté pour le bien ont disparu, notre raison naturelle a été obscurcie. Incapable d'aimer Dieu sans péché, l'homme, même justifié, n'a gardé la raison qu'en matière de boire et de manger, de chevaux et de mariages, d'objets terrestres. Impuissant à toute vertu naturelle, *virtutes paganorum splendida vitia,* l'homme est aveugle pour les choses divines. Attaqué, Luther nia les droits de la philosophie et de la théologie spéculative, puis, il eut recours contre les sorbonistes à la théorie des deux vérités : *verum vero contradicere potest.* Enfin, contre les anabaptistes, qui prétendaient que l'exercice de la raison est la condition de la foi, il soutint que les lumières fumeuses de la raison ne sont que ténèbres puantes, *wie ein Dreck in einer Laterne.* Passons sur ces violences de langage et ces imprudences de pensée, bien qu'elles aient préparé les esprits à ne point s'étonner de rencontrer partout des antinomies; de la conception luthérienne des suites de la chute originelle, il était logique de conclure à l'impossibilité de toute connaissance naturelle de Dieu, et la conclusion fut déduite. Calvin, tout en concédant la connaissance naturelle de « quelque Dieu », nia la possibilité de la connaissance naturelle du « vrai Dieu ». Flaccus Illyricus alla plus loin et soutint que, si nous avons été faits à l'image de Dieu, ce miroir a été brisé. De cette image il nous reste, il est vrai, quelque chose, mais c'est seulement *quoddam perversum et distortum lumen, quod verum Deum ejusque religionem damnet ut extremam stultitiam et falsos deos ut colendos monstret.* Cicéron parle d'une certaine *prolepsis* de la divinité admise par Épicure. Cette anticipation est réelle, dit Illyricus; mais, au lieu du vrai Dieu, ce qu'elle nous représente, c'est le polythéisme anthropomorphique, *quod dii sint plures et humanam formam habeant.*

On trouvera les textes de Calvin au premier livre de l'*Institution chrétienne,* « qui est de connaître Dieu en titre et qualité de créateur et souverain gouverneur du monde, » Genève, 1562. Voir aussi l. II, c. II, « Que l'homme est maintenant dépouillé de franc arbitre et misérablement assujetti à tout mal. » Le P. Mersenne, *Quæstiones celeberrimæ in Genesim,* Paris, 1623, col. 233 sq., donne toute l'argumentation de Flaccus Illyricus. « Illyricus, observe Mersenne, ne nie pas *ex professo* et directement l'existence de Dieu, cependant par une conséquence — légitime ou non, peu importe ici — il est certain que plusieurs en partant de cet axiome que nous ne connaissons pas ce qu'est Dieu, arrivent à se persuader qu'il n'existe pas. Il est donc nécessaire de discuter les arguments d'Illyricus, qui sont au nombre de seize. » Cf. Bellarmin, *Controv. de gratia et libero arbitrio,* l. IV, c. II, Lyon, 1596, t. III, p. 529; J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin,* Paris, 1908, p. 613; Kleutgen, *De ipso Deo,* Ratisbonne, 1881, n. 115; Const. Germanus, *Reformatorenbilder,* Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 90; Lobstein, *Études sur la doctrine chrétienne de Dieu,* Paris, 1907, p. 111.

D'autres protestants sont arrivés à se défier de la raison naturelle en matière religieuse par des voies plus courtes, par la doctrine de la « Bible seule ». Il existe en Écosse une secte fondée au XVIII[e] siècle par John Barclay et nommée « les béréans ». Elle a pris ce nom, parce qu'elle se pique d'imiter les habitants de Bérée, dont il est dit, Act., XVII, 11 : *Susceperunt verbum cum omni aviditate, quotidie scrutantes Scripturas, si ita se haberent.* Certes, cette origine textuelle n'a rien de philosophique. Cependant, voyez les conséquences que l'on a déduites de ce texte scripturaire. En ce qui touche la connaissance de Dieu, les béréans professent « que la majorité des prétendus chrétiens errent sur le seuil même de la révélation; en admettant une religion naturelle, des connaissances naturelles, etc., non fondées sur la révélation ou non dérivées d'elle par voie de tradition, ces prétendus chrétiens rendent impossible toute apologétique du christianisme : car l'incrédule, si on lui concède qu'il peut connaître Dieu par les forces naturelles de sa raison, prétendra que la parole de Dieu est inutile. Il faut donc soutenir que sans la révélation nous n'aurions pas même l'idée de Dieu. » Cf. *The denominational reason why... giving the origin... of the christian sects,* Londres, 1890, p. 226, n. 77 sq. Voilà donc toute une philosophie, toute une méthode d'apologétique, fondée, non pas sur l'observation ou l'induction, mais sur un bout de texte mal compris. Il y a dans le monde plus de béréans que l'on ne pense.

Concluons. Entendu au sens catholique, le dogme de la chute originelle ne nous prive que des dons surnaturels d'Adam (*indebita simpliciter et secundum quid*). Entendu au sens protestant, le même dogme constitue une déchéance, non pas seulement de l'état historique où vécut Adam, mais bien de nos facultés naturelles. Or, une de ces facultés est la raison, puissance naturelle qui, entre autres, a Dieu pour objet. Luther, Calvin, Flaccus Illyricus, etc., déclarent cette puissance incapable d'atteindre cet objet. D'autres arrivent au même résultat en exagérant la nécessité de la révélation et par suite en mettant le fidéisme à la base de la religion. D'où cette conséquence : tout système philosophique qui tend à déprimer la raison, à en nier la valeur, à prouver qu'en matière religieuse nous sommes comme

les brutes, est un *confirmatur* de la thèse fondamentale du protestantisme; le mouvement anti-intellectualiste actuel est foncièrement protestant. L'Église catholique, au contraire, prend la défense de la raison. M. Ollé-Laprune a fort bien dit : « L'Église condamne tout fidéisme. Elle qui, sans la foi, ne serait pas, elle commence par rejeter, comme contraire à la pure essence de la foi, une doctrine qui réduirait tout à la foi. L'ordre de la foi n'est assuré que si l'ordre de la raison est maintenu. » *Ce qu'on va chercher à Rome,* Paris, 1895, p. 36. Ce n'est rien dire de trop; et le concile du Vatican, en définissant que nous pouvons connaître Dieu par les lumières naturelles de notre raison, avait explicitement en vue de défendre les droits de la raison. « Il semble, disait Mgr Simor, primat de Hongrie, un des rapporteurs du concile, dans une des premières séances de l'assemblée, que nous voyons se réaliser aujourd'hui ce qu'un grand philosophe d'Allemagne avait prédit il y a deux siècles, à savoir qu'un temps viendrait où l'Église catholique aurait à défendre la raison humaine contre les incrédules et que l'athéisme serait la dernière des hérésies. » *Acta,* col. 92. Si, depuis quatre siècles, les *philosophies négatives* ont tant de succès, c'est surtout au protestantisme primitif qu'il faut en demander compte; Paulsen a raison : « Les conséquences que nous voyons étaient au fond des premières tendances du protestantisme. » *Kant, der Philosoph des Protestantismus,* p. 10.

On trouvera des développements et des textes sur ce sujet dans Möhler, *La symbolique,* 3 vol., passim; Döllinger, *La Réforme,* passim, et t. I, p. 449-454; Denifle, *Luther und Lutherthum,* Mayence, 1904, t. I, passim; Cristiani, *Luther et le luthéranisme,* Paris, 1908.

L'anglican Litton, *Introduction to dogmatic theology on the basis of the XXXIX articles of the Church of England,* Londres, 1882, p. 211, parlant de Möhler lui reproche de ne pas s'être souvenu que par « l'image de Dieu » dans laquelle l'homme a été créé, les protestants entendent « la justice originelle » et non pas la simple capacité de la raison à la religion, qui « sans aucun doute reste dans l'homme tombé. » Que cette manière de voir ait été adoptée par beaucoup de protestants depuis que les déistes d'abord, les athées ensuite, ont fait argument de l'ancienne opinion que nous avons rapportée, la chose n'est pas douteuse. Mais d'autres protestants continuent encore à regarder comme fondamentale la théorie luthérienne de la chute. Lire sur ce sujet James Gibson de l'Église libre écossaise, *Present truths in theology, Man's inability and God's sovereignty in the « things of God, »* I Cor., II, 11, 2 vol., Glascow, 1863. Ce fanatique, qui pourtant connaissait le protestantisme libéral, n'a pas l'air de se douter que, plus il prouve par maintes citations anciennes que la doctrine luthérienne de la chute originelle est le fondement du protestantisme, plus il apparaît que le protestantisme libéral actuel est l'aboutissement logique de la Réforme. Il est vrai que les protestants libéraux n'admettent plus le dogme du péché originel, bien qu'il y en ait encore quelque trace dans la chute *extratemporelle* de Kant; mais ils conçoivent l'intelligence de l'homme, comme les anciens protestants s'étaient appliqués à la représenter en vue d'établir leur doctrine de la justification.

V. Le nominalisme. — Les objections les plus répandues de nos jours contre la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu ou bien sont dirigées contre les preuves qu'on donne de cette existence, ou bien contre la conclusion que l'on déduit de ces preuves. Les premières attaquent la valeur objective de nos idées et l'universalité ou la nécessité des premiers principes qui font le nerf des preuves classiques. Les secondes tendent à montrer que nous ne pouvons pas porter de jugements valables sur la nature intrinsèque de Dieu, d'où l'agnosticisme. On ramène ordinairement toutes ces objections à deux systèmes: l'empirisme, qui dérive toutes nos connaissances de la sensation, l'idéalisme, qui en trouve l'origine dans la pensée même. Si l'on va au fond de ces difficultés, on reconnaît qu'elles ont un point commun, le nominalisme.

Ce mot, souvent employé en différents sens, a besoin d'être défini. On sait que l'activité de l'esprit intervient dans la formation de nos idées universelles et par suite dans celle des principes nécessaires qui servent de base à tous nos raisonnements. Cf. Suarez, *Disput. metaphys.,* disp. VI, sect. II, n. 1. On sait aussi que le fondement objectif de nos idées universelles gît aux diverses relations de similitude, de causalité, etc., que nous percevons. Suarez, *op. cit.,* disp. VI, sect. V, n. 3, ad 3um; cf. disp. XLVII, surtout sect. XI sq.; Minges, *Sur le prétendu réalisme de Duns Scot,* dans *Beiträge* de Baeumker, Munster, 1908, t. VII. Le nominalisme prend occasion de ce rôle de l'activité de notre esprit dans la formation des idées générales et des principes universels et nécessaires, et dans la perception des relations de similitude, de causalité, etc., qui en sont le fondement objectif; et il consiste essentiellement — essentiellement, car de là on déduit les conclusions contre les substances, les causes, le noumène, etc. — à nier la réalité objective de ces relations pour les attribuer à l'activité du sujet : *duo alba esse similia est me percipere duo alba.* « Une relation, dit M. Bergson, après une foule d'autres, est une liaison établie par un esprit entre deux ou plusieurs termes. » *L'évolution créatrice,* Paris, 1907, p. 385. Biel, résumant son maître Occam, avait dit de même : *Relationes important conceptum mentis quo intellectus formaliter refert rem unam ad aliam...* Et l'observation est exacte, remarque Suarez. Mais Suarez avec le reste de l'École disait : Notre esprit découvre dans les choses, non seulement la ressemblance d'essence et de propriétés, mais encore la connexion intrinsèque entre les essences et leurs propriétés, en vertu du principe de finalité interne. Cf. Hahn, *Philosophia naturalis,* Fribourg-en-Brisgau, th. XII, n. 86; Kaufmann, *La cause finale et son importance,* Paris, 1896. Biel, au contraire, pensait que les relations ne sont rien en dehors de l'esprit. *Et ille conceptus, quo res cognoscuntur ab intellectu tales, dicitur relatio. In IV Sent.,* l. I, dist. XXX, a. 3. Conséquemment, *Duo alba esse similia est me percipere duo alba;* ou bien : *Similitudo Socratis et Platonis in albedine nihil aliud est quam Socrates et Plato; ordo est partes ordinatæ,* etc. *Ibid.,* a. 3, Brescia, 1574, p. 278. M. Bergson, bien qu'il soit subjectiviste, tandis que Biel était objectiviste, ne va pas plus loin, lorsqu'au passage cité il ajoute : « Un rapport n'est rien en dehors d'un esprit qui rapporte. »

Nous n'avons pas à dire ici comment autrefois l'école d'Occam, plus tard les nominalistes Arriaga, de Hurtado, de Benedictis et ceux qu'on nommait les *Connotatores,* enfin depuis Descartes une infinité d'écrivains, non scolastiques mais nominalistes, sont parvenus, quelquefois au prix de notoires contradictions avec leurs principes, soit à se donner soit à légitimer l'idée de Dieu et à éviter l'agnosticisme. Ce qui nous intéresse, ce sont les relations de la position nominaliste avec la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu. Cf. *Dictionnaire apologétique,* Paris, 1909, t. I, col. 53. Or, il est aisé de comprendre qu'il suffit de se mettre dans l'hypothèse fondamentale d'Occam et de s'y tenir pour ruiner toute la théodicée. Celle-ci, en effet, soit pour prouver, soit pour penser Dieu, se sert des notions de cause, efficiente et finale, de substance, d'effets et de propriétés, etc. Un nominaliste a comme tout le monde ces notions; comme tout le monde, en vertu du principe de raison suffisante, il applique spontanément à la cause, à la substance, finies, la notion de relation intrinsèque et déterminée aux effets et aux propriétés. Mais, à la réflexion, par esprit de système, il pose en fait que cette relation n'est pas objective, réelle, qu'elle est le produit de la seule activité de son esprit : *duo alba esse similia est me percipere duo alba;* « un rapport n'est rien en dehors d'un esprit qui rapporte. »

Ce principe admis, peu importe que le nominaliste soit objectiviste avec l'école d'Occam ou subjectiviste avec les modernes, peu importe qu'il cherche à légitimer son relativisme par l'association et par l'hérédité avec l'école anglaise, ou par les lois subjectives de la pensée avec Kant; quelques traits de l'histoire des doctrines vont nous montrer que, placé dans l'hypothèse de la subjectivité des relations, on arrive vite à rejeter les preuves rationnelles de l'existence de Dieu ou à l'agnosticisme, parce que, dans cette hypothèse, la copule des jugements universels et nécessaires n'a et ne peut avoir d'autre sens que celui d'un rapport posé par l'esprit. Cf. Brunschwicg, *La modalité du jugement*, p. 53 sq. D'où il suit que notre science est, non des choses, mais de notre connaissance, *scientia non est de rebus, sed de terminis*, cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. II, p. 506; et, conséquemment, nous ne pouvons désigner le suprasensible que par des dénominations extrinsèques, tirées de nos états subjectifs (agnosticisme croyant), à moins que l'on ne soutienne avec Hume, Comte et Huxley qu'il est absolument inconnaissable (agnosticime pur).

1° *L'école d'Occam et la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu.* — Deux noms sont à retenir, celui de Pierre d'Ailly et celui de Nicolas d'Autrecourt. Les scolastiques depuis cinq siècles reprochent tous à Pierre d'Ailly d'avoir enseigné que l'existence de Dieu ne peut pas se prouver. Le reproche est fondé. Occamiste, Pierre d'Ailly soutient que la croyance en Dieu que nous fondons sur les données naturelles de notre intelligence est non pas certaine, mais seulement probable. *Nam ex nullis apparentibus naturaliter potest concludi Deum esse evidenter.* Comme d'ailleurs il déclare sophistique l'argument de saint Anselme, il suit que, Dieu n'étant naturellement connu ni par intuition ni par démonstration, la *foi* est le seul moyen de tenir son existence pour certaine. Il en dit autant de l'unité de Dieu. *Quæst. in Sent.*, l. I, q. III, a. 1; q. XI, a. 2; q. II, a. 1; *Quodlib.* I, q. I, cité par Salembier, *Petrus ab Alliaco*, Lille, 1886, p. 209 sq. Cf. Bouchitté, *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, Paris, 1875, art. *d'Ailly*, p. 18.

Nicolas d'Autrecourt, un contemporain d'Occam, déduisit d'un seul coup les conséquences de l'occamisme en théodicée. La publication récente de ce qui reste de ses écrits nous permet de reconstituer en partie son système, sans divination. Retenant le principe de contradiction, comme premier principe, Nicolas se posa la même question que se pose Kant, dans son essai *sur l'introduction en philosophie du concept des quantités négatives*. Cf. Kant, *Opera*, édit. de l'académie de Berlin, t. II, p. 202; trad. latine de Born, Leipzig, 1798, t. IV, p. 197. « Ma question, dit Kant, se pose sous cette forme très simple : Pourquoi pensé-je, de ce que *quelque* chose existe, qu'une *autre* chose existe? »

On avait les propositions condamnées de Nicolas d'Autrecourt, dans du Boulay et d'Argentré. Le P. Denifle en a donné une meilleure édition dans le t. II du *Chartulariam universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, pièce 1124, p. 576 sq. Denifle a gardé pour la numérotation de ces propositions les chiffres de du Boulay; nous ferons de même. Mais quelques-unes des propositions, telles qu'elles se lisent dans Denifle, sont inintelligibles. Un meilleur texte en a été donné récemment par Joseph Lappe, en même temps que les écrits de Nicolas qui ont survécu. Cf. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt*, Munster, 1908, dans *Beiträge* de Baeumker, t. VI. Une bonne étude précède les textes de cette édition à laquelle nous faisons nos renvois.

Nicolas d'Autrecourt part donc de la même question que Kant et la résout comme lui par la négative : 5. *Ex eo quod una res est, non potest evidenter evidentia deducta ex primo principio inferri quod alia res sit. Falsam et revocandam.* Cf. prop. 12. Kant a recours à la croyance; Nicolas, à la *foi* : 11. *Dixi quod excepta certitudine fidei non erat alia certitudo nisi certitudo primi principii vel quæ in primum principium potest resolvi. Falsam et revocandam.* Voir Lappe, texte, p. 8, 15. Quant à l'agnosticisme de Nicolas, on peut juger de son étendue par ces quelques propositions : 21. *Quod quacumque re demonstrata nullus scit evidenter quin excedat nobilitate omnes alias. Falsam, hæreticam et blasphemam.* 22. *Quod quacumque re demonstrata nullus scit evidenter quin ipsa sit Deus, si per Deum intelligamus ens nobilissimum. Falsam, hæreticam et blasphemam.* 23. *Quod aliquis nescit evidenter quod una res sit finis alterius. Falsam, hæreticam et blasphemam.* Nous laissons de côté d'autres conclusions étranges : *Quod Deus et creatura non sunt aliquid*, 32, formule occamiste déjà interdite en 1339, cf. *Chartul.*, t. II, pièce 1042, p. 506; *Quod Socrates et Plato, Deus et creatura nihil sunt*, ou encore celle-ci : *Propositiones : Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo*, 3, condamnées comme fausses et scandaleuses, pour nous arrêter à la négation du devoir de la religion naturelle : 24. *Nullus scit evidenter qualibet re ostensa, quin sibi debeat impendere maximum honorem. Falsam, hæreticam et blasphemam.* Ici Nicolas d'Autrecourt paraît dépasser Kant, mais, n'étant pas rationaliste, il recourt à la foi chrétienne.

Essayons de comprendre comment du principe d'Occam sur la non-objectivité des relations suivent les conclusions de Nicolas, et bornons-nous à ce qui touche aux preuves de l'existence de Dieu *a posteriori*. De l'existence d'une chose, on ne peut pas conclure avec une certitude absolue à l'existence d'une autre chose : c'est en ces termes que Nicolas formule sa conclusion contre l'emploi en philosophie du principe de causalité, p. 9. Car, dans une telle inférence, dit-il, le conséquent ne serait identique ni à l'antécédent ni à une partie de l'antécédent. Or, il n'y a certitude absolue que lorsqu'il y a identité entre le conséquent et l'antécédent ou une partie de l'antécédent, comme il arrive dans les démonstrations de la géométrie, p. 8. Donc *ex una re non potest evidenter inferri alia*, p. 16. Sous les apparences de cette pure chicane de logique formelle se cachent, suivant la mode des XIVe et XVe siècles, d'assez gros problèmes, repris par les modernes depuis Euler.

Nicolas d'Autrecourt, suivant l'esprit et la méthode de son temps, établit ses conclusions nominalistes plutôt par déduction que par induction, et ne dit à peu près rien de l'induction qui lui servait de base. Il prit pour point de départ la *certitude* spéciale des mathématiques.

La certitude spéciale des mathématiques, remarque saint Thomas, leur vient soit du grand rôle que joue l'activité de notre esprit dans la constitution de leur objet, quantité abstraite, continue ou discrète, soit de ce qu'elles ne démontrent pas une chose par une autre, mais toujours par sa propre définition. *In Boeth., de Trinit.*, q. VI, in corp. et ad 2um; *In metaphys.*, l. II, à la fin. En effet, dans les axiomes mathématiques, le sujet et l'attribut sont de même nature et appartiennent tous deux à la catégorie de la quantité; les raisonnements mathématiques vont toujours, sinon du même au même, du moins à l'équivalent. Or, il suffit de se mettre dans l'hypothèse occamiste de la subjectivité des relations pour ramener tous les raisonnements au type du raisonnement mathématique, où seule l'identité des rapports est considérée. Et Nicolas d'Autrecourt, bien avant Stuart Mill, vit très bien que, si l'on fait cette réduction, il ne peut y avoir d'inférence que du même au même ou à l'équivalent. Euclide a démontré dans son Ve livre, définitions XII sq., qu'en géométrie le rapport de l'antécédent au conséquent est nécessaire

dans tous les cas, ce qui est l'opposé de l'une des règles du syllogisme classique : *ab opposito antecedentis non valet semper ad oppositum consequentis.* Cf. *Dictionnaire apologétique,* Paris, 1909, t. I, col. 69. Nicolas d'Autrecourt, pour qu'il y eût certitude absolue, exigea qu'on s'en tînt à la règle d'Euclide. « Il n'y a certitude absolue dans les inférences que lorsqu'il y a identité entre le conséquent et l'antécédent ou une partie de l'antécédent, comme il arrive dans les démonstrations de la géométrie, » p. 8. Donc, concluait-il, par le principe de causalité on ne peut pas inférer de l'existence d'une chose, l'existence d'une autre chose.

Si l'on concède le principe, la conséquence de Nicolas est rigoureuse. En effet, la règle d'Euclide est valable : 1° parce que les mathématiques considèrent le *quantum* en dehors de tout rapport avec la substance, S. Thomas, *Metaphys.,* l. XI, lect. I; 2° et aussi en dehors de tout rapport ou de toute dépendance causale, S. Thomas, *Sum. theol.,* I^a^, q. XLIV, a. 1, ad 3^um^; 3° parce que les mathématiques ne s'occupent nullement de l'essence de la quantité, qui pour elles est une donnée, mais n'envisagent dans la quantité abstraite que la propriété de la mensurabilité, cf. Ptolemæus, *Philosophia mentis,* Rome, 1702, p. 258; 4° et cette propriété n'a pas la même espèce d'objectivité que les relations simplement réelles de similitude, de causalité, etc., sur lesquelles repose la doctrine des universaux et des premiers principes de la physique (sens scolastique du mot) et de la métaphysique. En effet, l'activité de l'esprit et son mode de connaître dans la durée successive jouent, dans la perception des relations qu'étudient les sciences mathématiques, un rôle qu'elles n'exercent pas dans la connaissance des relations de similitude, de causalité. *Anima complet tempus,* avait dit Aristote; saint Thomas le suit et répète plusieurs fois que, s'il n'existait pas d'âme, le temps n'existerait pas. *In physic.,* l. IV, lect. XVI sq., surtout lect. XXIII; *In IV Sent.,* l. I, dist. XIX, q. II, a. 1. Voir Bergomo, *Tabula,* v° *Tempus,* 7, 35; cf. dub. 1149. C'est parce que nous sommes nous-mêmes dans la durée successive que dans nos jugements est impliqué le temps : *anima cointelligit tempus.* S. Thomas, *De verit.,* q. I, a. 5, à la fin; voir Vasquez, *In Sum.,* I^a^, disp. LXIV, c. V, Paris, 1905, p. 529. Mais, si telles sont les raisons, fondées sur la nature spéciale de « l'abstraction mathématique », pour lesquelles la règle d'Euclide est valable, il est clair que Nicolas d'Autrecourt, en « demandant » qu'on appliquât cette règle à tous les raisonnements, rendait impossible tout passage de l'effet à la cause, des propriétés à la substance, etc.

D'un seul coup, toutes les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu étaient ruinées; l'agnosticisme avait le dernier mot; et cela, par le principe même du relativisme, indépendamment de toute hypothèse occasionnaliste ou phénoméniste; car ces hypothèses ne sont, chez Nicolas, que des conséquences et nullement des principes.

2° *Répercussions du nominalisme de la dogmatique protestante sur la doctrine de la connaissance naturelle de Dieu.* — La doctrine catholique enseigne la volonté salvifique universelle, la prédestination gratuite, la grâce suffisante donnée à tous et la justice inhérente. Assurément ces vérités ne peuvent pas se démontrer par la seule raison philosophique, c'est-à-dire en vertu du principe de causalité efficiente et finale. Mais, ces vérités admises par la foi, la réalité du monde invisible et de l'ordre surnaturel se présente à la réflexion comme de tout point conforme à la loi de causalité et de finalité. Au sommet, la bonne volonté de Dieu; au bas, notre libre activité; à l'intersection des deux plans, la grâce, don intérieur, créé, actuel ou habituel. La grâce est cette réalité objective, par laquelle le dispensateur du salut gratuit nous conduit efficacement, avec notre coopération active, à notre fin surnaturelle. Ainsi, dans la théologie catholique, rien ne peut nous amener à douter de la réalité du lien causal et téléologique par lequel nous sommes unis à Dieu, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. Nous avons l'unité de pensée. Sans doute, pour la pensée catholique, toutes les certitudes ne viennent pas de la foi ou n'en dépendent pas. Mais on peut dire que le dogme catholique oriente nos spéculations philosophiques et scientifiques dans le sens du sage réalisme du bon sens. Il en va tout autrement dans la dogmatique protestante.

Inclinée par la doctrine luthérienne de la chute à se défier de la raison naturelle en matière religieuse, la philosophie protestante se voit imposer par la dogmatique de la Réforme une loi de développement dans le sens nominaliste. Il serait facile de montrer que, dès le temps du concile de Trente, pour éluder la justice inhérente comme cause formelle de notre justification, l'efficacité des sacrements *ex opere operato,* ou la présence réelle et la transsubstantiation, les controversistes protestants s'appliquèrent à développer la philosophie nominaliste d'Occam. Dès cette époque, on trouve chez eux, pour attaquer ces dogmes, les arguments et les hypothèses — sans en excepter l'associationisme — qu'ont exploités plus tard Bacon, Hobbes, Locke, Hume, etc., contre la connaissance des substances, des causes et des fins. Les doctrines zwingliennes et calvinistes sur la cène posaient les principes de l'idéalisme moderne et du relativisme le plus radical. Lorsque Bèze, au colloque de Poissy, avouait la présence réelle, en ce sens que « la foi rend les choses promises présentes, » il disait exactement ce que soutient aujourd'hui l'évêque anglican Gore, lorsqu'il enseigne que « la foi commune de l'Église constitue la réalité spirituelle du sacrement — le corps du Christ — comme la raison constitue les objets du monde matériel. » *The body of Christ,* 3^e^ édit., Londres, 1904, p. 124-157. La terminologie de Gore diffère de celle de Bèze, mais la pensée est identique, comme il ressort de la critique de Bèze faite par le carme Beauxamis, *Histoire des sectes tirées de l'armée sathanique,* etc., Paris, 1570, p. 102 sq. La seule différence est que Gore, lorsqu'il soutient que « les choses n'ont pas d'existence en dehors des esprits qui les connaissent, que les relations sont l'œuvre de l'esprit et sont nécessaires pour faire les objets, » fait appel à des systèmes philosophiques, tandis que Bèze s'appuyait sur l'interprétation huguenote de Heb., XI, 1 : *repræsentatio eorum quæ sperantur et demonstratio eorum quæ non videntur.* Cf. Reding, *Œcumenici concilii Tridentini veritas,* Einsielden, 1684, t. II, p. 264; *Annales de philosophie chrétienne,* t. CLI, p. 357. Mais la prétendue métaphysique qu'allègue Gore n'est en réalité que le résultat d'une extension au monde extérieur de vues philosophiques, systématisées d'abord pour un autre objet, c'est-à-dire pour la cène au sens zwinglien et calviniste. La résistance des protestants au cartésianisme eut surtout pour cause la doctrine de l'idée innée de Dieu, qui ruinait le dogme luthérien de l'impuissance de l'homme déchu. Locke employa contre cette idée innée le « vert et le sec », et Descartes fut accusé d'athéisme par des gens qui pensaient prouver Dieu « par l'insuffisance des lumières naturelles pour le salut, » sans remarquer qu'ils s'enfermaient dans un cercle vicieux. Mais on ne tarda pas à remarquer que la philosophie cartésienne pouvait être utilisée, soit contre la justice inhérente, soit en faveur du subjectivisme qui est au fond des doctrines de la Réforme, et on se radoucit. Ce fut une fête, lorsque, du cartésianisme, Leibniz déduisit le subjectivisme de la monade, et Malebranche les fondements de l'idéalisme : idéalistes en théologie dans les thèses

de la justification, de l'efficace des sacrements et de la présence réelle, beaucoup de protestants pensèrent faire un pas vers l'unité de pensée en acceptant avec Berkeley l'idéalisme en philosophie. De son côté, sans aller à ces extrêmes, Wolf imagina un petit principe de psychologie pour exorciser le réalisme des papistes. Il posa *a priori* que, si par les sens nous connaissons le monde matériel et ses modifications, l'âme a conscience de *toutes* ses modifications. Comme les catholiques concèdent que nous n'avons pas conscience de la grâce du baptême, on voit de quelle utilité pouvait être cette magnifique extension du rôle de l'introspection en philosophie. Cf. Amort, *Philosophia pollingana,* Augsbourg, 1730, *de logica neotericorum,* sect. VI, p. 578. Le principe de Wolf a d'ailleurs fait son chemin. Eucken, dans la préface d'une récente traduction allemande des *Pensées* de Pascal, écrit avec aplomb : « Il n'y a rien de certain que ce qui se manifeste de sa propre réalité dans le cœur; ce qui doit être prouvé est toujours contestable et ne peut être qu'une amplification de ce qui nous est fourni par la réalité immédiate. » Eucken admet-il l'immanence comme doctrine ou seulement comme méthode? Peu importe ici. Dans l'un et dans l'autre cas, il dépend de Wolf; et par là sa thèse est un postulat non évident, mais inventé et posé sans preuves pour étayer une thèse de la théologie huguenote. Plus ou moins nominalistes sur ces points particuliers, les penseurs protestants, quand ils exposent les solides fondements réalistes de la théologie naturelle, ont fort souvent l'air d'être mal à l'aise, et font l'effet, tant ils sont hésitants et pleins de restrictions et de sourdines, de craindre de ruiner les ouvrages de défense nominalistes de leur dogmatique. Cette gêne explique assez pourquoi, du XVI^e^ siècle à nos jours, ils ont peu à peu en si grand nombre abandonné la plupart des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu, pour se réfugier avec Butler et Paley dans l'unique argument de finalité ou de moralité.

Par ailleurs, la doctrine, commune à tous les protestants, de la justification par la foi sans grâce inhérente, cf. Adolphus, *Compendium theologicum or manual for students in theology,* 5^e^ édit., Cambridge, 1881, p. 497, remarques sur le 11^e^ des 39 articles, explique la direction de leur philosophie constructive.

Luther s'étant persuadé que la concupiscence est le péché originel lui-même, puis constatant ce fait d'expérience que la concupiscence reste dans le baptisé, conclut que la grâce de notre justification n'est pas intérieure, mais extrinsèque. L'école d'Occam, tout en conservant la croyance de l'infusion dans le baptême d'un don intérieur, créé, distinct de Dieu, de l'âme et de ses actes, avait cru pouvoir expliquer certaines propriétés de la justification par des dénominations extrinsèques. Cf. Biel, *In IV Sent.,* l. II, dist. XXVI, q. I, a. 2, 3; dist. XXX, q. I, concl. 3^a^. Luther se vantait d'être occamiste. En réalité, il dépassait beaucoup son maître, quand il écrivait, au sens exclusif, contre l'Écriture et la tradition : *gratia significat favorem quo Deus nos complectitur.* C'était nier toute justice inhérente, n'admettre qu'une justice imputée : on faisait passer dans l'ordre des faits ce que les nominalistes avaient été amenés à dire, dans l'ordre des possibilités abstraites, par suite de leur concept bâtard des relations réelles. Dans l'ordre surnaturel, pour Luther, sur un plan éternel, la grâce, acte de la volonté divine tout extérieur à nous; sur un autre plan, l'ordre historique et la pitoyable tragédie de la race déchue : pas d'intersection. Le lien causal est donc inexistant entre Dieu et nous dans l'ordre surnaturel.

Calvin pensa combler le gouffre : d'un côté, il reconnut une manifestation objective de Dieu dans ses œuvres; de l'autre, il conserva dans l'humanité déchue une sorte d'idée innée qu'il y a « quelque Dieu », et il crut ainsi pouvoir damner les païens « sans excuses ». Qu'on admette les trois thèses calvinistes : 1° Dieu est l'auteur du mal; 2° la volonté salvifique n'est pas universelle; 3° certains hommes sont positivement réprouvés, le système ne manquera pas de quelque cohérence; ces trois aspects d'une même affirmation relient, en effet, les dires de Calvin. Mais l'hiatus reste entre Dieu et nous, dans l'ordre surnaturel, chez Calvin aussi bien que chez Luther : car la téléologie très rigide de la prédestination calviniste reste toute entière dans le plan de l'éternité sans atteindre le sujet raisonnable.

Leibniz s'est appliqué à masquer ce défaut; pour donner de l'apparence aux doctrines théologiques qui étaient les siennes, il construisit le monde de ses monades sur le modèle du monde surnaturel protestant. Pas de liberté proprement dite en Dieu, non plus que dans le monde créé, mais seulement la spontanéité : d'où, la vocation au salut étant nécessaire, une notion du surnaturel où la divergence avec la doctrine catholique va « jusqu'à la contradiction », comme l'a fort bien entrevu M. Fonsegrive. Cf. *Les idées religieuses de Leibniz,* dans le *Correspondant,* 25 juin 1908, p. 1165. Le principe de causalité cède donc tout naturellement la place au principe de raison suffisante; aussi la monade fermée contient-elle toutes ses déterminations et « exprime tout l'univers en un certain sens ». Cf. Leibniz, *Opera,* édit. Gerhardt, t. II, *Correspondance de Leibniz et d'Arnaud,* p. 105-111 sq. Mais l'harmonie préétablie ne sauve pas le principe téléologique, précisément parce qu'elle est une harmonie préétablie, c'est-à-dire parce qu'elle est une causalité sans efficience réelle et, par suite, sans finalité digne de ce nom.

Wolf tente une autre solution du côté du concept de finalité. Il se fait de la téléologie une idée telle que, « si l'on acceptait, dit-il, la thèse de l'idéalisme absolu, l'argument de finalité subsisterait, puisqu'il resterait une succession d'états constante. » *Psychol. ration.,* sect. III, c. I, § 550. Cf. Faure, *Enchiridion de fide, spe et caritate S. Augustini,* Naples, 1837, p. 13. Ceux qui ont lu et compris *L'évolution créatrice* de M. Bergson savent où cette métaphysique peut conduire; qu'elle ait des attaches théologiques, il suffit pour s'en apercevoir de citer cette phrase nominaliste de Pierre d'Ailly : *Aliquis non dignus vita æterna potest fieri dignus ea de potentia absoluta* (les protestants supposent réalisée cette abstraction) *absque mutatione aliqua in ipso aut in quolibet alio facta, præter solam transitionem temporis existentis vel possibilis. In IV Sent.,* l. I, q. IX, a. 2, prop. 3^a^.

D'un autre côté, Hume nia la causalité efficiente. L'écossais Thomas Brown entreprit pour l'efficience ce que Wolf avait essayé pour la finalité; il écrivit une dissertation pour établir que l'empirisme sceptique de Hume « se concilie avec n'importe laquelle des vérités fondamentales de la religion et de la moralité. » *Examination,* nouvelle édition en 1806; refonte en 1818 sous le titre : *An Inquiry into the relation of cause and effect.*

Rivé au nominalisme d'Occam par la thèse de la justification extrinsèque, le protestantisme a été amené à s'enfermer dans la même doctrine en philosophie. Cf. Decurtins, *Réforme sociale chrétienne et réformisme catholique,* dans l'*Association catholique,* 15 août 1907, p. 165. Aussi a-t-il développé les deux systèmes philosophiques auxquels le nominalisme rigoureusement appliqué aboutit, l'empirisme positiviste et l'idéalisme.

3° *Le nominalisme empirique.* — L'École, c'est une chose assez connue, est empiriste, en ce sens, que dans la question de l'origine de nos idées, elle a recours à l'expérience pour tout expliquer. Mais elle n'est pas

nominaliste et soutient l'objectivité du fondement des relations contre les occamistes. Par là, elle défend la valeur des arguments *a posteriori* par lesquels on prouve l'existence de Dieu; par là aussi, elle a un moyen d'expliquer comment nous arrivons à porter des jugements valables sur la nature intrinsèque de Dieu; et cela, tout à fait indépendamment du problème de la perception immédiate des substances, sur laquelle la majeure partie des scolastiques tient la négative avec saint Thomas, Scot et Suarez; d'ailleurs, les partisans de la perception immédiate des substances ne se servent pas de cette vue systématique pour expliquer notre connaissance des êtres immatériels et de Dieu, je parle des grands maîtres de la scolastique avant Descartes. Et il est bon de remarquer que le grand défenseur moderne de la perception immédiate, Hamilton, est tombé dans l'agnosticisme, pour avoir négligé de noter qu'il percevait « les relations des choses ».

On trouvera la doctrine de l'École sur ce sujet dans Suarez, *De anima*, l. IV, c. IV-VI; *Disp. metaph.*, disp. XXX, sect. XII; Lossada, *Curs. philos.*, Barcelone, 1883, t. IX, *Animastica*, disp. VII, c. I; Ptolemæus, *Philosophia mentis et sensuum*, etc., Rome, 1702, *logico-physica*, diss. XII, *omnium logico-physicarum facile princeps*, donne un bon exposé synthétique du problème de la connaissance intuitive et abstractive dans l'École et l'état de la question vers la fin du XVIIe siècle, p. 76-91. On sait que, sous l'influence du cartésianisme, ce qu'on appelle la philosophie « éclectique », au XVIIIe siècle, se donna la connaissance *per species proprius* des êtres immatériels; voir ce système bâtard dans E. Amort, *Philosophia Pollingana*, Augsbourg, 1730, p. 481-506. Neubauer, dans *Theologia Wirceb., De religione*, diss. XI, Paris, 1852, t. II, p. 283, sent le besoin d'expliquer que le déisme n'est pas dû à la philosophie éclectique, qui d'ailleurs n'est pas la sienne. Ce jugement paraît exact; mais la philosophie d'Amort qui sauvait, comme il s'en vante naïvement, toutes les *entités* de la scolastique, n'en sauvait pas les principes essentiels; elle se donnait la connaissance des êtres immatériels et de Dieu, sans pouvoir en rendre compte; enfin en réagissant à l'excès contre l'empirisme qui tire nos idées de l'expérience, elle préparait les esprits, non moins efficacement que l'idée claire de Descartes et les monades de Leibniz, à l'idéalisme subjectiviste, qu les tire toutes de la raison elle-même. Cf. *Dict. apologét. de la foi*, Paris, 1909, t. I, col. 58. De nos jours, on est revenu aux doctrines de l'École. Cf. Pesch, *Institut. psychologiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, t. II, n. 871. Boedder, *Psychologia rationalis, ibid.*, 1894, énonce la thèse classique que nous ne connaissons clairement la nature des substances immatérielles que par un raisonnement et donc par des concepts analogues (analogie logique), th. XX, p. 114. Cf. Coconnier, art. *Ame*, dans *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1909, col. 95. Voir Piat, *Insuffisance des philosophies de l'intuition*, Paris, 1908; Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique*, Paris, 1907; Maher, *Psychology*, 5e édit., Londres, 1903; Rickaby, *The first principles of Knowledge*, Londres, 1888; Peillaube, *Théorie des concepts*, Paris. On peut dire que le grand ouvrage de Kleutgen sur la *Philosophie scolastique*, 4 vol., trad. Sierp, et sur la *Theologie der Vorzeit*, 5 vol. non traduits, a surtout pour but la défense de la doctrine scolastique de la connaissance: après l'avoir exposée, il montre comment elle est nécessaire ou suffisante pour résoudre les grands problèmes philosophiques ou dogmatiques. Heinrich a repris ce travail en ce qui concerne la connaissance naturelle de Dieu, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1884, t. III, surtout au § 141, p. 131-152. Voir aussi Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, Paderborn, 1902, t. I, p. 33.

Il ne s'agit donc pas ici d'attaquer l'empirisme, mais de montrer comment l'empirisme, s'il accepte la thèse occamiste de la subjectivité des relations, arrive à nier la possibilité de connaître Dieu. — Dès que les protestants se mirent à attaquer la possibilité pour l'homme déchu d'arriver à connaître Dieu par la raison naturelle, les théologiens catholiques insistèrent sur ce que les Pères ont appelé la connaissance « spontanée, naturelle, native, innée » de Dieu. Un chanoine régulier du Saint-Sauveur, Augustin Steuchus d'Eugubio, composa un traité *De perenni philosophia lib. X*, réimprimé à Paris en 1578, pour montrer que les philosophes païens ont reconnu de tout temps un Être souverain, etc. Un de ses arguments était tiré des textes patristiques sur la connaissance spontanée de Dieu; et on ne trouve guère de théologiens catholiques de la fin du XVIe siècle qui, sur la thèse classique de la possibilité de l'athéisme, ne renvoient pas à Steuchus Eugubinus. Mersenne, dans ses *Commentarii in Genesim*, Paris, 1623, et dans l'*Impiété dévoilée*, Paris, 1624, développa la thèse de Steuchus. Aussi, lorsque Descartes se mit à parler de l'idée innée de Dieu, sans d'ailleurs bien expliquer ce qu'il entendait par là, cf. Vacant, *De nostra naturali cognitione Dei*, Nancy, 1879, p. 110 sq., le mot et dans un certain sens la chose étaient familiers aux penseurs catholiques, qui rejetaient la thèse de l'impuissance naturelle de la raison en matière religieuse, aussi bien sous la forme rigide proposée par les premiers protestants, que sous la forme adoucie de l'agnosticisme croyant ou dogmatique, proposée par Charron sous le nom « d'ignorance consciencieuse » de Dieu.

Le père des déistes anglais, Herbert de Cherbury, voir CHERBURY, avait insisté sur la connaissance naturelle de Dieu dans son *De veritate, prout distinguitur a revelatione*, etc., 1645. Mais dans son *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, 1651, il s'était appliqué à montrer que toutes les erreurs religieuses des païens venaient de l'influence sacerdotale et des lois civiles. La religion naturelle des païens était pure; leurs « croyances » étaient fausses. Hobbes nia que « nous ayons une *connaissance*, gravée par la nature dans notre âme, de la divinité; » ce qui était la thèse fondamentale de Cherbury; « et son opinion était qu'on ne la peut acquérir ni par les arguments, ni par les idées; non par les idées, parce qu'on ne peut avoir l'idée de l'infini; ni par les arguments, car quoiqu'on puisse inférer assez justement de ce que rien ne peut se mouvoir de soi-même, qu'il y a un premier moteur éternel, l'on n'en infère pas néanmoins un être éternel immuable, mais un être éternel en mouvement; puisque, de même qu'il est vrai que rien ne se meut par soi-même, aussi est-il vrai que rien n'est mis en mouvement que par une chose qui est en mouvement. » *Phys.*, part. IV, c. XXVI. Cf. Samuel Parker, *De Deo et providentia*, Londres, 1678, disp. I, c. XXVII. Partant de ce principe que nous ne pouvons avoir l'idée naturelle d'une essence immatérielle, Hobbes en avait déduit que notre âme est matérielle. *Leviathan*, 1651, c. XII. Cependant Dieu n'est pas un corps et « c'est contre l'honneur de Dieu, qui est infini, de lui attribuer une figure. » *Ibid.*, c. XXXI.

Ces conclusions peuvent paraître contradictoires. Hobbes, pour se mettre d'accord avec lui-même et avec les lois, recourt à la distinction du connaître, du croire et de la foi. Cherbury déclarait fausses toutes les croyances fondées sur la commune opinion. Hobbes, qui déduit et dérive tout du souverain, asseoit les croyances sur le respect des lois; mais pour lui « croyance » ne va pas sans agnosticisme. L'on peut arriver à la croyance en Dieu — opposée au connaître — dit-il, soit par la raison naturelle, soit par le respect des lois : le prince ayant le droit de faire et d'imposer la commune « opinion », qui devient objet de croyance. Cf. Samuel Clarke, *Preuves de la religion tant naturelle que révélée*, dans *Défense de la religion de Burnet*, t. III. Cette doctrine de la commune opinion, origine des croyances, est à rapprocher : 1. avec le rôle assigné aux prêtres et au souverain dans l'origine des cultes par Voltaire, etc., et aussi par Dupuis, dans l'*Origine* (astrale) *des cultes*, 1795 : ceux-ci suivent la tradition de Cherbury; 2. avec les vérités du sens commun de Buffier et de l'École écossaise, qui ne nous apprennent rien du fond des choses et au fond suppriment la métaphysique : ce mouvement a abouti, on le sait, à l'agnosticisme de sir Hamilton, d'où est venu Mansel, puis Spencer, qui ne fait que mettre en œuvre ces deux derniers. Cf. Spencer, *Les premiers principes*,

c. v, *Réconciliation de la science et de la religion par la croyance,* c'est-à-dire par l'*Inconnaissable.*

Hobbes concède en paroles que « la foi », qui correspond à la révélation, nous renseigne sur la nature intrinsèque de Dieu — comment, l'empiriste matérialiste ne le dit pas; et on explique ordinairement cette concession par le besoin d'être en règle avec les pouvoirs établis. La croyance, au contraire, qui résulte soit de l'exercice naturel de nos facultés sur Dieu, soit de la commune opinion, du consentement commun à la volonté du prince, ne nous apprend rien de la nature de Dieu. « Elle nous enseigne seulement à lui donner des noms honorifiques, soit négatifs, soit d'excellence, comme infini, très-haut; mais par ces termes nous ne disons pas ce qu'est Dieu en soi, mais seulement combien *nous l'honorons et l'estimons.* Car, quand nous disons qu'une chose est infinie, nous voulons seulement dire que nous ne pouvons concevoir les bornes et limites de cette chose, et que nous ne concevons que notre propre impuissance. » *Leviathan,* c. III, n. 26. Dans le *De cive,* c. v, § 14, après avoir repété que l'on ne peut se former l'idée de Dieu, « parce que, concevant toutes choses par la voie de la sensation, l'homme ne peut rien imaginer que ce qui frappe ses sens, » il enseigne que, lorsque nous désignons Dieu par les attributs positifs et lui attribuons, par exemple, la science ou l'entendement, « l'on n'a point d'autre vue que de réveiller l'esprit plongé dans les choses sensibles. » Dans le passage du nominalisme empirique à l'interprétation pragmatique des formules religieuses, sauf à faire appel à l'incompréhensibilité divine, Hobbes devait avoir de nos jours plus d'un imitateur.

Hobbes, dans le *De corpore,* avait rejeté tous concepts qui prétendraient au titre de premiers ou d'innés; ce qui était se séparer à la fois et de Descartes et de l'École. Locke, placé entre l'empirisme absolu de Hobbes et l'innéisme de Descartes, rejeta nettement et combattit non sans finesse les idées et les principes innés cartésiens, *Essai,* l. I; mais, tout en prenant pour base l'empirisme, il reconnut la valeur de la réflexion, rejeta la commune opinion comme origine de la croyance, et soutint la possibilité de prouver l'existence de Dieu. *Essai,* l. IV, c. XV, XVI; l. II, c. XXIII, § 12; l. IV, c. X, où Rom., I, 20, est allégué. Inutile de dire que l'auteur du fameux chapitre *De l'enthousiasme,* l. IV, c. XIX, ne s'accommode pas de la prérogative concédée par Hobbes à la foi de nous instruire sur la nature divine : pour Locke, la révélation et par suite la foi sont impossibles.

Locke essaie donc de prouver l'existence de Dieu et d'expliquer comment, par la raison naturelle, nous en avons la connaissance. Mais il échoue sur le premier point; et, quant au second, il aboutit aux mêmes conclusions subjectivistes, relativistes, et par conséquent agnostiques, que le sensualiste son devancier. Il est instructif de le voir à l'œuvre.

Comme Occam, Locke attribue les relations à l'activité du sujet. D'où cette thèse, sur laquelle Locke ne cesse de revenir que « toute notre connaissance consiste dans la vue de nos propres idées, et que c'est sur elle que roule toute notre connaissance. » *Essai,* l. IV, c. I, II. Venu après Descartes, Locke ne manque pas plus que Malebranche de confirmer la thèse, par les erreurs des sens, par la non-objectivité des qualités sensibles, par le besoin d'idées claires, c'est-à-dire par la confusion entre la simple connaissance d'une chose et la connaissance adéquate, exhaustive, ou compréhension, du même objet. Hobbes avait déjà appliqué la conception nominaliste de la connaissance intellectuelle à l'idée de cause : pour lui, comme pour Nicolas d'Autrecourt et pour les positivistes modernes, la relation de cause à effet n'est que celle d'un antécédent à un conséquent. Hobbes définit la causalité : *aggregatum omnium accidentium, tum agentium quotquot sunt, tum patientis, quibus omnibus suppositis intelligi non potest quin effectus sit una productus, et supposito quod unum eorum desit, intelligi non potest quin effectus non sit productus. Prima philosoph.,* c. IX. Locke, sans même remarquer qu'une telle définition supprime non seulement la liberté d'indifférence, mais tout libre arbitre, y souscrit volontiers. « Tout ce que nous *considérons* comme contribuant à la production de quelque idée simple, *excite par là dans notre esprit la relation* d'une cause et nous lui en donnons le nom. » *Essai,* l. II, c. XXVI, § 1.

Aussi Locke voit-il, après Hobbes et comme Stuart Mill devait le remarquer plus tard, que dans un tel système les arguments du premier moteur et de la première cause ne concluent pas à Dieu; que, logiquement et en rigueur, ils ne concluent qu'à l'*impossibilité pour nous de penser* qu'à un instant donné rien n'était; que, tout au plus, grâce à l'action latente du vrai principe de causalité qui est présent à l'esprit des nominalistes comme du reste des hommes, ils ne concluent qu'à la matière éternelle. Pour exclure cette dernière conclusion, Locke raisonne ainsi : parmi les choses dont l'existence est certaine se trouve l'âme, qui est immatérielle. Or la matière ne peut pas être la cause d'un être immatériel; donc Dieu, la première cause, est immatériel. L'argument est excellent, s'il est possible d'en prouver la majeure. Mais Locke en est incapable, toujours à cause de son nominalisme. En effet, l'âme est une substance; or Locke en vingt endroits répète que les « substances nous sont inconnues. » « Le mot de *substance* n'emporte autre chose à notre égard qu'un certain sujet indéterminé que nous ne connaissons point, c'est-à-dire quelque chose dont nous n'avons aucune idée particulière, distincte et positive, mais que nous regardons comme le substratum des idées que nous connaissons, » l. I, c. III, § 18; l. II, c. XXIII, § 2, 45. Il en est de même pour les essences des choses. Locke trouve « beaucoup plus raisonnable » que celle qui soutient que nous pouvons les connaître, l'opinion de « ceux qui reconnaissent que toutes les choses naturelles ont une constitution réelle, mais *inconnue,* de leurs parties insensibles, » l. III, c. III, § 17. Avec un nominalisme aussi rigoureux, comment Locke peut-il savoir que notre âme est immatérielle? Et s'il l'ignore, que vaut son argument en faveur de l'existence de Dieu? Or, il l'ignore, et il avoue cette « ignorance où nous sommes, concernant la nature de cette *chose pensante* qui est nous-mêmes, » l. II, c. XXVII, § 27. En ajoutant à la sensation la réflexion comme source de nos idées, Locke s'est donné l'âme; mais son nominalisme le prive du bénéfice de sa trouvaille. Car il connaît si peu l'âme et si peu la matière, quoiqu'il ait des idées de la matière et de la pensée, qu'il écrit : « Peut-être ne serons-nous jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison que *sans révélation* il nous est impossible de découvrir si Dieu n'a point donné à quelques amas de matière disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, » l. III, c. IV, § 6. Mais s'il en est ainsi, Locke n'a pas prouvé l'existence de Dieu.

Mais, homme, il avait cette idée naturelle de Dieu et de son existence que, philosophe, il mettait en péril, sinon en doute. Il n'a pas réussi à l'expliquer mieux qu'il n'avait fait à la légitimer. Le c. XXIII du l. II de l'*Essai* est consacré à cette explication. On y lit : « Les idées simples que nous avons de Dieu sont composées des idées simples que nous recevons de la *réflexion.* » Ceci constitue, nous l'avons dit, un progrès sur Hobbes : *hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis,* dit saint Thomas. *Cont. gent.,* l. I, c. XXXI. Cf. Illingworth,

Personality human and divine, Londres, 1903. « Après avoir formé, continue Locke, par la considération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'existence et de durée, de connaissance, de puissance, de plaisir, de bonheur et de plusieurs autres qualités et puissances qu'il est plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas, lorsque nous voulons former l'idée la plus convenable à l'Être suprême, qu'il nous est possible d'imaginer, nous étendons chacune de ces idées par le moyen de celle que nous avons de l'*infini,* et joignant toutes ces idées ensemble nous formons notre idée complexe de Dieu, » § 33. Sans entrer dans la discussion détaillée du procédé, qui, quoi qu'en pensent les modernistes, est bien différent de celui de l'École, puisque Locke est nominaliste, ne retenons que ce qui concerne l'idée d'*infini.* Cette idée est la pierre d'achoppement de tous les systèmes nominalistes ou ultra-réalistes. Malebranche s'y est heurté aussi bien que Spinoza, bien que par un autre biais; Locke s'y heurta après Hobbes, et de la même façon que M. Le Roy. Ce dernier prononce que le mot infini désigne seulement « ce double fait que, dans le progrès des représentations, on ne peut s'en tenir à aucun stade et que chaque stade, pleinement vécu, suscite aussitôt le suivant. » *Dogme et critique,* 2e édit., Paris, 1907, p. 280. D'après Locke, « lorsque nous nommons ces attributs [de Dieu] *infinis,* nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle qui porte l'esprit à faire quelque sorte de réflexion sur le nombre ou l'étendue des actes, ou des objets de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu, » l. II, c. XVII, § 1. On a souvent reproché à Locke d'avoir ici confondu l'indéfini avec l'infini, et de n'avoir réfuté Hobbes, qui niait comme Malebranche toute idée de l'infini dans un être fini, que par une pure équivoque. En réalité, Locke avait l'idée de l'infini, puisqu'il avoue que « les attributs de Dieu contiennent toute perfection possible. » Son erreur est de soutenir que nous n'en avons que la représentation symbolique qu'il décrit : « Telle est, dis-je, la manière dont nous les concevons, telles sont les idées que nous avons de leur infinité. » Que Hobbes dise que, « lorsque nous parlons de l'infini, nous ne signifions que notre impuissance; » que Locke explique que cette impuissance est du même ordre que celle d'atteindre le nombre infini par la multiplication interne d'une infinité de nombres multipliés sans fin; pour un métaphysicien, c'est tout un; les deux empiristes nominalistes ne désignent l'infini positif que par une dénomination extrinsèque fondée sur leurs actes internes et s'interdisent systématiquement tout jugement sur sa nature intrinsèque : l'essence de l'agnosticisme dogmatique est tout entière dans ce procédé. Du même point de vue métaphysique, c'est de même tout un, quant au fond des choses, sous la diversité des modalités systématiques, de dire avec M. Le Roy : « Connaître Dieu, c'est prendre conscience de ce qu'implique l'acte de vivre, » *Revue de métaphysique et de morale,* 1907, p. 498, et de parler du Dieu, postulat de la conscience morale de Kant, du Dieu résumé de nos expériences intérieures de Ritschl et de Sabatier, de l'absolu qu'implique notre connaissance du relatif de Spencer, de l'immense être inconnu dont l'être personnel a le sentiment intime qu'il dépend de Schleiermacher, de l'objet de la foi morale et religieuse de sir Hamilton et de Mansel. Toutes ces formules, dont nous n'épuisons pas la liste, ont ce trait commun qu'elles désignent le vrai Dieu exclusivement par une dénomination extrinsèque, sans pouvoir arriver à rien affirmer de défini et de positif sur la nature intime de la substance divine. C'est la position de Locke, qui très logiquement, puisque, d'après lui, même les substances finies nous sont inconnues, se refuse à dire catégoriquement que Dieu est une substance, l. II, c. XIII, § 17 sq.

C'est chez Locke un principe que notre « connaissance ne va point au delà de nos idées, » l. IV, c. III, § 1. Si l'on fait abstraction du sens subjectiviste que Locke donne au mot *idée,* ce principe est évident. Or, d'un autre côté, Locke n'a aucune idée des causes, des substances, de l'infinité divine ou plutôt la seule idée qu'il en ait est celle de l'*activité* qu'il déploie pour les penser, de la pression de la loi subjective qui les lui fait nécessairement concevoir. Mais cette idée subjective pour lui n'est pas représentative de la cause, de la substance, de l'infini en soi, dont par hypothèse ou par système il n'a pas connaissance. Cependant il se tient pour assuré de la réalité de ces divers objets, et donc « sa croyance dépasse ses idées. » Telle est la genèse philosophique de cette formule souvent employée, d'abord par les cartésiens, *alind est credere, aliud scire,* cf. Lossada, *op. cit.,* t. IV, p. 47; Jourdain, *Histoire de l'université de Paris,* Paris, 1862, p. 269; appendice, p. 144 sq.; puis par les jansénistes, Denzinger, n. 1392; enfin par les agnostiques dogmatiques; et telle est aussi l'origine historique de la distinction des vérités notionnelles et des vérités réelles, reçue depuis Locke chez les idéalistes et chez les empiristes anglais et familière sous d'autres noms aux pseudo-mystiques. Voir Newman, *An essay in aid of a grammar of assent,* Londres, 1892, c. VIII, § 1, p. 282, sur la ressemblance abstraite de Jean et Richard, ce qui explique la théorie de l'appréhension des propositions, c. I, § 2, p. 9 sq. Cf. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman,* dans la *Revue de philosophie,* Paris, 1906, surtout, juin, p. 580; juillet, p. 27. En sens opposé, Toohey, *An index to the grammar of assent,* Londres, 1907; *The grammar of assent and the old philosophy,* dans *The Irish theological quarterly,* octobre 1907; *Newman and Modernism,* dans *The Tablet,* 4 janvier 1908.

Convaincu que nous ne pouvons avoir aucune idée de l'infini, Malebranche recourt à la fois au fidéisme et à la vision en Dieu, *Recherche de la vérité,* part. I, l. III, c. IV; part. II, l. III; vers le même temps, Pascal pour la même raison recourt à la foi du cœur. Dans le pays de Hume, le nominalisme bien développé dans toutes ses conséquences jette Berkeley dans l'idéalisme de Malebranche. En France, Rousseau décrie la raison, *Émile,* Paris, 1793, t. II, p. 356, et résout le problème religieux, comme tous les autres, par le sentiment, unique voie pour arriver à la vérité. En Allemagne, Jacobi, Kant, Schleiermacher se précipitent, l'un dans le sentiment obscur de Dieu, l'autre dans la conscience morale, le troisième dans le sentiment de dépendance, tous au fond dans le subjectivisme de la doctrine de la foi justifiante, qu'ils accommodent au scepticisme et au rationalisme de leur temps.

L'histoire le prouve, comme la logique le prévoit. Le nominalisme rigidement exposé aboutit à l'athéisme et au nihilisme de Hume, ou tout au moins à l'agnosticisme pur d'Auguste Comte, de Huxley et du « rationalisme » anglais contemporain. Si l'on veut, tout en acceptant la position nominaliste, éviter cette abdication de la conscience, il ne reste plus qu'à mettre en système que « notre croyance dépasse nos idées, » que seule elle atteint le réel, et à construire des *Glaubenslehren,* qui justifient cette retraite. De là tant de livres d'apparence constructive, qui ne sont au fond que des apologies déguisées de la foi subjective, dont le protestantisme avait semé l'idée. Locke lui-même, tout rationaliste qu'il est, donne l'exemple de cette méthode.

Comme beaucoup de nos contemporains, Locke s'est fait de la conception une idée toute cartésienne : en dehors de l'idée claire, il n'y a rien pour lui. Or il est obligé d'avouer que, dans son système, une substance immatérielle échappe à notre conception. C'est, en effet, un de ces objets que nous ne pouvons concevoir clairement qu'à l'aide des relations réelles entre la cause

et son effet, la substance et ses propriétés, ou à l'aide de l'application objective du principe de raison suffisante. La difficulté est grande pour Locke, puisqu'il croit à un immatériel. Il essaie donc, pour la résoudre, de prouver qu'à « bien approfondir les idées que nous avons de toute substance, nous ne connaissons pas mieux à fond la corporelle que l'incorporelle. » *Essai*, l. II, c. XXIII. Les choses sont donc parfaitement égales des deux côtés. A l'oreiller du doute substituons le charme des ténèbres en religion.

Dans la philosophie nominaliste, l'analogie se réduit à une vague ressemblance, et le raisonnement par analogie est de nulle valeur. Cf. Stuart Mill, *System of logic*, l. III, c. XX; Hamilton, *Lectures on metaphysics and logic*, édit. Mansel, Édimbourg, 1866, t. IV, p. 170. D'autres nominalistes, comme Kant, *Prolégomènes*, etc., § 57, et Whately, *Elements of logic*, 2e édit, p. 138, réduisent toute analogie à une ressemblance de rapports. Voir ANALOGIE. Cf. Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, Édimbourg, 1908, art. *Analogy*.

4° *Le nominalisme idéaliste.* — Nous employons ici le mot idéalisme dans le sens qu'on lui donne le plus souvent quand on l'oppose à empirisme, pour désigner les doctrines qui expliquent la genèse de nos concepts et des principes par la raison elle-même.

Hume avait déduit les conséquences du nominalisme jusqu'à détruire non seulement la connaissance des substances et des causes, mais bien les substances et les causes mêmes, sans en excepter la substance de son *moi*. La science devenait impossible. Kant paraît s'être proposé de sauver du naufrage la science, tout en restant fidèle à la thèse protestante de l'impossibilité de connaître Dieu par la raison naturelle. Ce serait à la fois la ruine du déisme et du catholicisme, ces deux formes du naturalisme ou du pélagianisme pour les sectes piétistes. En gardant la croyance en Dieu donnée par la conscience morale, on préserverait l'essentiel de la foi justifiante; et il n'y aurait qu'à restreindre l'objet de la foi à la simple croyance en Dieu, pour pouvoir rester protestant quand même, tout en admettant le rationalisme de Lessing. Résoudre d'un seul coup un problème aussi complexe était difficile; mais les éléments de solution étaient dans l'atmosphère du monde protestant vers la fin du XVIIIe siècle.

Kant savait que la science tendait à devenir mathématique; sauver les mathématiques, c'était donc sauver la science. Il savait aussi, car en dehors du cartésianisme c'était chose admise, que les mathématiques, comme saint Thomas le concède après Aristote, font abstraction des substances et des causes, et que l'activité du sujet pensant joue un rôle considérable dans la constitution de l'objet même des mathématiques, le *quantum* abstrait, continu ou discret. D'ailleurs, la considération de la subjectivité de nos idées était à la mode depuis Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Berkeley, etc. Sans s'expliquer nettement sur l'objectivité de l'espace et du temps — on discute encore sur sa pensée — Kant mit en relief le côté subjectif de notre connaissance de ces quantités, et sans trop de peine en fit des formes de notre sensibilité. Il fallait passer aux autres catégories. Kant s'empara de l'hypothèse nominaliste de la subjectivité des relations de similitude, de cause, de substance, etc., et mit tout son art à persuader au lecteur cette hypothèse, en se servant adroitement de ce qu'il avait exposé sur les deux formes de la sensibilité. Il parvint ainsi à parler des substances, des causes comme d'un x inconnu : ce que faisaient déjà Nicolas d'Autrecourt et Locke, comme nous l'avons vu. Le sophisme — par ce biais, il y en a moins dans Kant qu'on ne dit ordinairement — consistait à présenter, comme étant du même ordre, l'objectivité des relations de substance à propriété, de cause à effet, etc., et celle du *quantum* abstrait. De ce que, d'une part, le *quantum* abstrait, objet des sciences mathématiques, est hors des relations substantielles et causales, et de ce que, d'autre part, par les sciences nous atteignons le réel puisque nous agissons sur lui, on concluait que la connaissance des substances et des causes est hors de la science, hors de notre connaissance; cependant la connaissance mathématique subsistait. D'ailleurs, de ce que notre activité est nécessaire pour qu'il y ait temps, *anima complet tempus*, on concluait au droit d'ériger la représentation des relations causales, etc., en pure fonction de notre activité. Ces points acquis, nos concepts expriment le réel, mais symboliquement, comme en mathématiques x est le symbole de l'inconnue. On connaît la suite, antinomies, critique des preuves de l'existence de Dieu, etc., qui repose sur le principe de Nicolas d'Autrecourt.

Après avoir accepté, dans la *Critique de la raison pure*, la distinction du connaître et du croire dont nous avons dit les origines nominalistes, Kant se donne l'idée de Dieu. Ainsi il peut croire en Dieu, qu'il désigne par une dénomination extrinsèque, fondée sur ses besoins subjectifs : Dieu devient un postulat. Mais il se déclare incapable de porter aucun jugement valable sur la nature intrinsèque de celui que sa conscience lui présente — mais dans son hypothèse nominaliste ne peut pas lui représenter — comme juste et bon. *Critique du jugement*, § 86. De cet agnosticisme croyant, qu'il légitime par l'exemple des proportions en mathématiques, *Prolégomènes*, § 57, 58, il déduit l'impossibilité de la révélation proprement dite, et par suite de tout dogme; mais il est protestant, et donne des formules de la Bible et de son Église une interprétation morale. *La religion dans les limites*, etc. Cf. Herzog, *Realencyclopädie*, 3e édit., art. *Theismus*, p. 592.

5° *Critique.* — 1. Le nominalisme prouve-t-il la subjectivité des relations de causalité, de raison suffisante, de similitude, etc., qui sont le fondement des universaux et des premiers principes et par suite des preuves de l'existence de Dieu ? 2. Prouve-t-il que nous n'avons aucune connaissance des substances et des causes en soi, que nous ne pouvons que les désigner par des dénominations extrinsèques sans porter sur leur nature intrinsèque des jugements valables, et que par suite la connaissance de Dieu en soi nous est absolument impossible ?

A la première question, on répond que, sans exception, depuis Occam jusqu'à M. Bergson, les nominalistes *se donnent* la subjectivité des relations de cause à effet, de substance à propriétés, etc., mais ne démontrent pas cette hypothèse. M. Bergson, dans *L'évolution créatrice*, reproche avec raison à Kant de se donner les formes ou moules *a priori* et à Spencer de ne rendre compte de rien avec ses idées héréditaires. Pour se mettre hors de pair, M. Bergson recourt à une seconde hypothèse : le monisme plotinien lui sert à donner de l'apparence à l'hypothèse du subjectivisme. Mais la logique enseigne que la probabilité des conclusions décroît à mesure que l'on introduit dans ses prémisses plus de vues systématiques, et que cette probabilité devient nulle si l'une des hypothèses introduites est absurde. Nous pouvons donc conclure que les diverses philosophies nominalistes ne prouvent rien contre les principes et les conclusions classiques de la théologie naturelle.

Ces principes reposent sur les faits suivants. Quand nous distinguons un homme qui raisonne d'un animal qui brait, nous connaissons nettement par le principe de raison suffisante une propriété de la substance de l'un qui est exclusive de certaines propriétés connues de la substance de l'autre; de même, pour la cause et son rapport avec l'effet, dont notre activité consciente nous donne un cas typique. 1. On nous objecte les faits

d'illusions des sens, d'erreurs, etc.; nous acceptons les faits constatés, tout en nous défiant des interprétations que l'on en donne; mais nous nions la parité des cas. — 2. On nous montre que les sciences de classification, par exemple la botanique, n'atteignent guère que les dehors des choses; et que les sciences physiques font souvent de même, par exemple quand elles définissent l'électricité, « la cause inconnue des phénomènes suivants. » On répond avec saint Thomas que les sciences de classification ne définissent les êtres que par leurs accidents, comme lorsqu'on dit que l'homme est un bipède, et que souvent les sciences physiques ne définissent les causes que par leurs effets, parce que les différences essentielles des êtres nous échappent souvent : *essentiales differentiæ ex accidentibus nominantur, In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad 3um; *sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. De ente et essentia*, c. VI, Venise, 1595, t. V, p. 28. Mais nous échappent-elles toujours? Et ne savons-nous réellement rien de l'électricité, des champignons, etc? Les apparences ne nous apprennent-elles absolument rien des réalités? Cf. Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics*, Édimbourg, 1908, art. *Agnosticism* et *Absolute; Catholic Encyclopædia*, New-York, 1907, art. *Agnosticism*. Enfin, la méthode des sciences, telle que nous l'a léguée le XVIIIe siècle, qui ne se préoccupe ni des causes, ni des origines, est-elle toute la méthode? Cf. Gwatkin, *The Knowledge of God*, Édimbourg, 1906, t. I, p. 11. — 3. On fait appel aux sciences mathématiques, aux intuitions spatiales et temporelles — Kant et Renouvier, *La monadologie nouvelle*, p. 102, 111, et passim — aux jugements synthétiques et analytiques, au symbolisme et à la conventionnalité des formules mathématiques, qui ne représentent le réel que par correspondance (Spencer). Nous avons indiqué ce qu'il faut concéder sur ce point. Mais ici encore on devrait pour conclure nous prouver la parité des cas; et on oublie cette règle de logique. De ce que l'activité du sujet joue un grand rôle dans la constitution de l'objet des mathématiques; de ce que dans l'étude du *quantum* qui est leur objet nous faisons abstraction des relations substantielles, causales, etc., il ne suit pas que le rôle de notre esprit soit le même dans la perception des relations de similitude, de causalité qui régissent le monde concret, ni que nous n'atteignons pas ces relations dans le monde des réalités qui nous environnent et agissent sur nous. — 4. Enfin, Kant, comme autrefois Nicolas d'Autrecourt, a la prétention de nous faire « passer par ses conditions ». L'évidence des propositions de géométrie n'est pas celle des autres propositions; or, dans les propositions de géométrie, il ne s'agit que de rapports posés par l'esprit; donc nos jugements sur toutes les catégories ne sont qu'un « lien logique », et penser, c'est quantifier, qualifier, etc.; toutes opérations qui ne nous apprennent rien de l'*x* inconnu. Cette négation de la possibilité de toute métaphysique objective suivrait chez Kant comme chez Nicolas d'Autrecourt, s'il était nécessaire que toute évidence soit de l'ordre des évidences mathématiques. Mais nous ne pouvons avoir d'évidences mathématiques qu'en faisant abstraction de toutes les relations réelles connues de nous, autres que les relations de la quantité; et cette abstraction n'est possible d'une manière réfléchie qu'autant que nous connaissons ces autres relations, qui ne sont pas des relations quantitatives. Mais s'il en est ainsi, il y a un cercle vicieux à passer du fait de la possibilité de l'abstraction mathématique à la négation d'une des conditions de ce fait. Sur ce point, il faut se séparer de ceux qui avec M. Sentroul, *Revue néo-scolastique*, Louvain, mai 1906, p. 185 sq., pensent qu'il « faut passer par les conditions » de Kant. Cf. Baille, *Qu'est-ce que la science?* Paris, 1907.

L'hypothèse de la subjectivité des relations, qui sont le fondement objectif des universaux et des principes nécessaires et universels, n'est donc pas démontrée. Nous pouvons donc rester sans trouble fidèles au réalisme du bon sens. En indiquant la trame générale des raisonnements par lesquels on montre que l'hypothèse nominaliste n'entame pas les preuves classiques de l'existence de Dieu, nous avons donné la réponse à la seconde question posée. Nous avons quelque connaissance des substances, des causes finies; très souvent, nous ne les désignons que par des dénominations extrinsèques; mais nous pouvons aussi dans bien des cas porter des jugements valables sur leur nature intrinsèque. L'analogie ne se réduit donc pas toujours à une vague ressemblance, ni à une ressemblance de rapports, comme le veulent les nominalistes. Le raisonnement par analogie peut donc être valable; et nous pouvons penser par des concepts analogiques les êtres immatériels, Dieu lui-même (analogie logique). L'agnosticisme dogmatique ou croyant avoue penser Dieu, puisqu'il croit à l'existence de l'Absolu; mais il se refuse à reconnaître que nos jugements sur Dieu ont une valeur de vérité : *ab eo quod res est aut non est, oratio dicitur vera vel falsa*. Quand nous disons que nous pouvons penser Dieu, nous allons plus loin : en affirmant de Dieu les attributs absolus, c'est de Dieu considéré en lui-même, abstraction faite des créatures et de notre mode de penser, que nous parlons. Si l'on admet la valeur objective des relations de causalité, de similitude et de raison suffisante, l'explication philosophique de notre dogmatisme est facile. Tout se réduit à ce raisonnement : *qui finxit oculum, non considerat?* Ps. XCIII, 9. Raisonnement spontané, qui s'explicite : l'effet procède de sa cause suivant un mode déterminé, par lequel il lui ressemble. Le principe de raison suffisante exige donc que la cause soit d'abord déterminée, avant que l'effet le soit; car toute action est produite en vertu d'un principe qui est dans la cause. S. Thomas, *De potentia*, q. VII, a. 6. Donc, si parmi les effets produits par Dieu se trouve celui que nous appelons science, il faut qu'il y ait en Dieu quelque chose qui réponde à la définition de la science. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXV, a. 1, ad 2um. Sans doute, Dieu est infini, et nous n'obtenons de sa nature intrinsèque par ce procédé qu'une connaissance très inadéquate, très imparfaite. Mais notre connaissance reste vraie. Le même saint Thomas indique bien le résultat auquel on arrive : « On parle du sourire des prés en fleurs; la sagesse incréée, si l'on considère ce qu'elle est en Dieu — où elle est la substance divine — diffère plus de la sagesse créée que la floraison des prés ne diffère du sourire de l'homme; mais quant à la raison objective pour laquelle on donne le nom de sagesse et à la sagesse divine et à la sagesse créée, la ressemblance est plus grande qu'entre les fleurs des prés et le sourire de l'homme, parce que cette raison objective est une par analogie (ontologique), se trouvant en Dieu comme dans le premier principe et dans la créature par voie de causalité. » *In IV Sent.*, l. I, disp. XXII, q. 1, a. 2, ad 3um. C'est tout ce que la logique exige, quoi qu'en ait dit Duns Scot, partisan de l'univocité ontologique, pour que notre connaissance de Dieu soit telle que nous puissions procéder par déduction en théodicée et en théologie. Et, puisque le nominalisme n'est qu'une hypothèse, nous gardons le droit de rester fidèle à l'intellectualisme objectiviste qui est celui de l'humanité et de l'Église. A côté des autres sciences, il est une science *per ultimas causas*, la *métaphysique*.

Pour les discussions de détail avec les positivistes et les kantistes, voir Mac Cosh, *The method of the divine government*, 4e édit., Édimbourg, 1855; *The intuitions of the mind, ibid.*, 1860; M. Cosh montre bien que l'agnosticisme de Kant et de Hamilton vient de leur nominalisme, au sens où nous avons pris

ce mot; Hodge, *Systematic theology* (protest.), Londres, 1871, t. I, p. 335-365; De Broglie, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 in-8°, Paris, 1880; Ward, *Essays on the philosophy of theism*, 2 vol., Londres, 1884; Gruber, *Auguste Comte; Le positivisme depuis Comte*, 2 vol., Paris, 1893; Pesch, *Institutiones logicales*, Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. II, p. 349-366, et n. 874, critique de Kant. Dehove, *La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu*, Lille, 1905, montre très bien que cette critique se ramène à nier la valeur de l'inférence : de ce que *quelque* chose existe, une *autre* existe; et cela en vertu de l'hypothèse subjectiviste non démontrée. Sentroul, *L'objet de la métaphysique selon Kant et selon Aristote*, a essayé une méthode qui a soulevé bien des discussions que l'on trouvera dans *Godsdienst, Wetenschap, Letteren*, 1906, p. 53-78 (Regout); *Revue néo-scolastique*, mai 1906, p. 164-200 (Sentroul); *Revue de philosophie*, juillet 1907 (Farges); novembre 1907, p. 446-471 (Sentroul); *Revue pratique d'apologétique*, 15 septembre 1908 (Piat), Pesch, *Kant et la science moderne*, trad. Lequien; Paris; Piat, *L'idée ou critique du kantisme*, Paris, 1907; Farges, *La crise de la certitude*, Paris, 1907; Laminne, *La philosophie de l'Inconnaissable*, Bruxelles, 1908; Gerard, *The old riddle and the newest answer*, Londres, 1904; Gruber, art. *Positivismus*, dans *Kirchenlexicon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau. Chossat, art. *Agnosticisme*, dans le *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1909, t. I, col. 1-75, expose et discute d'après saint Thomas l'agnosticisme de Maimonide et d'Avicenne et montre que nos problèmes modernes ne sont pas tout à fait neufs. Pour la vulgarisation, Halleux, *La philosophie condamnée* (positiviste et kantienne), Paris, 1908. Pour la bibliographie de l'histoire du sujet, col. 798-799.

VI. Le pseudo-mysticisme. — La possibilité de la connaissance certaine de Dieu par la raison naturelle suppose qu'on admet la valeur des éléments intellectuels dans la connaissance religieuse. Les pseudo-mystiques l'ont souvent mise en question. Il y a pour toutes les âmes menées par les voies mystiques un danger contre lequel tous les directeurs orthodoxes les prémunissent, celui d'attacher trop d'importance au sentiment, à la vie émotive dans la vie spirituelle; c'est de là que naît souvent la tentation qu'elles ont de préférer leurs lumières ou leurs obscurités, en un mot la connaissance religieuse qui leur vient de leurs expériences intérieures, aux données de la foi. Poussée à la limite, l'exagération de la valeur religieuse du sentiment, de l'expérience intérieure, suffit à elle seule à faire déclarer impossible et non valable toute connaissance rationnelle de Dieu. Deux exemples nous suffiront pour le montrer.

1. Molinos et Jacques Boehme. — Le pseudo-mystique libidineux Molinos, dont M. William James s'est constitué le chevalier, *Varieties of religious experience*, Londres, 1902, p. 130, était entiché de « foi obscure et universelle, » c'est-à-dire d'une certaine expérience mystique de l'Être illimité. Il écrit d'un trait : « Celui qui dans l'oraison se sert d'images, de figures, de représentations et de conceptions propres, n'adore pas Dieu en esprit et en vérité. Celui qui aime Dieu suivant que la raison argumente ou que l'esprit comprend, n'adore pas le vrai Dieu. » Denzinger, n. 1105 sq. En d'autres termes, les représentations intellectuelles, que nous pouvons avoir par le discours ou par les formules traditionnelles, en dehors de l'expérience mystique de la « foi obscure et universelle », sont sans valeur objective. On voit que, sans se perdre dans le dédale des philosophies, Molinos aboutissait à l'agnosticisme, relativement à l'ordre de conception, au notionnel. Donc, pour lui, sans expérience intérieure surnaturelle, pas de possibilité de connaître le vrai Dieu.

Calatayud, *Divus Thomas*, etc., Valence, t. IV, p. 105 sq.; Bossuet, *Mystici in tuto*, part. I, a. 3, c. IV, édit. Lachat, t. XIX, p. 631; *Instructions sur les états d'oraison*, tr. I, l. II, n. 18, *ibid.*, t. XVIII, p. 416; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Munster, 1873, t. IV, n. 24, p. 50-70; *Analecta juris pontificii*, Rome, 1863, p. 1099; cardinal Gennari, *Del falso misticismo*, Rome, 1907, p. 44 sq.; Victor Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, Ve leçon; E. Naville, *Les philosophies négatives*, Paris, 1900, p. 185-222.

Du mysticisme au panthéisme ou à la connaissance purement négative de Dieu des néoplatoniciens et du soufisme, il n'y a qu'un pas : et plus d'un mystique le franchit au moyen âge. Dans les deux cas, c'est encore l'impossibilité de toute connaissance rationnelle de Dieu. Le « Philosophe allemand », Jacques Boehme, et, après lui, les « enthousiastes » ou fanatiques tombèrent dans ces erreurs. Ils appelaient Dieu, considéré en lui-même et sans les créatures, un Rien, *nihil*.

Comme les vues de Boehme se rattachent à celles de Fichte, de Hegel et de Schelling, par l'intermédiaire de Geulincx, de Spinoza, de Malebranche et de Berkeley, cf. l'hégélien Schwegler, *Geschichte der Philosophie*, tiré à part de la *Neue Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*, Stuttgart, 1848, p. 96, la doctrine de l'immanence n'est pas sans lien avec lui. D'autre part, les dévots actuels de l'Inconnu ou de l'Inconnaissable s'inspirent souvent de Boehme ou de ses ancêtres. Cf. Thamiry, *De rationibus seminalibus et immanentia*, Lille, 1905. Il est donc nécessaire de noter que, si certains mystiques orthodoxes ont autrefois employé l'expression de Boehme, ainsi que nous l'apprend M. Sertillanges, qui connaît mais ne nomme pas de « grands mystiques thomistes qui ont parlé avec une sorte d'épouvante religieuse du *néant de Dieu*, » dans la *Revue de philosophie*, février 1906, p. 144, cette formule n'avait pas, sous leur plume, le même sens que chez Boehme.

En effet, les mystiques orthodoxes : 1° faisaient une différence entre Rien, *nihil*, et Néant, *non ens*. Cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. II, pièce 1042, p. 506. 2° Ils admettaient, à l'inverse des pseudo-mystiques comme maître Eckart, Denzinger, n. 428, et Boehme, qu'on peut se faire une idée de Dieu, lorsqu'on le considère en lui-même et sans rapport aux créatures. 3° Enfin, les mystiques orthodoxes n'appliquaient à Dieu considéré en lui-même, à la plénitude de l'Être, l'épithète de *nihil*, que pour exprimer sa grandeur par rapport à nos connaissances et à nos lumières et l'absolue incompréhensibilité de la nature divine, qu'une forme de pensée, tirée des créatures, ne peut pas adéquatement représenter et saisir. La question n'est pas ici de savoir si cette façon de s'exprimer de ces mystiques orthodoxes était heureuse. Tout le monde aujourd'hui la trouvera choquante, fondée sur une distinction à peine intelligible entre *nihil* et *non ens*, et de nature à induire en erreur : tous défauts qu'on ne lui fait pas perdre, en l'isolant des contextes oubliés où elle se trouve. Mais, heureuse ou non, cette expression n'a pas, chez les mystiques orthodoxes, le sens purement négatif qu'elle a chez ceux qui, comme Boehme et les fanatiques, ne le sont pas.

Chez les mystiques orthodoxes qui l'emploient, ce *nihil* ne signifie pas que Dieu est l'indéterminé, ni que la connaissance mystique est purement négative. Elle veut dire que la connaissance *positive* de la divinité donne à l'âme la claire notion de l'incompréhensibilité divine, en sorte que par là l'âme se forme de Dieu une idée très relevée, bien que confuse, et comprend qu'il y a pour elle une grande intelligence de la nature divine à saisir que nul être fini n'a le pouvoir de la comprendre, de la pénétrer adéquatement. Dans cet état, tous les termes de comparaison font défaut à l'âme, elle écarte toutes les formes ordinaires de pensée comme impropres à traduire ce qu'elle conçoit : et, à bon droit, car elle conçoit précisément qu'aucune forme créée n'est adéquate à l'essence divine. Les lignes suivantes de sainte Angèle de Foligno montrent que tel est le sens de *nihil*, dans la formule *nihil videt*, d'où est venue l'expression que Dieu est *nihil : Et ideo videt in tenebra, quia est majus bonum, quod nec possit*

cogitari nec intelligi, et omne quod potest cogitari vel intelligi non attingit ad illud... Et nihil videt omnino anima quod narrari possit ore, nec etiam concipi corde ; et nihil videt et omnia videt. Cf. *Acta sanctorum,* Anvers, 1643, t. I januarii, p. 197, n. 72; cf. n. 148, 207; S. Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. I, a. 1, ad 5um; *De potentia,* q. VII, a. 5, ad 13um sq.; Suarez, *Disp. metaph.,* disp. XXX, sect. XII, n. 12.

On objecte que saint Thomas, après saint Jean Damascène, parle de « l'être indéterminé de Dieu », *Sum. theol.,* Ia, q. XI, a. 4; q. XIII, a. 11; *De potentia,* q. VII, a. 5; que par conséquent pour lui comme pour Plotin, IIIe *Ennéade,* l. VIII, c. IX, et pour Spinoza, *omnis determinatio est limitatio seu negatio;* d'où il suit que tous les noms de Dieu sont purement négatifs. Cf. de Munninck, *Prælectiones de Dei existentia,* Louvain, 1904, p. 96, 99; Sertillanges, dans *La quinzaine,* 1er juin 1905, p. 412 sq., et dans la *Revue du clergé français,* 1er octobre 1905, p. 317. — *Réponse.* — La formule de saint Jean Damascène est classique pour exprimer la plénitude de l'être divin ; si nous appelons cette plénitude « indéterminée », ce n'est pas qu'elle n'est pas saisissable en soi, c'est parce que nous savons que la simplicité de sa nature parfaite et certains de ses modes d'opérer que nous connaissons, sont absolument incommunicables à tout être fini; de plus, ce terme négatif connote l'impossibilité où nous serons toujours d'épuiser la richesse de la simplicité divine et l'impossibilité d'une représentation adéquate de l'infinie perfection par des perfections créées. D'ailleurs, pour saint Thomas, qui suit en ce point le pseudo-Denys, *De potentia,* q. VII, a. 2, ad 9um; *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. II, a. 5, ad 2um, les déterminations dans les êtres finis ne sont pas des négations, mais bien des additions. L'être infini, au contraire, est le seul à qui ontologiquement rien ne peut s'ajouter, parce que, tous les êtres finis étant limités à une perfection déterminée, Dieu est au contraire en soi et par soi toute perfection, *in se includit omnem modum perfectionis;* c'est en cela que consiste son infinité positive. *De veritate,* q. XXIX, a. 3. Cf. Denzinger, n. 1631. Dans ce sens, saint Thomas répète souvent que l'être divin est l'être sans addition, *esse sine additione est esse divinum,* parce qu'il est de son *concept* d'exister, et de ne rien pouvoir recevoir, vu qu'il est l'infinie perfection, *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 4, ad 1um; et il se sert souvent de cette considération pour rejeter le panthéisme de Plotin et des Arabes, *De potentia,* q. VII, a. 2, ad 6um, pour écarter du pseudo-Denys tout soupçon de panthéisme. *Cont. gentes,* l. I, c. XXVI. Dieu est donc, pour saint Thomas, distinct du monde, bien qu'immanent, c'est-à-dire bien qu'omniprésent, *ibid.;* et il est absolument déterminé en soi. Cette dernière formule est fréquente chez saint Thomas et il signale les inconvénients de penser autrement. *In IV Sent.,* l. I, dist. XXIV, q. I, a. 1, ad 3um; dist. VIII, q. IV, a. 1, ad 1um; l. II, dist. III, q. I, a. 2; *De potentia,* q. I, a. 2, ad 7um; q. VII, a. 2, ad 6um; *Cont. gentes,* l. I, c. XXVI; *Quodlibet.,* q. VII, a. 1, ad 1um; a. 6. Cf. *In IV Sent.,* l. I, dist. XIX, q. I, a. 1, ad 1um; *Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 11, ad 2um. D'où il suit que nos jugements sur Dieu, sans avoir une valeur de définition, nos concepts appliqués à Dieu laissant *rem incomprehensam et excedentem nominis significationem* (analogie ontologique), *ibid.,* a. 5, portent cependant sur l'essence divine considérée en soi, *substantialiter. Ibid.,* a. 2. Et nous pouvons parler de la perfection divine « absolument » et aussi de l'être divin « au sens absolu ». *Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 11, ad 3um; *In IV Sent.,* l. I, dist. XXII, q. I, a. 2, ad 2um. Au point de vue absolu, tout ce qu'on peut dire de Dieu n'est donc pas faux, *ibid.,* ad 4um; et si tout cela n'est pas faux, les formules ne sont pas indifférentes, *De potentia,* q. VII, a. 4, ad 8um; Denzinger, n. 455; et nous « savons au vrai ce que nous disons de Dieu, » lorsque nous disons, par exemple, que Dieu est personnel. *De potentia,* q. VII, a. 2, ad 1um; *Cont. gentes,* l. I, c. XII; *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 4, ad 2um; q. XIII, a. 8, ad 2um; a. 12. On sait d'ailleurs que dans cette dernière question de la Somme saint Thomas a réfuté *ex professo* la théorie de la connaissance purement négative d'Avicenne et de Maimonide. Cf. les censures de l'inquisition, dans Eymericus, *Directorium inquisitorum,* IIa, q. LVIII, q. IV, *Errores Avicennæ,* prop. 13; *Alchindi,* prop. 5; *Maimonidis,* prop. 1-3, Rome, 1585. p. 254 sq., Saint Thomas ne favorise donc en aucune façon l'agnosticisme des pseudo-mystiques. Mais il se rendait si bien compte des dangers des voies mystiques qu'il écrivit un article de la Somme pour proposer de faire passer les contemplatifs par des maisons d'études. *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. CLXXXII, a. 5.

II. LE PSEUDO-MYSTICISME DES PROTESTANTS ET LA CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU. — On distingue deux sortes d'agnosticisme, l'agnosticisme pur — *agnosticism of unbelief* — qui est celui de Comte et de Huxley, pour lequel l'absolu est totalement inconnaissable ; l'agnosticisme dogmatique ou croyant — *agnosticism of belief* — qui concède à l'agnosticisme pur qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de preuves rationnelles de l'existence de Dieu, mais qui fait profession de croire en Dieu pour des raisons purement subjectives, sans toutefois reconnaître aucune valeur objective aux diverses formes de pensée par lesquelles il pense Dieu ; tel est l'agnosticisme de Kant, Hamilton, Mansel, Spencer et des modernistes. Ce que nous avons dit de la doctrine luthérienne des suites de la chute originelle et du nominalisme explique assez pourquoi beaucoup de protestants abandonnent les preuves de l'existence de Dieu, et comment ils arrivent à désigner Dieu, auquel ils croient encore, seulement par des dénominations extrinsèques. Le fait de la persistance de quelque croyance en Dieu, dans des conditions aussi défavorables, s'explique aussi par la connaissance naturelle et spontanée de la divinité qu'ont tous les hommes et par l'influence du milieu chrétien. Mais les constructions systématiques que l'on voit se multiplier ne se comprennent pas, si l'on ne tient pas compte de l'élément pseudo-mystique qui gît au fond des doctrines de la Réforme sur la connaissance religieuse.

1° *La foi fiduciale et le mysticisme.* — On sait que Luther en appelait aux mystiques contre les théologiens. Une de ses propositions censurées par la Sorbonne portait : *In sermonibus Joannis Tauleri lingua teutonica conscriptis plus reperio theologiæ synceræ et solidæ quam in omnibus omnium universitatum scolasticis doctoribus repertum aut reperiri possit in omnibus suis sententiis.* Cf. [Mélanchthon], *Confutatio determinationis doctorum parrhisiensium contra M. L.,* etc., Bâle, 1523, p. 241-252. On sait aussi que de nos jours les protestants libéraux, qui en sont à la croyance en Dieu « sans preuves », et qui ne conçoivent Dieu qu'en fonction des états subjectifs de leur conscience religieuse, se réclament des mystiques et du mysticisme de la doctrine protestante de la foi. Cet appel n'est pas sans fondement.

Les mystiques parlent tous d'une connaissance expérimentale de Dieu. *Theologia mystica,* dit Gerson, *est experimentalis cognitio habita de Deo per conjunctionem affectus spiritualis. Opera,* s. l., 1488, t. III, *De mystica theologia speculativa,* consid. XXVII, n. 4, verso. Pour faire entendre le mot *experimentalis,* les mystiques, spécialement saint Bernard, parlent de sens spirituels dans notre âme, analogues à nos sens intérieurs et extérieurs. *Sermo de vita et quinque sensibus animæ, P. L.,* t. CLXXXIII, col. 567. « De même que par les sens corporels nous avons l'expérience des objets

sensibles, de même par les sens spirituels nous pouvons avoir l'expérience des choses spirituelles. » Pierre d'Ailly, *Speculum considerationis,* part. III, *De spiritualibus sensibus,* c. III. Ces sens, sous une action spéciale du Saint-Esprit, qui n'est ni nécessaire au salut ni donnée à tous les fidèles, goûtent, aiment Dieu, présent dans l'âme; et, remarque Gerson, comme il n'y a pas d'affection sans quelque connaissance expérimentale, on dit que dans cet état l'âme connaît expérimentalement les choses divines. Sur ces points l'accord existe entre les mystiques orthodoxes.

Le débat commence, lorsqu'on se demande : Dans la contemplation affective dont nous parlons, la connaissance intellectuelle précède-t-elle l'amour ou le suit-elle ? Tous conviennent — il s'agit toujours des orthodoxes — qu'ordinairement une connaissance intellectuelle, au moins confuse, de Dieu précède le mouvement affectif d'où résulte la connaissance dite expérimentale, suivant l'adage : *nihil volitum nisi præcognitum.* Mais Gerson, quelques franciscains, Alvarez de Paz, Oviedo et quelques autres soutiennent, contre les thomistes, Suarez, Vazquez, Lossada et la plupart des auteurs, qu'il *peut* y avoir une contemplation affective, surnaturelle et en somme miraculeuse, sans connaissance réfléchie ou même directe, antécédente ou concomitante. Dans ce cas, la connaissance est donc subséquente à l'état affectif.

Gerson lui-même a fort bien vu les dangers de l'opinion qu'il soutient et en particulier celui de l'agnosticisme : *nec experimentalis cognitio fit per solam abnegationem,* car la voie de négation doit inclure celle d'excellence et de causalité; *propterea damnatus est articulus parisiensis dicens quod non cognoscimus de Deo hac in vita nisi quod non est. Alphabetum* LXXXVI, o, et passim; *De elucidatione scholastica mysticæ theologiæ,* consid. XI. Cf. de Munnynck, *Prælectiones de Dei existentia,* Louvain, 1904, p. 25-31. Cette erreur et d'autres écartées, il reste que quelques mystiques orthodoxes ont admis la possibilité et même le fait, non pas seulement d'une aperception, nouvelle au moins quant à ses modalités, par voie de réflexion, de souvenir ou de raisonnement, à la suite d'un état affectif — ce que tout le monde accorde — mais bien d'une fonction de représentation issue d'une fonction du vouloir. *Primum tangitur supremus apex affectus, secundum quem movetur in Deum, et ex isto contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus; namque illud solum quod sentit, de divinis verissime apprehendit intellectus.* Pseudo-Bonaventure, *Opera,* édit. Vaticane, q. unic., t. VII, p. 729, *Viæ Sion lugent,* à la fin des solutions.

Si l'on définit la connaissance fidéiste, subjectiviste et relativiste, celle qui : 1. consiste en un sentiment sans aucun jugement préalable, *nullo prævertente mentis judicio peculiarem quemdam commovet sensum,* dit l'encyclique *Pascendi,* § *Hic tamen agnosticismus;* 2. qui tire son origine du sujet, sans que l'objet lui soit intellectuellement représenté avant qu'il réagisse sentimentalement; 3. qui n'exprime son objet qu'en fonction de l'opération par lequel elle le constitue comme objet, la connaissance expérimentale de Dieu conséquente, dont Gerson admet la possibilité, est évidemment fidéiste, subjectiviste et relativiste. Aussi, Gerson, parlant d'elle, ne trouve aucun argument de raison pour montrer qu'elle n'est pas purement négative; il se tire de la difficulté en recourant à l'argument d'autorité, *condemnatus est articulus parisiensis;* et s'il se souvient à propos que les Pères et les théologiens n'admettent pas qu'on isole « les trois voies, » il ne montre pas comment dans l'hypothèse qu'il soutient on peut éviter cet isolement. De fait, dans cette hypothèse, à moins qu'on ne recoure à la vision en Dieu, aux idées innées, ou à quelque théorie analogue à celle de l'inclusion des choses dans les monades, on ne voit pas comment on pourrait parvenir à dépasser le stade où Dieu est désigné uniquement par des dénominations extrinsèques, et à porter des jugements déterminés sur la nature intrinsèque de Dieu.

Voir Gerson, *Opera,* 1488, outre les passages cités dans le texte, *Magnificat,* tr. V, *alphabetum* LXXXIV, n. l, o; *alphabetum* LXVI, consid. XII; tr. VII, *alphabetum* LXXXVI, j; Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis,* l. IV, part. III, c. VIII, *Opera,* Paris, 1876, t. VI, p. 299 sq.; Oviedo, *Integer cursus philosophicus,* t. II, *De anima,* cont. VIII, p. III. En sens contraire, Suarez, *De religione,* tr. IV, *de oratione,* l. II, c. XIII, *Opera,* édit. Vivès, t. XIV, p. 176; *Disput. metaphys.,* disp. XXIII, sect. VII; Vasquez, *In Sum. theol.,* I^a II^æ, q. IX, a. 1, disp. XXXV; Lossada, *Cursus philosophicus, Animastica,* disp. VII. c. IV, n. 74, Barcelone, 1883, t. IX, p. 127; Gravina, *Lapis lydius,* l. II, c. XIII, Naples, 1638, p. 150.

C'est sur le modèle de la connaissance subséquente des mystiques que Luther calqua sa théorie de la foi fiduciale qu'il appelle expressément *agnitio experimentalis.* Cf. Calvin, *Institution chrétienne,* l. III, c. II, 14, Genève, 1562, p. 335. On sait que les anciens protestants distinguaient la foi des histoires ou des dogmes et la foi justifiante. Cf. Harent, *Expérience et foi,* dans les *Études,* 20 octobre 1907 et avril 1908. La foi justifiante considérée précisément, c'est-à-dire comme distincte de la foi des dogmes, dont Luther ne l'avait pas complètement purgée comme font les protestants libéraux, est une expérience intérieure. L'Évangile proposait la promesse *générale* de la rémission des péchés; comment passer à la certitude de la justification *personnelle* ? Par le sentiment, répondit Luther, par l'expérience intérieure. Tamisée par le sentiment, la promesse *générale* se réalisait en certitude du salut *personnel.* Cette certitude, on le voit, est nettement fidéiste, puisqu'elle ne se légitime pas par un motif qui puisse intellectuellement se formuler par un jugement qui la précède, mais seulement par le goût intérieur, par la certitude immédiate du contact ou de l'action divine, par le témoignage de l'Esprit, etc. Voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2299, et FOI. Les théologiens protestants ont fait subir à la doctrine primitive bien des retouches. Mais, pour tous ceux qui ne sont pas de purs rationalistes, comme Wegscheider, la foi justifiante est restée fidéiste. On y croit, comme les mystiques de Gerson aiment, sans raisons intellectuelles.

La foi fiduciale est de même subjectiviste. En effet, l'objet précis de cette foi se réduit au contenu des états représentatifs issus de l'expérience. Les protestants ne s'accordent pas sur cet objet ni sur la genèse de ces états : les opinions vont de l'orthodoxie à l'Inconnaissable, du mysticisme le plus outré au voisinage du rationalisme. Mais tous s'accordent à dire que l'objet de cette foi est déterminé par l'expérience intérieure et qu'il se réduit à ce qui est expérimenté, senti, goûté. Seule la connaissance expérimentale de cet objet est pour eux une véritable connaissance religieuse, de même que l'état de celui qui est justifié par la foi, est seul « religieux ». Cet exclusivisme suit, soit de la thèse fondamentale de l'impuissance de la raison naturelle de l'homme déchu en matière religieuse; soit de ce qu'avant la foi et même avec la foi, tout ce qui n'est pas la foi est péché, suivant le sens donné par le libre examen au texte de saint Paul : *Omne autem quod non est ex fide, peccatum est,* Rom., XIV, 23; soit enfin de ce qu'il n'y a de vraie connaissance religieuse que celle qui sert au salut et que sans la foi on ne saurait plaire à Dieu. Un passage de Kant indique bien leur pensée. Parlant de la croyance en Dieu, Kant ne veut pas que nous disions : « Il est moralement certain que Dieu existe, » mais seulement : « Je suis moralement certain, » tant il se défie de la certitude rationnelle, et tant il donne de prix à la connaissance

qui naît de la certitude qu'il appelle morale et définit : celle qui s'appuie sur des causes subjectives. *Critique de la raison pure, Méthodologie transcendantale,* c. II, sect. III, trad. Born, t. I, p. 569. Tel est le sens pour eux de ces expressions : la religion est une vie; une impression précède les formules religieuses qui en fournissent une expression extérieure et formelle; Dieu est le résumé de nos expériences religieuses, etc. Si on veut les entendre dans le sens où ils les emploient — et qui est tout différent de celui qu'elles pourraient avoir sur des lèvres catholiques — il faut se souvenir que, de même que la connaissance subséquente à l'amour des mystiques, la foi justifiante est une connaissance qui, par définition, manque de fondement rationnel, objectivement adéquat soit à la représentation produite, soit à l'adhésion donnée; dont l'objet, comme tel, ne vient pas du dehors (extrinsécisme), mais est constitué exclusivement par l'action ou par la réaction du sujet; et où la vérité objective et la certitude subjective ne se résolvent en aucun cas, soit à des raisons logiques, soit à l'autorité du témoignage divin garantissant la vérité de la pensée divine contenue dans la révélation générale.

Fidéiste et subjectiviste, la foi fiduciale est nécessairement relativiste. Car, puisque seule elle constitue l'objet religieux comme objet, elle l'exprime nécessairement en fonction de l'opération par laquelle elle le saisit et s'en tient pour assurée. La conséquence est nécessaire, puisque, d'une part, la foi justifiante comme connaissance religieuse valable se distingue adéquatement de la foi des dogmes ou des histoires; puisque, d'autre part, l'éclosion dans l'âme de cette foi est indépendante de tout motif rationnel adéquat et reste un fait impénétrable à l'analyse. La « bonne nouvelle » à laquelle doit répondre le « oui » de l'âme, pour être justifiée, se réduit, on le sait, à peu de chose pour la plupart des protestants. Or, quand on examine de près, dans les meetings de la rue, au temple, dans la conscience ouverte des néophytes aussi bien que dans les livres, cet acte de foi, on observe que rien n'y est affirmé de Dieu objectivement. L'idée de Dieu n'y intervient qu'indirectement, soit comme cause, soit comme terme d'un état actuel ou futur de la conscience subjective du croyant : on croit *non quæ vera,* mais seulement *quæ promissa sunt.* Ce fut la raison pour laquelle le concile de Trente, que le concile du Vatican n'a fait que développer sur ce point, inséra ces mots : *credentes vera esse quæ divinitus revelata.* Denzinger, n. 680. Les anciens protestants disaient que dans la foi fiduciale tout se passe comme dans la foi des miracles. Or le thaumaturge qui affirme avec certitude que dans un quart d'heure il opérera un prodige, n'énonce directement et explicitement rien de la toute-puissance divine; ce qu'il affirme objectivement, c'est l'œuvre merveilleuse. De même, la foi fiduciale qui se tient pour assurée de la rémission actuelle des péchés ou de la réalité future et définitive du salut, n'affirme directement rien de la bienveillance divine considérée en elle-même. Dans la foi des miracles et dans la foi justifiante, l'idée de Dieu et de ses attributs n'est impliquée dans le phénomène subjectif de la certitude que par manière de postulat. Sans doute, il est possible dans certaines conditions de désigner l'objet religieux, Dieu lui-même, à l'aide d'états subjectifs. Cf. *Dictionnaire apologétique,* Paris, 1909, t. I, col. 13 sq. Mais, enfermé dans le subjectivisme, si l'on ne se donne pas par ailleurs l'idée de l'Infini — et comment se la donner si, faisant abstraction de la révélation extérieure et tenant pour nulles les connaissances rationnelles, on ne tient pour vrai en matière religieuse que ce qui est vécu, donné par l'expérience intérieure — on n'arrivera jamais par des formules construites rigoureusement avec des états subjectifs à exprimer rien d'intrinsèque à la nature divine.

2° *Répercussion de la doctrine de la foi justifiante sur la doctrine de la connaissance naturelle de Dieu.* — Nous avons vu que la doctrine luthérienne des suites du péché originel, le nominalisme de la dogmatique protestante poussaient la Réforme à se défier des moyens rationnels de connaître Dieu. La théorie de la foi justifiante, commune à tous les protestants, mais développée surtout chez les sectes mystiques et piétistes, a puissamment contribué à les confirmer dans cette défiance. On se souvient que le pseudo-mysticisme de Molinos l'amena à nier la valeur de la connaissance intellectuelle de Dieu, et que Boehme réduit à rien notre connaissance de Dieu considéré en lui-même et indépendamment des créatures. Il s'est passé quelque chose de semblable dans le monde protestant, par suite du rôle prépondérant, exclusif, attribué à la foi justifiante dans la constitution de nos idées véritablement religieuses, et par suite du relativisme du mode de représentation de l'objet religieux impliqué dans ce prétendu acte de foi. Cf. Le Bachelet, art. *Apologétique,* dans le *Dictionnaire apologétique,* Paris, 1909, t. I, col. 207. C'est sur le modèle des diverses théories pseudo-mystiques de la foi fiduciale qu'ont été construits, depuis la fin du XVIII^e^ siècle, tous les systèmes protestants — doctrines de la foi et philosophies de la religion — qui, prenant pour base la distinction du connaître et du croire, ont nié que nous connaissions Dieu rationnellement et pourtant gardé la croyance en Dieu. A défaut d'une histoire, qui ne saurait trouver place ici, voici quelques faits, qui serviront d'indications.

1. Le flottement doctrinal du protestantisme permettait de ramener toute la religion à l'idée de Dieu; en d'autres termes, les « essences du christianisme », puis « l'unité des religions sous la diversité des théologies », étaient dans la logique et partant dans la psychologie du système des articles fondamentaux. Le protestantisme manque de règle de foi objective; car ni la Bible, ni les formulaires ecclésiastiques, livrés aussi bien que les décisions du prince, à l'interprétation privée, ne sont des règles de foi extérieures. Intérieurement, chacun réduit le dogme à ce qu'il expérimente. De là, l'indifférentisme, le rationalisme, puis le latitudinarisme. Cf. Herzog, *Realencyclopädie,* 3^e^ édit., v° *Adiaphora;* Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon,* 2^e^ édit., v° *Adiaphora.*

2. Même pour les protestants qui admettent encore la révélation positive, il est à remarquer que dans la foi fiduciale l'autorité du témoignage divin n'est pas le motif de l'assentiment et la base de la certitude. Denzinger, n. 1638. Car l'objet de cette foi renferme toujours quelque chose de personnel, qui n'a pas été révélé, qui n'est pas contenu dans la révélation extérieure. Étant donné que dans le système est valablement religieux seulement ce qui est donné par et dans l'expérience intérieure, on crut depuis Lessing pouvoir se passer de la révélation proprement dite, tout en restant protestant, le protestantisme étant réduit à l'idée de Dieu et à la connaissance par le sentiment moral et religieux. On en est venu à confondre tellement la foi et la connaissance naturelle de Dieu que certains protestants, conscients de la dureté de la prédestination luthérienne et calviniste, admettent la justification des païens par la première idée de Dieu. Cf. Hastings, *Dictionary of the Bible,* Édimbourg, 1899, t. II, art. *Justification,* p. 828; Denzinger, n. 1040.

3. La théorie de la foi justifiante fournissait un cas typique de connaissance religieuse tenue pour valable sans connaissance intellectuelle antécédente, de croyance « sans raisons intellectuelles », comme dit M. Payot. Voir CROYANCE. Pour accorder le dogme luthérien de l'impuissance de la raison en matière morale et religieuse et le privilège de vérité que l'on attribuait à l'expérience religieuse, on imagina d'abord que, s'il

y a des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, elles ne sont point suffisantes. « Ce sont les preuves de sentiment » qui donnent la vraie persuasion; « ce sont elles qui font le véritable fidèle, » disait déjà un des traducteurs de la *Vraie religion de Grotius,* Amsterdam, 1728, p. XV. Et l'on retrouve cette même théorie fort nettement exposée dans Hastings, *Encyclopædia of religion and ethics,* Édimbourg, 1908, t. I, art. *Apologetics,* p. 612, 622. L'auteur de l'article, M. Crafer, professeur à Cambridge, ne veut pas être agnostique et il admet les preuves de l'existence de Dieu ; « mais aucune d'elles ne va jusqu'à être une preuve positive. » « L'expérience personnelle du chrétien peut seule être la preuve finale. » « La preuve rationnelle s'achève dans la région de l'Esprit (*Spirit*) par la faculté spirituelle de la foi. » Pour la raison, le mot « infini » est purement négatif; mais, pour la foi, il est entièrement réel et positif. La foi est un moyen ou organe de connaissance « distinct de nos autres moyens de connaissance, en sorte qu'elle doit être ajoutée à nos sens et à notre raison pour compléter notre être cognoscitif. » Car « l'essentiel de la vraie religion est l'exercice de la foi (*faith*); » or Dieu fait appel non à la raison, mais au cœur. M. Crafer voit bien que ce fidéisme choquera; il répond que « la raison ne doit pas se moquer de la faculté spirituelle de la foi, mais doit l'accepter comme supérieure à elle. » Denzinger, n. 1639, 1643.

On est allé bien plus loin. Jacobi recommanda le *salto mortale* du fidéisme aveugle. Kant écrivit la *Critique de la raison pure* pour ruiner les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. Le premier en appelait directement à l'expérience religieuse, à celle-la même que l'ensemble des protestants admet dans la justification. Le second déguisa savamment sa pensée, qui pourtant n'échappa pas à ses contemporains, qui parlèrent de son mysticisme et dirent tout haut que le système n'était autre que la doctrine piétiste « de la foi qui opère par la charité. » C'est bien en effet ce que veut dire Kant, lorsqu'il fait reposer la croyance sur des causes subjectives, c'est-à-dire sur des raisons morales. Son habileté fut de profiter du fait que le sentiment de l'obligation morale n'est jamais absent de la conscience et qu'il est lié à l'idée de Dieu. Saenger, *Kants Lehre vom Glauben,* 1903. Cependant la doctrine de Kant parut trop rationaliste à Schleiermacher, qui s'appliqua à rendre au sentiment, à l'expérience religieuse proprement dite, son importance. Pas de connaissance religieuse sans l'expérience de la foi : rien de plus conforme au luthéranisme primitif. Ce qui explique l'énorme influence de Schleiermacher dans les milieux protestants, c'est qu'en se réfugiant dans l'expérience intérieure on croyait trouver contre l'athéisme un asile imprenable, une forteresse inattaquable : c'est aussi qu'on se débarrassait par ce moyen du poids mort des dogmes, qu'avaient retenus les premiers protestants, tout en n'ayant pas l'air de tomber dans le pur rationalisme d'un Wegscheider. Cf. T. Parker, *Discourse of matters pertaining to religion,* 1846; Morell, *Philosophy of religion,* 1849; Ferrier, *Institutes of metaphysic,* Édimbourg, 1854. Le pasteur Coquerel écrivit *Le christianisme expérimental,* Paris, 1847, « pour les esprits doués d'un juste instinct religieux, » dans le but « de remplacer la *foi objective* puisée dans les dehors de la vérité par une foi *subjective* puisée dans l'homme considéré en lui-même, » p. XIII. Pour cette foi subjective, disait Coquerel, « se confier en Dieu, c'est se confier en soi-même. Par exemple, se confier en Dieu comme en un être aimant et bon, c'est se confier en l'idée que nous nous faisons de son amour et de sa bonté, » p. 23. Cf. Newman, encore protestant, *Discours sur le développement,* 1843; trad. Saleilles, *La foi et la raison,* Paris, 1905, passim et p. 235, n. 28; p. 257, n. 41.

4. Nous avons dit que le nominalisme rigoureux, s'il garde la croyance en Dieu, ne peut le désigner que par de pures périphrases, par des dénominations extrinsèques, sans arriver à porter sur Dieu en soi des jugements valables. Nous avons dit aussi que l'objet religieux, dans l'expérience intérieure sans connaissance antécédente de la foi fiduciale, est nécessairement désigné de la même manière. Dès qu'on eut réduit l'objet de la foi à la croyance en Dieu par l'expérience religieuse, il était donc naturel de ramener notre connaissance de Dieu à ce qu'elle est dans l'hypothèse nominaliste, et de nier la portée ontologique de nos jugements sur la nature divine. Kant le fit, on le sait. Schleiermacher, bien que fort peu dogmatique, ne déduisit pas lui-même nettement cette conclusion agnostique, du moins en ce qui regarde Dieu en soi. Mais il se rencontra bientôt des esprits qui tentèrent l'aventure. Cela se fit, soit par réaction contre les prétentions outrées de l'intellectualisme de Cousin et de la philosophie spéculative de Hegel, et tel est le cas de sir Hamilton, *Discussions on philosophy and literature,* 1852; *Lectures on metaphysics and logic,* édit. Mansel et Veitch, Édimbourg, 1866, et aussi de Mansel, *The limits of religious Thought,* 1859; soit dans un esprit plus rationaliste, et tel est le cas de Parker et de Coquerel qui, dès ces temps lointains, parlent, l'un, de la « vérité mobile » et de « l'unité des religions, sous la diversité des théologies, » Denzinger, 10e édit., n. 2058, 2082, parce que l'expérience religieuse « ne nous renseigne pas plus sur son objet que ne le font nos sens sur la nature intime des choses, » Parker, *op. cit.,* p. 14 sq.; l'autre, du principe « que la nature de Dieu n'est connue que de lui, que Dieu n'est pas matière à raisonnement. » Coquerel, *op. cit.,* passim. Le moyen terme employé fut simplement l'adjonction de l'hypothèse nominaliste à l'interprétation de l'expérience religieuse sentimentale. On sait que le c. V, *Réconciliation,* des *Premiers principes* de Spencer est le résultat de cette manœuvre. L'agnosticisme empiriste a été l'issue de ces spéculations.

En Allemagne, on est arrivé au même résultat de l'agnosticisme, mais idéaliste, avec Albert Ritschl. Celui-ci, pour bien marquer les origines protestantes de son système, l'a exposé dans un livre qui a pour titre, *Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung,* édition modifiée de 1888. Il faut analyser cette doctrine, parce que c'est de Ritschl que dépendent Harnack, Sabatier, etc., et par suite ceux des modernistes qui ne sont pas simplement spencériens ou positivistes. La théorie de la connaissance religieuse de Ritschl est fondée sur la théorie kantienne de la connaissance, bornée au seul phénomène, bien que Ritschl accepte la formule de Lotze : « Nous connaissons les choses dans les phénomènes. » Car il semble bien, malgré des flottements, que « les choses » sont pour lui un produit de notre activité mentale, une *image,* résidu de plusieurs perceptions sensibles; et sur ce point, le système confine à l'idéalisme phénoméniste. Quoi qu'il en soit, Ritschl distingue expressément une *connaissance religieuse* et une *connaissance théorique,* « fonctions distinctes, qui, même appliquées au même objet, ne coïncident sur aucun point, mais divergent entièrement. » L'esprit peut, en effet, se référer de deux façons à ses perceptions : ou, les regardant comme des données objectives, il cherche à les organiser en un système cohérent de la nature, au moyen du lien causal, et porte à leur sujet des *jugements* théoriques, scientifiques, d'existence; ou il les considère comme agissant sur le sujet sensible et porte à leur sujet des *jugements de valeur* (*Werturteile*), caractérisés par ce fait qu'ils font abstraction de la nature objective et des relations des choses entre elles, et apprécient *seulement* leur aptitude à satisfaire les *besoins* (esthétiques,

moraux, religieux) du sujet. Ainsi est établie la distinction entre la connaissance religieuse, exclusivement relative au sujet, intéressée, s'exprimant par des « jugements de valeur indépendants » — et la connaissance théorique. Par exemple, l'homme *religieux* n'a pas à se prononcer sur ce jugement : Jésus est-il Dieu? — mais sur celui-ci : Jésus a-t-il *pour moi,* pour ma vie religieuse et morale, la *valeur* d'un Dieu? Et le second, pour Ritschl, ni n'implique le premier, ni n'en dépend. La *théorie de la religion* est faite pour s'accorder avec cette théorie de la connaissance religieuse. La religion n'a pas pour objet les rapports de Dieu avec l'homme ou l'union de l'âme avec Dieu. Son but est de donner une solution au problème que voici : l'homme, jugeant qu'il est un être spirituel et personnel, voit qu'il est né pour dominer le monde; d'autre part, il se sent dépendant du monde, opprimé par lui. Il trouve une solution de ce problème pratique dans l'idée d'un pouvoir supérieur au monde, qui le gouverne pour les fins de la vie spirituelle. Cette idée de Dieu n'est ni une intuition, ni une inférence rationnelle, mais un postulat de l'homme qui en a besoin pour exercer sa maîtrise personnelle et spirituelle sur le monde. Ce postulat s'exprime sous une forme symbolique, par exemple, Dieu est amour. Par là, on voit ce que signifie la célèbre phrase de Ritschl : « Dieu n'est qu'un simple nom qu'emploie le chrétien pour résumer ses impressions religieuses. » Mais toute intrusion du jugement théorique en matière religieuse est nulle et sans valeur : exemples, dogmes de la Trinité, des deux natures dans le Christ. Tout ce que nous pouvons dire est que Jésus est Dieu *pour nous,* a pour nous une valeur divine, parce qu'il nous révèle Dieu, c'est-à-dire parce qu'il nous manifeste une maîtrise complète sur le monde matériel (rédemption, justification, vie éternelle), un dévouement absolu au royaume de Dieu (communauté de personnes agissant d'après les lois de la vertu). Donc notre religion, notre christianisme, conclut Ritschl, sont indépendants de ce que nous pensons comme philosophes, de ce que nous tenons comme historiens.

Sous la phraséologie moderne de Ritschl, on reconnaît la vieille doctrine de la foi fiduciale, où tout en matière religieuse dépend de l'impression du sujet, où l'objet religieux se définit en fonction des besoins, des états, des émotions du sujet, sans qu'aucune donnée intellectuelle intervienne. Le système a été développé et appliqué à la connaissance de Dieu. On croit à l'existence de Dieu « sans raisons intellectuelles »; ou bien, si l'on garde encore ces raisons, on déclare, comme Molinos, sans valeur la conclusion à laquelle on aboutit par le discours, sauf à déguiser le procédé par un appel à Kant ou à la philosophie positiviste. A la réflexion cependant, on concède, ou bien avec Kant que l'on croit à cause de nos besoins moraux, ou bien avec Bain que la croyance est un « développement de la volonté à la poursuite de fins immédiates » et qu'elle « dépend de nos tendances actives et émotionnelles. » *Mental science,* l. IV, c. VIII, 1re et 3e édit. Toutes explications, d'apparence scientifique, que donnait déjà d'un mot le traducteur ancien de Grotius, quand il affirmait que la preuve qui fait le vrai fidèle est la preuve de sentiment « par les besoins de la conscience ». D'ailleurs, que pour éviter en apparence le pur sentiment, on ait recours à l'intuition immédiate, sans preuves, avec M. Monod, art. *Foi,* dans Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* Paris, 1878, t. V, p. 1; qu'on fasse appel à une vue mystique et suprarationnelle, avec Bradley, *Appearance and reality,* 2e édit., 1902; au subconscient, avec William James; à l'action de l'Esprit, avec Heard, *The tripartite nature of man,* 5e édit., Édimbourg, 1882; à un fait de conscience « impénétrable à l'analyse », avec Sabatier, *Esquisse d'une philosophie religieuse,* etc., Paris, 1898, p. VIII; c'est toujours à l'expérience intérieure, à l'exclusion de toute connaissance rationnelle, qu'on a recours. Le thème sur lequel on exécute toutes ces variations, n'est autre que la pseudo-mystique de la foi fiduciale des premiers protestants.

Inutile d'ajouter que, ne reconnaissant aucune valeur aux preuves, à la connaissance intellectuelle en matière religieuse, on s'abstient, comme Locke ou comme Kant, de tout jugement sur la nature intrinsèque de Dieu. Dieu reste aussi inconnu dans le système d'Auguste Sabatier que dans celui de Spencer. Dans les deux cas, on le désigne par une dénomination extrinsèque et par de pures métaphores. Les métaphores varient, mais le procédé est identique. Que Spencer décrive le travail de la religion : « Construire sans fin des idées qui exigent l'effort le plus énergique de nos facultés, et découvrir perpétuellement que ces idées ne sont que de futiles imaginations et qu'il faut les abandonner, telle est la tâche, qui, plus que toute autre, nous fait comprendre la grandeur de ce que nous nous efforçons en vain de saisir, » *Premiers principes,* § 31; ou que Sabatier nous apprenne que « la définition de l'objet adoré se tire du culte et du bienfait qu'on en attend », *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* Paris, 1904, p. 529, 534; c'est philosophiquement tout un. Nous n'avons dans les deux cas qu'une connaissance symbolique, et Dieu n'est désigné que par nos états subjectifs.

On pourrait s'imaginer que cet agnosticisme croyant était totalement étranger aux anciens protestants. Les protestants libéraux ici encore ont raison; ils ont des ancêtres. La multiplicité des sectes, l'ambiguïté voulue des formulaires ecclésiastiques, les variations perpétuelles sur les dogmes particuliers, l'unité extérieure sauvegardée, sans unité de pensée, par le soin de vider les formules de tout sens ferme et précis qui s'imposât, firent naître de bonne heure l'idée de la relativité de nos connaissances sur Dieu. On s'attacha surtout à ce qui répondait à un intérêt moral, à ce qui procédait des besoins de l'âme. De tout le reste, on fit des symboles, qui ne sont que des images subjectives, d'une vérité toute relative; on considéra ces symboles, créés par les besoins de notre esprit et correspondant aux lois psychologiques de notre être spirituel, comme des produits de la réflexion, sans portée objective et métaphysique. Tel est le sens de l'apologétique d'aveugles adoptée par le Dr Harris; pour défendre la religion naturelle, il s'appuie sur ce que nous sommes dans une ignorance complète de la nature de tout ce qui nous entoure : il en est de même pour Dieu. Quoi de surprenant? Cf. Burnet, *Défense de la religion tant naturelle que révélée* (fondation Boyle), La Haye, 1744, t. II, p. 34 sq. Vers la même époque, et donc bien avant Mansel, *Limits,* etc., et M. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis,* Londres, 1907, c. *Revelation,* l'archevêque anglican de Dublin, King, *Discourse of predestination,* 1709, réimprimé par Whately, dans ses *Bampton lectures,* Appendix, p. 480, et l'évêque de Cork, Browne, *Procedure, extent and limits of human understanding,* 1728, soutinrent, dans des vues iréniques, à propos de la prédestination, que notre connaissance de Dieu est purement analogique au sens nominaliste, en sorte que nous « n'avons aucune conception directe et propre des attributs divins, pas plus que de quelque autre chose de ce monde. » Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 3. Voir Berkeley, *Alciphron,* dial. IV, c. XXI, et, en sens contraire, Spinoza, *Ethica,* part. I, prop. XVII, scholion; part. II. prop. XLV-XLVII; Coplesston, *Enquiry into the doctrines of necessity and predestination,* 1821; Grinfield, *Vindiciæ analogicæ,* 1822; Buchanan, *Analogy considered as a guide to truth,* 2e édit., 1865. Le roi Jacques Ier, pour écarter tout

blâme de l'Église anglicane, parle de sa « religieuse modération dans la curiosité aux mystères, » et pense résoudre les controverses par une solution agnostique. Cf. Du Perron, *Réplique à la réponse du sérénissime roi de la Grande-Bretagne,* Paris, 1620, p. 858 sq. Voir Tyrrell, *op. cit.,* p. 95, 99 ; Denzinger, n. 1392, 1644 ; Le Roy, *Dogme et critique,* Paris, 1907, p. 32. Calvin, malgré son dogmatisme, pour résoudre les difficultés de la prédestination telle qu'il la conçoit, recourt à l'échappatoire de la « docte ignorance » pseudo-mystique et agnostique de Nicolas de Cusa. *Institution chrétienne,* l. III, c. XXI, 3 ; c. XXIII, 8. D'ailleurs, d'après Calvin, « l'intelligence de la foi consiste plus en certitude qu'en appréhension. » Lobstein, *Étude sur la doctrine chrétienne de Dieu,* Lausanne, 1907, p. 115 sq. La position de Luther relativement à l'agnosticisme se manifeste par cette proposition : *Istis novissimis trecentis annis multa perperam determinata sunt, quale est essentiam divinam nec generari nec generare.* Pour défendre cet article, condamné par la Sorbonne, Mélanchthon, après avoir parlé des *stultas et nugatorias quæstiones et de lana caprina logomachias* que, d'après lui, discutent les théologiens, cherche à légitimer l'agnosticisme de Luther par un texte de saint Augustin, souvent cité durant ces dernières années : *Augustinus percutit vestram audaciam. Vis scire, inquit, naturam Dei? Hoc scito, quod nescias. Confutatio,* p. 71. Sans doute, ni Luther ni Mélanchthon n'auraient admis, avec M. Simmel, « que toutes les religions se valent théoriquement, puisque le contenu d'aucune n'est logiquement déterminable. » Simmel, *De la religion au point de vue de la théorie de la connaissance,* dans *Bibliothèque du congrès international de philosophie de 1900,* Paris, t. II, p. 319. Mais s'ils auraient reculé devant les conclusions, M. Harnack n'a pas complètement tort de penser qu'ils posaient les prémisses.

Critique. — 1° Il ne manque pas de protestants qui voient clairement que « c'est abuser du langage de remplir ses pages des mots *foi, vie spirituelle,* quand on croit à l'Écriture comme on croit à Homère et à Platon. » Mac Cosh, *The method of the divine government,* 4e édit., Édimbourg, 1855, p. 507. Il en est d'autres qui continuent à juger, avec le rationaliste Wegscheider, que « la raison doit guider et juger le sentiment. » *Institutiones theologiæ,* 1844, p. 53. D'autres pensent avec saint Paul, l'Église et le concile du Vatican, Denzinger, n. 1643, 1653, 1658, qu'il est deux ordres de vérités morales et religieuses, celui que la raison peut atteindre naturellement et celui dont la connaissance suppose la révélation, et ils regrettent que cette distinction soit méconnue par tant de réformés. Naville, *Les philosophies négatives,* Paris, p. 43-49. Il ne leur échappe pas que si on fait, de la foi, indûment confondue avec la connaissance naturelle de Dieu, un « pur sentiment, qui ne nous renseigne pas plus sur le caractère intime de son objet que ne font les sens, » toutes les religions se valent. Buchanan, *Faith in God,* Édimbourg, 1855, t. II, p. 219. Enfin beaucoup combattent l'agnosticisme en général et l'espèce particulière du pragmatisme. Oui ou non, savons-nous que Dieu est rémunérateur ? « Si l'on admet la réalité objective du jugement et du juge, il n'y a plus seulement croyance à un *quid* divin, il y a connaissance, affirmation sur les caractères intimes, sur la personnalité de Dieu. Si l'on n'admet pas cette réalité objective, que devient le texte de saint Paul, Heb., XI, 6 ? » Cazenove, *Being and attributes of God,* Londres, 1886, p. 105. Le lecteur aura reconnu dans ces cinq observations, cinq arguments dont se sert l'encyclique *Pascendi.*

2° Les protestants libéraux en appellent souvent aux mystiques ; et sur le modèle de la connaissance subséquente à l'état affectif qu'admet Gerson, ils ont construit ou calqué des théories sur l'origine de nos idées religieuses et toute une épistémologie. Mais c'est prendre pour accordée une hypothèse psychologique et oublier de prendre pour point de départ un fait constaté. Ensuite, chez les mystiques orthodoxes qui la soutiennent, cette hypothèse est réservée à certains cas d'états mystiques ; aucun auteur orthodoxe ne confond, avec ces états, la foi surnaturelle proprement dite, et encore moins la simple connaissance naturelle de Dieu par la raison. D'ailleurs, cette hypothèse est contre l'adage : *Ignoti nulla cupido,* et contre le mot de saint Augustin : *Invisa diligere possumus, incognita non valemus.* Mot et adage qui expriment un fait d'expérience, parfaitement indépendant de l'opinion qu'on se fait sur la question de la distinction réelle des facultés. Peut-on raisonnablement fonder toute la religion sur une hypothèse aussi branlante que celle de Gerson ? Est-ce là procéder scientifiquement ? Enfin, quand l'hypothèse de Gerson serait confirmée par les faits et, par suite, pourrait servir au théologien dans la théorie de l'inspiration ou de la révélation immédiate, c'est un saut *de genere ad genus* de transporter à notre foi qui est médiate et non œuvre d'amour mystique, ce que Gerson et ses adhérents disent d'un certain état de l'amour mystique. *A fortiori,* ce saut est-il, comme celui de Jacobi, mortel, si on passe de l'amour mystique dont parle Gerson à la simple croyance à l'existence de Dieu.

Il serait illusoire d'essayer ici une bibliographie. Nous nous bornons de parti pris aux indications suivantes, où l'on trouvera les renseignements qu'il nous est impossible de donner. Reimannus, *Historia universalis atheismi et atheorum... apud Judæos, christianos, muhamedanos, ordine chronologico descripta et a suis initiis usque ad nostra tempora deducta,* Hildesheim, 1725 ; Jean François Buddeus, *Traité de l'athéisme et de la superstition avec des remarques historiques et philosophiques,* trad. L. Philon, Amsterdam, 1740 J. Brucker, *Historia critica philosophiæ... ad nostram usque ætatem deducta,* 2e édit., 6 vol., Leipzig, 1767. Ces trois ouvrages de main protestante donneront l'histoire et la bibliographie de toutes les anciennes controverses sur notre sujet. Pour la fin du XVIIIe siècle et le début du XIXe, le même service sera rendu, à un point de vue plus rationaliste que protestant, par G. Bretschneider, *Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, nach den symbolischen Schriften der evangelisch.-lutherischen und reformirten Kirche,* etc., 4e édit., Leipzig, 1841 (ouvrage publié en 1805, mais tenu à jour) ; Wegscheider. *Institutiones theologiæ christianæ dogmaticæ,* 8e édit., Leipzig, 1844. Depuis cette époque à nos jours, cette littérature spéciale est touffue plus que jamais. On trouvera des références suffisantes, pour l'Angleterre, dans le rationaliste (sens anglais actuel), Benn, *The history of english rationalism in the XIXth century,* 2 vol., Londres, 1906 ; pour l'Allemagne, dans Uhlmann (catholique), *Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner,* 1906. D'une manière générale, la bibliographie abondante de Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire,* Paris, 1896 ; celle de Morris Jastrow, *The study of religion,* Londres, 1901 ; celle de Lobstein, *Études sur la doctrine chrétienne de Dieu,* Lausanne, 1907, indiqueront les travaux récents à consulter.

Une vie humaine ne suffirait pas à lire les ouvrages dont nous venons de donner indirectement l'indication ; nous avouons n'en avoir lu qu'une mince partie, en cherchant à choisir. Pour contrôler les vues que nos études nous avaient suggérées, nous avons, avant de publier ces pages, confronté nos conclusions avec les ouvrages cités dans le texte et les suivants, qui nous ont, en somme, confirmé dans notre appréciation du nominalisme et du pseudo-mysticisme : Georges Lyon, *La philosophie de Hobbes,* Paris, 1893 ; *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle,* Paris, 1888 ; Delbos, *Le problème moral dans Spinoza et le spinozisme,* Paris, 1893 ; Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie,* Paris, 1897 ; Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine,* Louvain, 1897 ; Edward Caird, *The critical philosophy of Immanuel Kant,* 2 vol., 1889 ; Delbos, *La philosophie pratique de Kant,* Paris, 1905 ; Xavier Léon, *La philosophie de Fichte,* Paris, 1902 ; Lévy-Brühl, *La philosophie de Jacobi,* Paris, 1894 ; Maillet, *La création et la providence devant la science moderne,* Paris, 1897 ; Liard, *La science positive et la métaphysique,* Paris, 1883 ; Harnack, *Dogmengeschichte,* t. III ; *Essence du christianisme ;* Seeberg, *Die Theologie des Johan-*

nes Duns Scotus, Leipzig, 1900; Pfleiderer, *Geschichte der Religionsphilosophie*, 3e édit., 1893; Baillie, *The origin and significance of Hegel's logic*, 1901; J. Caird, *An introduction to the philosophy of religion*, 1880; J. Orr, *The Ritschlian theology and the evangelical faith*, 1897; Kattenbusch, *Von Schleiermacher zu Ritschl*, 2e édit., 1893; Ecke, *Die theologische Schule A. Ritschl's*, 1897; Rébelliau, *Bossuet historien du protestantisme*, Paris, 1892.

VII. Le jansénisme. — Baius et après lui Jansénius acceptèrent en partie les doctrines de Luther et de Calvin sur les suites de la chute originelle, et cherchèrent à les accréditer sous le grand nom de saint Augustin. Pour Baius, comme pour Calvin, dans l'état de nature déchue, les forces de la raison en ce qui concerne les vérités morales sont entièrement éteintes. Baius traite de pélagiens ceux qui « entendent des nations qui n'ont point la grâce de la foi » le texte de saint Paul : *Gentes, quæ legem non habent*. Rom., II, 14. Denzinger, n. 902. Voir Baius, t. II, col. 70-71.

1° *Jansénius.* — L'*Augustinus*, Rouen, 1643, reprit les vues de Baius. Au premier abord, il semble que Jansénius se sépare de Baius; car il concède que les philosophes platoniciens ont pu connaître Dieu par les créatures, que tel est bien le sens de Rom., I, 20, et l'opinion définitive de saint Augustin. *De statu naturæ puræ*, l. I, c. XIII, p. 304. Il dit même expressément qu'ils l'ont connu, *naturali rationis lumine, nulla revelatione*, par le principe naturel de l'obligation absolue où nous sommes d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. *Ibid.*, c. XV, p. 307.

Mais : 1. cette connaissance était de nulle valeur au point de vue moral et religieux *sans la grâce*. Jansénius fait ici l'équivoque, déjà signalée chez les protestants, qui confond l'utile au salut éternel, le méritoire du salut éternel, avec l'honnête. Comme il n'admet pas que l'homme déchu puisse rien faire de naturellement honnête sans la grâce, comme d'ailleurs il est vrai que sans la grâce, dans l'état où de fait nous sommes, nous n'atteindrons pas la vie éternelle, il conclut que les païens ne pouvaient avoir aucune connaissance de Dieu valable moralement sans la grâce : comme si « moralement honnête » et « méritoire de la vie éternelle » étaient équivalents. Le vice du système est facile à découvrir. Jansénius concède que les païens ont eu une connaissance naturelle de Dieu spéculativement valable, mais non une connaissance pratique, une connaissance avec laquelle ils aient eu le pouvoir de commencer leur vie morale et religieuse. A l'objection que saint Paul, Rom., I, 20, déclare les païens *inexcusables* de n'avoir pas honoré Dieu qu'ils connaissaient, et que par conséquent ces païens n'avaient pas une connaissance simplement spéculative de Dieu, mais une connaissance moralement utile, les jansénistes répondaient par la plus immorale des doctrines : *Deus impossibilia jubet*. C'est ce que veut dire Jansénius quand, pour expliquer comment la connaissance de Dieu qu'il concède aux païens n'était que spéculative, il leur octroie pour honorer Dieu « l'impuissance morale » où nous sommes d'observer toute la loi : or, on sait que d'après Jansénius cette impuissance *morale* se ramenait à une véritable impuissance physique. *Ibid.*, c. XIV, p. 306.

2. Cette connaissance purement spéculative de Dieu, que Jansénius concède à quelques païens manquait d'ailleurs de *certitude*, sans la grâce. Jansénius veut prouver que l' « état de nature pure » est impossible. Denzinger, n. 935. Entre autres arguments, il apporte celui-ci : Car le bonheur y serait impossible. Une des conditions du bonheur parfait, en effet, d'après saint Augustin et le sens commun, est qu'il soit assuré. Or, dit Jansénius, dans l'état de nature pure, « quand même on accorderait que l'homme pourrait connaître Dieu, auteur des choses naturelles, il ne pourrait pas arriver à la *certitude*. Car, bien que dans cet état il pourrait connaître les vérités rationnelles *tenuiter*, il n'aurait pas la certitude de son immortalité personnelle, *non tamen quamdiu vel ipsemet qui cognoscit*, puisque aucun philosophe n'y est parvenu. » *Ibid.*, l. II, c. VII, p. 337. En d'autres termes, la philosophie spiritualiste est impossible, sans la grâce. Cf. Denzinger, n. 1506, la proposition que dut signer Bonnetty.

3. Enfin, cette connaissance spéculative et incertaine de Dieu, que Jansénius concède à quelques païens et qu'il appelle naturelle, en réalité vient de la révélation par la grâce de l'amour. D'après M. Laberthonnière, la foi et l'amour se confondent. « Avoir la foi, la foi vive et complète, c'est posséder Dieu. Mais nous ne pouvons posséder Dieu qu'en nous donnant à lui; et nous ne pouvons nous donner à lui que parce qu'il se donne à nous. La foi apparaît ainsi comme la rencontre de deux *amours*. » *Essais de philosophie religieuse*, 1903, p. 166; cf. p. 110. D'ailleurs, le don surnaturel de l'amour précède la foi et même la recherche de Dieu. « Lorsqu'en effet on entreprend de chercher Dieu, c'est que déjà d'une certaine façon on l'a trouvé, » p. 145. C'est, à peine démarqué, le fameux « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. » *Mystère de Jésus*. Et ailleurs : « La foi, pour se réaliser, suppose la grâce, » p. 165; cf. p. 182. « Mais le désir [de posséder Dieu, d'être Dieu] n'est pas naturel, je veux dire que l'homme ne saurait l'avoir par lui-même, car on ne peut pas posséder Dieu malgré lui, comme on possède une chose. Et si l'homme désire posséder Dieu et être Dieu, c'est que déjà Dieu s'est donné à lui. Voilà comment dans la nature même peuvent se trouver et se trouvent des *exigences* au surnaturel, » p. 171. Ces exigences sont équivoques; oui ou non, la nature exige-t-elle de posséder Dieu? Rien n'est plus *exigé* dans un être que ses constitutifs intrinsèques. M. Laberthonnière répond avec une précision qui ne lui est pas coutumière : « Ce qui fait que l'homme est homme, c'est justement qu'il a le pouvoir de mettre Dieu dans sa vie en le prenant pour fin, » p. 78.

Cette psychologie de la foi-amour n'est rien moins qu'originale. Jansénius avait dit au fond la même chose que M. Laberthonnière. Chez Jansénius aussi la manifestation de Dieu se fait par la grâce surnaturelle de l'amour (surnaturelle, au sens janséniste du mot). En effet, dans le passage où il semble accorder que l'homme peut connaître Dieu par les lumières naturelles de sa raison et sans révélation, l'évêque d'Ypres dit bien « que la lumière naturelle de la raison dicte que Dieu seul doit être aimé par-dessus toutes choses; » que cette vérité appartient « à la loi naturelle, » parce que sans un tel amour de Dieu aucun acte ne peut être même *ethice* bon; il ajoute même que, bien qu'incapable de remplir un tel précepte, l'homme « sans révélation, par la seule lumière naturelle, connaît cette obligation. » Mais la connaît-il par les seules forces de sa raison sans la grâce de l'amour? Non, le don surnaturel de l'amour est supposé. Les platoniciens, dit-il, ont fait consister la sagesse dans l'amour de Dieu; mais ces païens eux-mêmes ont attribué cet amour à la grâce. Cet amour doit, d'après eux, être *inspiré* de Dieu, il doit « être imprimé en nous par la forme de l'éternelle et immuable substance; » ceux en qui cet amour est ainsi inspiré, ceux-là, et non pas les autres, connaissent Dieu et leur fin. *Liquido sequitur amorem Dei, quo naturalis ratio, sive christianorum, sive gentilium, dictat eum velut bonum naturæ rationalis beatificum esse diligendum... nullo modo posse ex creaturæ viribus naturalibus proficisci. Ibid.*, l. I, c. XIII, p. 305; c. XV, p. 307. La volonté qu'avait Jansénius de donner, par des bouts de textes, l'impression que saint Augustin pensait comme lui, explique le dédale de ces raisonnements. Mais, la pensée de Jansénius saisie, la ressemblance de l'*Augustinus* et du *Dogmatisme moral* est ici frappante.

Dans les deux cas, la manifestation de Dieu dans l'homme se fait par l'amour, la foi-amour, don surnaturel. Dans les deux cas, c'est la fin dernière de l'homme qui sert de moyen terme. Dans les deux cas, le don de l'amour est à la fois exigé (naturel) et gratuit (non naturel). Dans les deux cas, l'état d'impuissance de l'homme joue le même rôle. Que les deux auteurs parlent d'un don de l'amour, nécessaire à la manifestation de Dieu, c'est évident. Chez Jansénius, la fin dont il est question est la vision intuitive, par laquelle seule on possède Dieu, on est divinisé : *bonum beatificum.* Chez M. Laberthonnière, il s'agit de la même fin, car les expressions « posséder Dieu, être Dieu » ne s'emploient pas en dehors de l'élévation à l'ordre surnaturel; d'ailleurs, l'auteur exprime la nécessité de la grâce, ce qui n'aurait pas de sens s'il parlait d'une autre fin que de la vision face à face. Chez Jansénius, le don de l'amour est surnaturel, au sens janséniste, c'est-à-dire exigé par la nature intègre, gratuit pour la nature déchue. Chez M. Laberthonnière, le même don est « exigé », puisque la fin pour laquelle il est nécessaire est strictement exigée; on nous dit, en effet, que le pouvoir de prendre Dieu pour fin est ce qui fait que l'homme est l'homme; mais rien n'est plus strictement exigé que ce qui résulte des constitutifs de l'individu ou de l'espèce. Ce don est en même temps « gratuit », puisqu'on nous avertit que « le désir » dont il est question « n'est pas naturel ». Enfin, dans les deux systèmes, l'impuissance de l'homme joue le même rôle : d'après Jansénius, l'amour ne peut pas sortir des forces de l'homme; d'après M. Laberthonnière, « le désir n'est pas naturel, je veux dire que l'homme ne saurait l'avoir par lui-même. » Il y a bien quelques nuances, qui viennent de ce que Jansénius parle de deux états, celui d'Adam avant le péché, et celui de l'homme déchu, tandis que M. Laberthonnière ne parle que d'un seul, le nôtre. Mais, si l'on va au fond des choses, c'est la même conception du surnaturel exigé dans les deux cas. M. Laberthonnière a ses réponses, nous allons y venir après avoir conclu. Comme le désir de la vision intuitive suppose la révélation, qui, à cause de notre élévation à cette fin, est absolument nécessaire d'après le concile du Vatican, Denzinger, n. 1635, il suit que Jansénius, en vertu de son système dans lequel les dons surnaturels d'Adam sont exigés, et M. Laberthonnière, puisqu'il fait profession d'admettre le concile du Vatican, sont d'accord et sur l'origine, par la révélation, de la connaissance de Dieu, ontologiquement et moralement valable, et sur l'impuissance physique de l'homme déchu à parvenir à cette connaissance par les seules lumières de sa raison naturelle. Cette impuissance est moins masquée dans l'*Augustinus* que dans le *Dogmatisme moral,* parce que Jansénius ne donne pas la grâce de la foi-amour à tout le monde et n'a pas de peine à damner ceux qui ne l'ont pas. M. Laberthonnière, que les athées embarrassent, met tout le tort sur eux : ils croiraient, s'ils se donnaient les dispositions morales requises pour croire; mais la grâce de l'amour est universellement donnée à tous.

Cette dernière assertion fournit à M. Laberthonnière ses réponses. — 1° Le don de l'amour n'est pas exigé, « car on ne peut pas posséder Dieu malgré lui. » Ce qui est exigé, c'est « le pouvoir, la fin », mais non pas l'acte, « le désir ». — *Réponse.* — 1. Si la fin est exigée, le moyen l'est également. 2. Dans cette question, quand on parle d'exigence, il s'agit toujours d'exigences hypothétiques, et l'hypothèse a dépendu et dépend de Dieu seul, quant à sa vérification : rien donc ne se passe jamais « malgré » Dieu. 3. Il est vrai que les théologiens parlant, par exemple, de la conservation, du concours général, disent qu'ils sont exigés, *debita,* et ajoutent d'autre part que nous n'avons pas l'acte de vivre ou d'agir par nous-mêmes, parce que ni la conservation, ni le concours général ne sont en notre pouvoir. Mais quel est le théologien qui a jamais dit ou pensé que si, par exemple, je vis demain, ma vie ne sera pas naturelle, sous le prétexte qu'il n'est pas en mon pouvoir de me la donner par moi-même? Or, c'est ainsi que parle M. Laberthonnière : « Le désir n'est pas naturel, je veux dire que l'homme ne saurait l'avoir par lui-même. » — 2° On nous réplique encore et surtout : Mais il n'est question que du surnaturel *exigeant* et nullement du surnaturel exigé, comme chez Jansénius ou Baius. — *Réponse.* — 1. « Ce qui fait que l'homme est homme » est du surnaturel exigeant? C'est plus qu'étrange. 2. On conçoit un surnaturel *exigeant ex hypothesi elevationis gratuitæ,* mais on nous parle d'un surnaturel *exigeant ex hypothesi elevationis debitæ.* Cf. Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence,* Paris, 1908, c. IX, p. 250-294.

2° *Quesnel.* — Les jansénistes développèrent la doctrine de l'*Augustinus.* Charron, après Montaigne, s'était appliqué à montrer que par « les seules forces de la raison », l'homme ne peut pas connaître Dieu, et que, même quand on le connaissait par la foi, on restait dans une « ignorance consciencieuse », à savoir dans l'agnosticisme. Cf. Garasse, *Somme théologique,* l. II, sect. II, III. L'abbé de Saint-Cyran prit la défense de Charron; il était d'ailleurs convaincu qu'il y a « quelque danger à prouver par des raisonnements la vérité d'un Dieu. » Les théologiens de la secte s'attachèrent surtout à confondre la foi et la charité. Voir les propositions condamnées de Quesnel, Denzinger, n. 1266, 1267. Cette confusion établie contrairement au concile de Trente, sess. VI, can. 28, Denzinger, n. 720, et à toute expérience psychologique, ils soutinrent : 1. que la foi est la première des grâces que l'homme reçoit et peut recevoir, Denzinger, n. 1242, 1241; 2. que la charité seule parle à Dieu et que Dieu n'entend qu'elle : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. » On rencontre, il est vrai, cette formule chez certains mystiques, mais dans un tout autre sens. *Nemo quærere valet,* dit saint Bernard, *nisi qui prius invenerit. De diligendo Deo,* c. VII, 22, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 987. Cette phrase décrit ce qui se passe dans l'âme justifiée qui ne goûte plus les douceurs de l'amour divin et en souffre; cette angoisse qu'elle éprouve est encore de l'amour ou vient de l'amour; l'âme cherche Dieu et court vers lui comme le cerf altéré vers l'eau des fontaines; si elle cherche, c'est que déjà elle a trouvé. De plus, chez certains mystiques, cette formule s'entend d'une « possession de Dieu » par disposition potentielle; ce qui ne favorise d'aucune façon ni le jansénisme ni la philosophie ou la méthode d'immanence. Cf. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Munster, 1908, dans *Beiträge* de Baeumker, t. VI, p. 85. 3. Quesnel parle d'une certaine connaissance naturelle de Dieu même pour les païens, Rom., I, 19, mais elle est mauvaise et pernicieuse, bien que venant de Dieu, Denzinger, n. 1256; car « sans la lumière de la foi, sans le Christ et sans la charité, que pouvons-nous être, sinon ténèbres, aberration et péché? » Denzinger, n. 1263. 4. Dernière conséquence, qui montre bien à quel relativisme peut conduire une exagération pseudo-mystique en théologie : *Nec Deus est, nec religio, ubi non est charitas.* Denzinger, n. 1273. Quesnel alléguait en faveur de cette proposition un verset de saint Jean : *Qui non diligit, non novit Deum : quoniam Deus charitas est.* I Joa., IV, 8. Le sens de ce passage est le suivant : *Qui non diligit non novit Deum sicut oportet et satis salubriter;* ce qui signifie que personne ne sera sauvé sans la charité. Corneille de la Pierre ajoute : *Esto* speculative *noscat Deum,* practice *tamen, id est experimentaliter, familiariter et sapide, non novit Deum; sicut mellis saporem et dulcedi-*

nem nemo novit per experientiam et saporem, nisi qui illud gustat et sapit. Sicut enim sapor sapiendo, ita amor amando practice cognoscitur, gustatur et sapitur. Quesnel confond donc deux choses : la connaissance qui assure le salut, expérimentale, et la connaissance purement spéculative, de pure foi; et il donne tellement d'importance à la première qu'il conclut à la nullité de la seconde comme Molinos ou Ritschl.

Sur les propositions de Quesnel, voir Greg. Kurtz, O. S. B., *Theologia sophistica in compendio detecta*, Bamberg, 1736; il examine 537 propositions condamnées; Calatayud, *Divus Thomas*, Valence, 1744, t. II, et passim ; l'auteur s'occupe beaucoup des faits mystiques allégués alors comme aujourd'hui ; Jac. de la Fontaine, *Constitutio Unigenitus theologice propugnata*, 4 in-fol., Dillingen, 1720, où l'ordre des propositions est suivi ; les textes scripturaires et patristiques, cités par Quesnel et ses défenseurs, sont rapportés et discutés.

3° *Pascal.* — On trouve dans les *Pensées* de Pascal un grand nombre des conséquences ou des hypothèses de l'*Augustinus*, bien que les cinq propositions n'y soient pas. De même, on n'y trouve pas toutes les propositions de Quesnel, mais les germes de tout ce qu'a condamné la bulle *Unigenitus* y sont assez apparents. Je parle bien entendu, non pas des *Pensées* éditées en 1669 et 1670 par les jansénistes où, spécialement sur le sujet qui nous occupe, furent faites des corrections importantes, cf. *Pensées de Blaise Pascal*, édition des grands écrivains, Paris, 1904, t. I, p. CLXXVI, tit. XX; fragments 242, 243, t. II, p. 175, et des omissions savamment calculées, cf. fragment 556, t. III, p. 4, note 2, avec les renvois. Mais il est question des *Pensées* telles que nous les lisons aujourd'hui, telles que les admire M. Eucken, telles que les recommande M. Laberthonnière. *Essais de philosophie religieuse*, p. 193-224.

1. La doctrine de Pascal sur les suites du péché originel est celle de Luther, de Calvin, de Baius, de Jansénius; elle n'est pas la doctrine catholique.

2. La doctrine de la connaissance religieuse de Pascal, en tant qu'elle suppose que notre raison n'est naturellement que ténèbres et aveuglement, et en tant que sous le nom de foi du cœur elle propose au fond les vues de Jansénius et de Quesnel sur la foi-amour, a été condamnée par la bulle *Unigenitus;* l'Église n'est donc pas responsable des défauts de l'apologétique qu'on en peut tirer.

3. Sur le point spécial qui nous occupe, à savoir de l'impuissance de l'homme à parvenir à la connaissance de l'existence de Dieu par les lumières naturelles de sa raison, sans l'aide de la révélation, Pascal est hérétique; il a été condamné avec les traditionalistes, comme nous le verrons bientôt, par le concile du Vatican. Il écrit en effet : « Parlons maintenant selon les *lumières naturelles*. [Il vient de dire que par la *foi* nous connaissons l'existence de Dieu, mais non sa nature.] S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible... Nous sommes donc *incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est.* » *Pensées*, t. II, p. 145, fragment 233. C'est précisément ce que le dernier concile a condamné. Denzinger, n. 1634, 1653. Aussi, de même que Jules Simon avait raison de soutenir contre les traditionalistes français que leur Église les désavouait, quand ils prétendaient que lui, rationaliste, ne pouvait pas, indépendamment de la révélation, écrire une théodicée, et qu'il n'y a pas de « philosophie séparée », *Religion naturelle*, 4e édit., Paris, 1857, p. IX sq.; de même, le protestant de Genève, E. Naville, et « l'évadé », M. Hébert, ont raison de ranger Pascal parmi les auteurs condamnés au concile du Vatican. E. Naville, *Philosophies négatives*, Paris, 1900, p. 53 sq.; Hébert, *L'évolution de la foi catholique*, Paris, 1905, p. 135. Aussi M. Decurtins n'a-t-il fait que tirer une conséquence de bon sens, lorsqu'il a écrit dans un article qui avait pour but de dégager du mouvement moderniste « la réforme sociale chrétienne » : « Nous ne comprenons pas comment, après le Vatican, on peut construire une apologie du christianisme sur Pascal. »

Parlant des preuves classiques de l'existence de Dieu « par les ouvrages de la nature », l'édition de 1670 faisait dire à Pascal : « Je n'attaque pas la solidité de ces preuves *consacrées par l'Écriture sainte.* » En réalité, Pascal avait écrit : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu. » Fragment 243, t. II, p. 177. « N'oublie-t-il pas, demande M. Naville, la déclaration du psalmiste, Ps. XIX? N'oublie-t-il pas la parole si claire de saint Paul que les perfections de Dieu se voient comme à l'œil dans ses ouvrages, Rom., I, 20?» Pascal n'oublie rien; mais son exégèse est celle de l'*Augustinus* tout comme sa psychologie et sa morale. Cf. *Pensées*, t. II, p. 285, frag. 375; p. 21, frag. 294; t. I, p. CLXII. « Je n'entreprendrai pas ici, dit-il, de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la trinité, ou l'immortalité de l'âme ni aucune des choses de cette nature; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile. » Fragment 556, t. III, p. 4. Port-Royal avait écarté ce passage compromettant, parce que trop voisin de l'*Augustinus*. En le présentant au public, Étienne Périer prit soin de gloser, afin de faire oublier cette filiation; mais Mme Périer en fait le centre de l'*Apologie*, prononçant avec Quesnel que « hors Jésus-Christ, il n'y a que vices, que misère, que désespoir, et nous ne voyons qu'obscurité dans la nature de Dieu et dans la nôtre, » t. I, p. CXCIV, CCXLIV. Qui avait tort ou raison de la préface d'Étienne Périer ou de Mme Périer? L'une et l'autre. Car Étienne Périer écrivait sa préface pour une édition où on lisait seulement qu'on n'attaquait pas la solidité des preuves de l'existence de Dieu, mais que souvent ces preuves ne son pas assez proportionnées à la disposition d'esprit de ceux pour qui elles sont destinées. Mais Mme Périer pouvait lire dans le manuscrit : « Ces personnes destituées de foi et de grâce, recherchant de toutes leurs lumières tout ce qu'elles voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance [de Dieu], *ne trouvent qu'obscurité et ténèbres.* » Fragment 242, t. II, p. 176. Là est le mot de l'énigme.

Car, pour Pascal, comme pour Jansénius, « il est certain que ceux qui ont la foi vive dedans le cœur voient incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent. » *Ibid.* Avec la grâce de la foi vive le cœur connaît bien des raisons. Et sans elle? *Nec unus quidem tot sæculorum lapsu*, répond Jansénius, *in tanta historiarum vastitate reperiri potest, qui summum bonum, id est Deum verum, naturæ sagacitate sine Dei gratia invenerit et coluerit. Augustinus, De statu*, etc., l. II, c. V, p. 335. Le cœur de ceux qui ont la grâce de la foi vive voit clairement toutes les raisons de croire; la raison des autres ne voit rien, ou ce qu'elle voit est inutile. Sans doute le *Crede, ut intelligas* a un certain sens vrai, mais l' « abêtissez-vous » ne paraît en avoir aucun. Le tort de Pascal est de ne pas distinguer entre la connaissance des mystères proprement dits, et celle des vérités rationnelles sur Dieu, Denzinger, n. 1634, 1643, entre les vérités que la foi nous propose et celles qui constituent les préambules de la foi, dont l'existence de Dieu fait partie. *Ibid.*, n. 1638. Pour lui, l'homme corrompu a, relativement à toutes ces vérités, la même impuissance physique, tant qu'il n'a pas la grâce; et, il n'y a pas plusieurs variétés de grâces : ou bien nous avons l'amour céleste et tout est sauf, ou bien nous sommes les esclaves de la cupidité et tout est perdu. Denzinger, n. 1385 sq.

Aussi Pascal se proposait-il d'écrire contre ceux qui tiennent que l'existence de Dieu est manifeste, que nous en avons une connaissance spontanée et naturelle. Fragment 242. Il ne s'agit pas ici de Descartes, pour lequel Pascal est d'ailleurs très dur, fragments 76 sq.; ni précisément de ceux qui comme Grotius commencent leur apologétique par les preuves en forme de l'existence de Dieu, fragments 243, 556; mais bien des théologiens, qui prenaient pour base de leur apologétique le fait de la connaissance spontanée et certaine de Dieu, considérant, comme le fait encore un des meilleurs théologiens du XIX^e^ siècle, Scheeben, *La dogmatique,* trad. Bélet, t. II, n. 29, que dans l'espèce « les preuves scientifiquement développées, bien loin de donner à l'homme la première certitude de l'existence de Dieu, ne font qu'éclaircir ou consolider celle qui existe déjà. » Le P. Coton, dans un entretien laissé dans ses manuscrits et publié plus tard (en 1683, d'après Sommervogel) par le P. Boutauld, *Le théologien dans les conversations,* 4^e^ édit., Avignon, 1853, avait employé cette méthode. Interrogé par un athée sur les preuves de l'existence de Dieu, le théologien de Coton refuse d'abord de « parler de la nécessité de l'*Être absolu,* de la *non-implicance* en sa définition, de l'*impossibilité* des causes infinies en nombre, de tous les autres arguments inventés par la logique artificielle des académies, » p. 40. Il y vient plus tard; mais il débute par une sorte de démonstration *ad oculos :* Voyez et regardez le soleil et les astres et vous sentirez naître la science de Dieu, avec un instinct qui vous portera à l'honorer. Cf. Illingworth, *The divine immanence,* Londres, 1904; au c. II, *The religious influence of the material wo ld,* p. 13-27, l'auteur a rassemblé de curieuses citations sur ce sujet. C'est à cette méthode des théologiens que s'en prend Pascal au fragment 242. Les rencontres verbales avec le texte de Coton sont d'ailleurs remarquables. Coton et Pascal discutent à peu près les mêmes difficultés des athées, bien qu'ils les résolvent très différemment. « Leur argument principal, dit Eugène le théologien de Coton, à propos des anciens docteurs, quand ils ont voulu convaincre les infidèles, a toujours été de leur montrer le firmament et les astres, et les autres parties de l'univers. Je vous les montre, Messieurs, et je vous dis : Regardez. Eugène s'étant arrêté après avoir prononcé ces deux paroles, Léonce [l'athée du dialogue] l'avertit de continuer et de rapporter les raisons et les preuves que les anciens avaient formées là-dessus. Quand j'ai dit : Regardez, repartit Eugène, j'ai dit tout ce que je dois dire; car la maxime de ces premiers sages, et l'avis qu'ils m'ont donné, est que, apporter des raisons à ceux qui, après avoir regardé le monde, ne savent pas encore qu'ils ont un Dieu, c'est apporter le flambeau pour montrer le soleil à ceux qui ne le voient pas en plein midi, » p. 18. C'est ruiner toute l'apologétique de Pascal, dont la base est que « depuis la corruption de notre nature, Dieu nous a laissés dans un aveuglement » dont nous ne pouvons sortir que par la foi chrétienne. Aussi Pascal écrit-il de ces hommes aveuglés qui n'ont pas la grâce de la foi vive : « Dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent et qu'ils verront Dieu à découvert, et leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles, » etc. Contre la comparaison du jour en plein midi, Pascal allègue le *Deus absconditus* de l'Écriture et ajoute : « Ce n'est pas de cette lumière, qu'on parle comme le jour en plein midi. On ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau à la mer, en trouveront; et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. » Fragment 242. Le fragment 244 jette quelque lumière sur ce dernier passage : « Ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu? demande l'athée à Pascal. — Non. — Et votre religion ne le dit-elle pas? — Non [au contraire]. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart. » Ceux qui ont la foi vive voient, les autres sont aveuglés. Pascal se souvient-il de la phrase de Calvin sur les païens : S'ils ont eu quelques éclairs de la vérité, c'était pour les mieux perdre? La doctrine catholique est que Dieu, après la chute, nous a laissé la raison, l'usage de la raison, la puissance physique de le connaître, afin de nous sauver, si profitant de ses bienfaits nous ne manquons pas à notre devoir : *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* cela est vrai de tous.

Enfin, que savons-nous de la nature intrinsèque de Dieu, même lorsque nous croyons en lui? Nominaliste comme Locke, Pascal est agnostique comme lui. Il s'applique à montrer « qu'on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est. » Fragment 233, t. II, p. 143. Des éditeurs modernes rapprochent de ce fragment plusieurs textes de Charron où il conclut à « l'ignorance consciencieuse ». Ces textes sont précisément ceux que le P. Garasse avait relevés et où il avait flairé « l'athéisme couvert »; ce sont donc les mêmes que Saint-Cyran, défenseur de Charron, avait jugés orthodoxes. Pascal et Saint-Cyran s'accordaient sur l'agnosticisme croyant : « Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison, » parce que dans le système janséniste il n'y avait pas de foi sans amour. Fragment 278, t. II, p. 201, avec la note très instructive. Cela est exact de la « foi *parfaite* »; aussi les éditeurs de 1670 ajoutèrent-ils cette épithète au texte original; mais cela est faux de la foi tout court. Et, si on soutient cette erreur, le danger de mettre la foi dans le sentiment et de réduire l'objet de la foi au fait brut de l'existence de Dieu est difficile à éviter. Ce pas franchi, si vraiment « c'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison », et si ce sentiment est la foi, il est logique d'écrire : « Par la foi nous connaissons son existence; par la gloire nous connaîtrons sa nature, » t. II, p. 144. Le sentiment, en effet, ne peut pas, en tant qu'opposé à la raison, nous renseigner sur la nature intrinsèque de Dieu. Mais la raison, d'après Pascal, « ne connaît ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. » *Ibid.* Il reste donc que ni par la raison, ni par la foi, isolées, ou prises ensemble, nous ne pouvons porter un jugement sur la nature intrinsèque de Dieu : ce qui est l'agnosticisme croyant de Spencer, de Kant, de Mansel et des modernistes.

VIII. Le traditionalisme. — Le traditionalisme est la doctrine d'après laquelle une révélation primitive fut absolument nécessaire au genre humain, non seulement pour acquérir la connaissance des vérités de l'ordre surnaturel, mais bien pour acquérir la connaissance des vérités suprasensibles, c'est-à-dire des vérités fondamentales de l'ordre métaphysique, moral et religieux; les vérités dont il s'agit sont spécialement l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme et l'existence d'une loi morale strictement obligatoire. Cette révélation nous est parvenue par la *tradition,* l'enseignement oral et social, d'une génération à l'autre : d'où le nom de traditionalisme. Cette doctrine admet donc dans l'homme une véritable impuissance physique à parvenir soit à la connaissance, soit à la certitude de l'existence de Dieu, indépendamment de la révélation. Celle-ci devient donc absolument nécessaire.

Nous avons déjà rencontré cette idée de la nécessité absolue de la révélation chez les protestants et chez les jansénistes. Parmi les catholiques, ce fut une question discutée dès le XVII^e^ siècle de savoir « si le

pyrrhonisme était plus favorable à la religion que le dogmatisme. » L'influence janséniste poussait à humilier la raison, cette superbe. Malebranche se déclara pour le fidéisme, tant à cause de prétendues difficultés déduites de la théorie de la connaissance, qu'à cause de l'impossibilité pour l'homme d'avoir l'idée de l'infini; mais il ne recourut pas à la révélation; la vision en Dieu, d'où devait sortir ce qu'on a appelé l'*ontologisme,* lui servit d'échappatoire. Nous n'avons pas ici à nous occuper de cette solution, parce qu'elle ne nie pas précisément le pouvoir pour l'homme de connaître Dieu par les lumières de sa raison, mais explique le fait d'une façon incorrecte et inconciliable avec le dogme de l'invisibilité divine. Huet, dans son traité *De la faiblesse de l'esprit humain,* paru après sa mort, fit de grandes concessions au pyrrhonisme. Il accordait bien que l'homme a quelque pouvoir de parvenir à la vérité, mais il lui refusait le pouvoir d'arriver à la pleine certitude par les seules forces de la raison. Mais la bonté divine nous a enlevé cette infirmité, en nous concédant le don inestimable de la foi, qui chasse tous les brouillards. L'ouvrage posthume de Huet fut désavoué par ses amis. La question devait être reprise au XIX^e^ siècle.

Durant le XVIII^e^ siècle, on débattit onguement la question de l'origine du langage. On se souvient que Fénelon, dans sa *Lettre à l'Académie,* s'inspire d'Horace: *Sylvestres homines,* et que le passage ne s'accorde guère avec la tradition biblique. L'Italien J.-B. Vico, tout en concédant qu'avant le déluge l'homme avait conservé la religion, la vie sociale et le langage, soutint que les fils de Noé furent tellement dispersés par la crainte des bêtes féroces que ceux qui échappèrent à leur voracité perdirent d'abord toute religion, puis le langage, enfin la vie sociale et l'usage de la raison; ils vécurent ainsi mille ans, au bout desquels, réveillés par la foudre, ils retrouvèrent quelque connaissance de la divinité, le langage, puis la vie sociale. *De constantia philologiæ,* c. IX, *Scientia nova,* passim. On ne tarda pas à dire des « premiers » hommes, supposés barbares, ce que Vico avait imaginé pour les descendants de Noé. Avec Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, Œuvres,* Paris, 1819, t. IV, p. 201-373, la question s'embarrassa dans celle de l'origine des sociétés. Comme les rationalistes et les déistes pour faire une nasarde à la Bible, les sensualistes et les matérialistes pour renforcer leurs systèmes, se ralliaient en grand nombre à cette idée de l'homme sauvage, sans langage; il arriva, ce qui n'est pas rare, que certains apologistes crurent bien faire de soutenir l'impossibilité pour l'homme d'inventer le langage. Après la Révolution, de Bonald fit entrer cette apologétique dans son système philosophique et social. Voir BONALD, t. II, col. 959; Bonald, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des sciences morales,* 1818.

La même année parut le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* de Lamennais. Dans le II^e^ volume, Lamennais reprenait les objections des pyrrhoniens et concluait : « Il est de fait que souvent les sens nous trompent, que le sentiment intérieur nous trompe, que la raison nous trompe et que nous n'avons en nous aucun moyen de reconnaître quand nous nous sommes trompés, aucune règle infaillible du vrai. C'en est assez, comme on l'a vu, pour ne pouvoir rigoureusement affirmer quoi que ce soit, pas même notre propre existence. » *Essai,* 1820, t. II, c. XIII, p. 29. Cependant la raison individuelle, à cette impuissance d'arriver au vrai et à la certitude, joint un invincible « besoin de croire ». Le *consentement commun* (l'ordre de foi) supplée à notre faiblesse, et « devient, dans l'institution de la nature, le point d'appui de nos connaissances, le titre qui nous en assure la possession certaine, en un mot la véritable base de notre raison, » c. XIV, *De l'existence de Dieu,* p. 37. Le consentement commun ou l'autorité du genre humain renferme donc le plus haut degré de certitude où il nous soit donné de parvenir. Lamennais montre ensuite qu'il n'est aucune proposition sur laquelle l'accord du consentement commun soit aussi unanime que celle de l'existence de Dieu. « Cette immense idée n'est pas seulement en harmonie avec notre intelligence; elle est notre intelligence même, » p. 70. L'athéisme est donc l'extrême folie. Le c. XV traite des « Conséquences de l'existence de Dieu par rapport à l'origine et à la certitude de nos connaissances. » L'auteur y conclut : « Il existe donc *nécessairement,* pour toutes les intelligences, un ordre de vérités ou de connaissances *primitivement révélées,* c'est-à-dire reçues originairement de Dieu, comme les conditions de la vie ou plutôt comme la vie même; et ces *vérités de foi* sont le fonds immuable de tous les esprits et la raison de leur existence, » p. 81. Et un peu plus bas : « De même que la vérité est la vie, l'autorité, ou *la raison générale manifestée par le témoignage ou par la parole* (ce n'est pas nous qui soulignons ici) est le moyen nécessaire pour parvenir à la connaissance de la vérité, ou à la vie de l'intelligence, » p. 81. Lamennais soutient ensuite que l'on ne saurait parler sans nommer Dieu, puisqu'on ne « saurait parler sans prononcer ou sans concevoir le mot *est,* » qui est le nom de Dieu. « Ainsi l'homme n'a pu exister comme être intelligent, n'a pu parler *sans connaître Dieu,* et ne l'a pu connaître que par la parole, » p. 82. Reprenant ici l'argumentation de Bonald, qu'il cite en note, Lamennais prétend que l'homme n'a pu inventer la parole, puisque cette invention suppose des idées préexistantes, et le besoin, et même le moyen de les communiquer. Donc il a fallu qu'il reçût à la fois les idées et les mots. » Enfin : « Ainsi *la pensée, la parole ont été révélées simultanément* » et, avec elles, Dieu, p. 83.

Le traditionalisme de Bonald et de Lamennais excita de l'enthousiasme, spécialement dans les milieux ecclésiastiques et même chez les protestants. Le jansénisme n'était pas mort : ce qui rendait moins choquantes alors la confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, et la thèse fondamentale de l'impuissance de l'homme, tel qu'il est depuis la chute, en matière religieuse, doctrines jansénistes que le traditionalisme acceptait. Les ennemis de la foi, afin de saper par la base la révélation divine, s'efforçaient de montrer que la connaissance des vérités de la religion naturelle dérivent de la puissance, de la *spontanéité* absolue et indépendante de l'esprit humain. De là, l'hypothèse des premiers hommes, sauvages, muets, se développant spontanément par le moyen de leur seule raison, découvrant le langage, fondant la société civile, inventant un culte religieux, passant du fétichisme au polythéisme, s'élevant au monothéisme, puis à la religion chrétienne. Produit du génie de l'homme, la religion était donc soumise au jugement et à la souveraineté de la raison humaine et devait par le seul moyen de cette raison se perfectionner conformément à la loi nécessaire du progrès continu. Cf. Laforêt, *Les dogmes catholiques,* Tournai, 1860, t. I, p. 458 sq. En face de tels adversaires, on crut aller à la racine du mal, en niant à la raison humaine toute force, toute spontanéité en matière religieuse et morale, ou même avec Lamennais en toute matière; on remplaça la raison par la révélation comme Kant l'avait remplacée sur le terrain moral et religieux par la raison pratique, comme Schleiermacher la remplaçait par le sentiment.

Il y eut chez les traditionalistes un très grand nombre de nuances et on les divise en deux groupes.

1. Les *traditionalistes rigides* soutenaient : *a*) que

l'institution sociale était le seul moyen par lequel l'homme pouvait parvenir à la première idée des vérités suprasensibles; *b*) que l'unique motif efficace sur lequel la raison pouvait s'appuyer en adhérant à ces vérités était immédiatement l'autorité sociale, médiatement et en dernière analyse l'autorité de la révélation divine. Ce rôle attribué à la *foi* seule dans l'acquisition d'une vraie certitude des principes de la raison les a fait nommer *fidéistes*. Pour défendre cette position, Lamennais fit de la raison une puissance purement passive, la connaissance des vérités suprasensibles venant du seul enseignement extérieur. L'abbé Bautain, plus théologien que Lamennais, rattachait cette opinion aux doctrines de la grâce. Dans l'exposition et la défense de son système qu'il présenta à l'évêque de Strasbourg, 21 novembre 1837, il disait : « Soutenir que l'homme peut, par les seuls arguments de la raison, démontrer l'existence de Dieu et ses infinies perfections, qu'est-ce autre chose que prétendre que l'homme peut par ses propres forces s'élever à Dieu et connaître Dieu sans Dieu? Est-ce que par là on n'attribuerait pas à la raison humaine l'*initium fidei*, contrairement au concile d'Orange? Ne serait-ce pas affirmer que l'homme n'a pas besoin de la *grâce* pour *croire en Dieu* et que nous sommes les *auteurs de notre foi*? » Cité dans les *Acta concilii Vaticani*, col. 520.

2. Les *traditionalistes mitigés* — on range ordinairement dans cette catégorie Ventura, Bonnetty, et les professeurs de Louvain, Ubaghs, Laforêt, etc., bien que certaines phrases de deux premiers semblent quelquefois aller plus loin — faisaient plusieurs restrictions : *a*) Il ne s'agissait plus de l'acquisition de *toutes* nos idées par la révélation, mais seulement des vérités morales et religieuses. *b*) D'après Bonnetty et Ventura, l'homme avait besoin du magistère social pour les premières notions de Dieu, de l'âme, de la vie future et des principaux devoirs; après y avoir adhéré par un acte de foi purement humain, l'homme avait la force suffisante pour se les démontrer par les procédés rationnels ordinaires. *c*) Les professeurs de Louvain pensaient éviter la nécessité absolue de la révélation, la confusion de l'ordre naturel et surnaturel, les doctrines de Calvin, de Baius et de Jansénius sur les suites du péché originel — erreurs qu'ils voyaient à bon droit impliquées dans le traditionalisme rigide — en disant : « L'esprit humain est doué d'une force interne qui lui est propre; il est actif par lui-même et son activité est continue; néanmoins, pour que l'homme doué de cet esprit parvienne au véritable usage de la raison, il a besoin d'un secours intellectuel extérieur. Les principes des vérités rationnelles, métaphysiques et morales, ont été mis dans l'esprit humain par le créateur. Mais telle est la loi psychologique ou naturelle de notre esprit que l'homme a besoin d'un enseignement intellectuel pour arriver à cet usage de la raison suffisant pour pouvoir acquérir une connaissance distincte de Dieu et des vérités morales. » Laforêt, *Dogmes catholiques*, t. I, p. 467, dans un rapport à la S. C. de l'Index. Donc, d'après ces auteurs, pour que l'homme arrive à une connaissance claire et certaine, *clara et certa*, de l'existence de Dieu, il fallait un enseignement social. Cet enseignement n'était pas la cause de l'usage de la raison, mais seulement *une condition sans laquelle* on ne pourrait pas arriver à cet usage. Une fois l'usage de la raison acquis sous l'influence de cet enseignement, l'homme pouvait démontrer beaucoup de vérités et en particulier l'existence de Dieu. La nécessité de l'enseignement était absolue, pour tous les hommes dans l'état actuel, *quales nunc nascuntur*. Cette dernière restriction avait pour but de rejeter sur les suites du péché originel cette *nécessité absolue* d'un enseignement extérieur, de façon à pouvoir dire avec la théologie traditionnelle que la révélation primitive n'avait pas été absolument nécessaire. Rome donna un instant un laisser-passer, sous la signature du cardinal d'Andréa, Laforêt, *op. cit.* Mais un bref pontifical, puis divers documents, s'opposèrent à cette forme extrêmement adoucie du traditionalisme. Cf. *Annuaire de l'université catholique de Louvain* pour l'année 1876, où ces pièces ont été publiées après la mort d'Ubaghs; elles ont été reproduites par Bouix, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1876, p. 541-552. Ces professeurs de Louvain avouaient bien que l'usage de la raison précède la foi, qu'affaiblie par le péché originel, notre raison, excitée par l'enseignement social, pouvait démontrer Dieu. Mais l'usage de la raison, tel qu'ils l'entendaient, supposait la connaissance de Dieu et des principes rationnels, issue de l'enseignement social, et l'enseignement social découlait de la révélation primitive. *Acta concilii Vaticani*, col. 130. A supposer qu'à l'aide de quelque subtilité on pût encore dans ce système soutenir la non-nécessité absolue de la révélation primitive, il restait que cette nécessité est absolue *pour nous* depuis la chute, et que parmi les suites du péché originel il fallait admettre une impuissance physique personnelle de connaître Dieu avec certitude indépendamment de toute révélation.

Sur le traditionalisme on trouvera l'essentiel : 1° au point de vue philosophique, dans Rozaven, *Examen d'un ouvrage intitulé des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie de l'abbé Gerbet*, Avignon, 1831, 1833; Chastel, *De la valeur de la raison humaine ou ce que peut la raison par elle seule*, Paris, 1854; Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1868, t. I, diss. III, p. 432-455. Les ontologistes comme Gioberti attaquèrent de leur côté le traditionalisme, jusqu'à ce que Ubaghs joignit le système de Gioberti au sien. Les protestants orthodoxes se félicitèrent de voir Rome défendre les droits de la raison contre le scepticisme. Voir James Buchanan, *Faith in God*, Édimbourg, 1856, t. II, *Theory of certitude, of scepticism*, p. 316 sq. D'autres affectèrent de croire au scepticisme de l'Église romaine en présentant le traditionalisme comme sa doctrine propre : La Placette, *De insanabili Romanæ Ecclesiæ scepticismo*. — 2° Au point de vue théologique spécial des rapports de la connaissance de Dieu avec l'ordre surnaturel, voir Constantin von Schäzler, *Natur und Uebernatur, Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart*, Mayence, 1865. Kleutgen touche souvent à la même question, *Die Theologie der Vorzeit*, 5e édit., 5 vol., Munster, 1872, spécialement au commencement du t. II. — 3° Au point de vue historique, voir de Régny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1884; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 120 sq., 329 sq.; Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 2e édit., Lille, 1894, n. 595 sq.

IX. Le modernisme et l'encyclique *Pascendi*. — Le modernisme est une doctrine dont les origines historiques et la parenté philosophique et théologique sont des plus complexes. Cf. Parodi, *Le pragmatisme*, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Paris, janvier 1908, p. 101. Dans les pages précédentes nous avons indiqué les doctrines philosophiques et pseudo-théologiques dont dépend le modernisme. Les lecteurs par suite comprendront plus facilement ce qui est dit dans l'encyclique *Pascendi* de la connaissance religieuse en général et en particulier de la connaissance naturelle de Dieu. Il ne nous reste plus qu'à indiquer : 1° la position de l'encyclique; 2° ce qu'il faut répondre aux modernistes qui prétendent que nous ne connaissons Dieu que par la vie intérieure.

1° *La connaissance rationnelle de Dieu et les modernistes d'après l'encyclique.* — Sans donner le détail des origines historiques du modernisme, l'encyclique en indique nettement la parenté philosophique et théologique. Les modernistes, dit-elle, partent de ce premier principe : « La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent et telles précisément qu'elles

apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître par le moyen des créatures, même phénoménales, l'existence. D'où ils infèrent que Dieu ne peut pas être directement un objet de science. » Denzinger, 10e édit., n. 2072. On sait que, dans la terminologie moderne, « notre connaissance est bornée aux phénomènes » a deux sens. Dans les sciences, telles qu'elles sont aujourd'hui constituées, un phénomène signifie « un fait à expliquer, un individu réellement connu à ramener à une loi ou à une cause inconnue. » C'est dans ce sens que les positivistes entendent le mot, lorsque — faisant non plus de la science, mais de la mauvaise philosophie — ils énoncent avec Comte, Huxley, Spencer que notre connaissance est bornée aux phénomènes. En style kantien, c'est autre chose : « notre connaissance bornée aux phénomènes » signifie que le seul être qu'atteigne notre intelligence est l'être que nous présentent nos sens; cet être, qui s'interpose officieusement entre l'esprit qui connaît, et ce que l'esprit connaît de la réalité, est le phénomène. L'encyclique s'est servie pour énoncer le premier principe des modernistes, de termes tels qu'ils désignent à la fois le nominalisme empiriste sous tous ses formes et le nominalisme idéaliste de Kant et des philosophies qui dérivent de lui. On se souvient qu'avant l'encyclique les modernistes donnaient pour prétextes à leurs innovations « les résultats acquis de la critique kantienne et spencérienne » et la nécessité d'accepter le nominalisme. Depuis l'encyclique ceux d'entre eux qui ont élevé la voix pour protester n'ont pas nié ou même ont, comme le *Programma dei modernisti,* Rome, 1908, avoué que telle est bien leur manière de voir.

Mais les modernistes, tout en acceptant les résultats acquis de la critique kantienne et spencérienne, prétendaient dépasser Kant et Spencer, et rien ne les choquait plus, à en juger par leurs protestations, que d'être confondus avec des kantistes. Le lecteur a vu qu'on peut arriver aux résultats de Kant et de Spencer, quant à l'impossibilité de connaître la nature intime des choses par des procédés qui ne sont pas spécifiquement les leurs : Nicolas d'Autrecourt par exemple au XIVe siècle a parcouru toute la carrière agnostique à l'aide d'une seule hypothèse et d'un seul postulat. De même, si l'on restreint la question à la connaissance religieuse, Molinos niait la valeur de toute connaissance intellectuelle sur Dieu en dehors du sentiment, de l'expérience intérieure; Quesnel soutenait qu'il n'y a pas de Dieu pour qui n'a pas la foi-amour, la charité; Pascal, comme Hobbes, et à l'aide du même argument concluait que, même avec la foi, nous ne savons rien de la nature divine, mais seulement le fait brut de l'existence de Dieu, *Pensées*, édit. Brunschvicg, 1904, t. II, p. 143 sq.; cf. Stapfer, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1908, p. 383 sq.; Boehme réduisait à rien notre connaissance de Dieu considéré en soi et par suite pouvait, comme certains modernistes, affirmer de l'absolu, les contradictoires. Denzinger, n. 2102. Il ne répugne donc pas qu'un moderniste soit arrivé à ses conclusions indépendamment de Kant et de Spencer. Dans la réalité cependant, les textes montrent que, si M. Loisy emploie la terminologie et la philosophie des idées héréditaires de Spencer, d'autres ont utilisé Comte, et d'autres Kant, soit par l'intermédiaire de Ritschl et de son école, soit directement. Cf. Léon XIII, *Encyclique au clergé de France,* 8 septembre 1899; Eucken, *Thomas von Aquino, ein Kampf zweier Welten,* Berlin, 1901.

L'encyclique *Pascendi* ne fait aucune recherche sur le détail de ces filiations philosophiques. Elle constate simplement : *a*) que les modernistes admettent la position des philosophes pour lesquels l'idée de Dieu, notre connaissance intellectuelle (abstraite, spéculative, rationnelle, notionnelle) de Dieu est sans valeur objective, n'atteint ou ne représente pas le réel et n'a pas de portée ontologique. Denzinger, n. 2091. — *b*) Qu'ils expliquent l'origine de cette idée par l'immanence vitale, par un sentiment qui jaillit en nous sans jugement intellectuel qui le précède (fidéisme). *Ibid.,* n. 2074. — *c*) Que cette idée ne devient une connaissance ayant une portée ontologique, atteignant la réalité, que par la croyance. *Ibid.,* n. 2081. — *d*) Que, même avec la croyance ou la foi, la connaissance que nous avons de Dieu reste toujours purement symbolique, *ibid.,* n. 2108, soit à cause de son origine purement subjective, *ibid.,* n. 2079, soit à cause de l'élaboration que nous lui faisons nécessairement subir suivant nos besoins et nos états, *ibid.,* n. 2080, soit à cause de l'universalité de la loi d'évolution. *Ibid.,* n. 2080, 2058. De la sorte aucune affirmation sur Dieu en soi n'est possible, d'où le manque de valeur métaphysique des formules. *Ibid.,* n. 2080, 2026. Ce qui revient à dire que les modernistes admettent donc la distinction du connaître et du croire au sens de Hobbes, Locke, Pascal, Kant, Mansel, Spencer, Ritschl, etc. — *e*) Enfin, les modernistes font dépendre la croyance de « l'expérience individuelle, » qu'ils expliquent par une « certaine intuition du cœur. » Le texte ajoute : « Ils se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques. » *Ibid.,* n. 2081. En d'autres termes, les modernistes, après avoir admis la thèse du relativisme de Kant et de Spencer, les dépassent, tout en continuant avec eux à tenir pour symbolique notre connaissance de l'absolu, par un appel à Schleiermacher, c'est-à-dire à la thèse protestante qui fait consister la foi en une expérience intérieure, ou par un appel à la doctrine des pseudo-mystiques qui, avec Molinos par exemple, nient toute valeur à la connaissance intellectuelle indépendamment de l'expérience mystique.

L'encyclique fait remarquer : *a*) Que la conclusion moderniste : « Dieu ne peut pas être directement objet de science » a déjà été condamnée par le concile du Vatican. » Voir col. 857. — *b*) Que la théorie protestante de la croyance ou de la foi, qu'ils confondent à tort, à laquelle ils ont recours, a été rejetée comme hérétique par le même concile : *sola interna cujusque experientia.* Cf. de Broglie, *Les relations entre la foi et la raison*, Paris, p. 54; Denzinger, n. 2072. — *c*) Que dans leur recours à l'expérience, ils débutent par le fidéisme. *Ibid.,* n. 2074. — *d*) Que de parti pris ils ne s'élèvent pas au-dessus du symbolisme, c'est-à-dire des théories d'après lesquelles nous ne pouvons désigner Dieu que par de pures dénominations extrinsèques. *Ibid.,* n. 2079. — *e*) D'où il suit qu'ils s'enlèvent tout moyen de distinguer les religions fausses de la vraie, *ibid.,* n. 2082, et de ne pas tomber dans le panthéisme, puis dans l'athéisme. *Ibid.,* n. 2108 sq. On sait assez que l'agnosticisme dogmatique de Locke, de Kant, de Mansel, etc., n'a pas abouti à autre chose. — *f*) Enfin l'encyclique consacre un paragraphe au sentiment protestant, ou pseudo-mystique, dont les modernistes ont tant abusé. Elle fait remarquer que, considérée philosophiquement, leur psychologie est en défaut : « car qu'est-ce après tout que le sentiment sinon une réaction de l'âme à l'action de l'objet proposé par l'intelligence ou par les sens? » De plus, au point de vue moral, cette importance donnée au sentiment est dangereuse ; de même, elle est caduque au point de vue apologétique, car le bon sens n'admettra jamais que l'émotion soit un moyen sûr de découvrir la vérité; elle est en outre ruineuse au point de vue religieux, car n'aboutissant à aucune affirmation ferme et précise sur la nature intrinsèque de Dieu, elle ne peut pas décider s'il existe un Dieu rémunérateur, Heb., XI, 6;

car le sentiment est incapable de résoudre objectivement cette question. Il est vrai qu'on cherche dans le système à suppléer à cette insuffisance par l'*expérience*. Mais l'expérience n'est elle-même dans l'espèce qu'un sentiment à l'état fort, dont l'intensité peut bien entraîner une persuasion plus grande de la réalité de l'objet religieux, si déjà l'on a des éléments intellectuels objectifs de cette persuasion, mais ne peut pas suppléer ces éléments. Denzinger, n. 2106 sq.

2° *La connaissance rationnelle de Dieu et la vie intérieure.* — Avant l'encyclique, les modernistes ont souvent fait appel aux mystiques et aussi à la vie religieuse ordinaire des chrétiens pieux pour conclure au manque de portée ontologique des notions religieuses, en dehors de la « vie de foi » ou en dehors de la « vie de foi, qui opère par la charité ». Depuis l'encyclique, M. Tyrrell a prétendu que le pape avait décrété la mort de la piété dans l'Église. Il n'est pas douteux que les modernistes n'aient réussi à s'attirer les sympathies de plusieurs catholiques plus fervents qu'instruits par cette argumentation, qui ne tend à rien moins qu'à rendre ou impossible ou sans valeur toute connaissance naturelle de Dieu. Il faut donc exposer les faits, l'objection qu'on en tire, et donner une solution.

1. *Les faits discutés.* — Tout homme de quarante ans et qui pense, s'il est vraiment religieux et aussi capable d'un retour nettement réfléchi sur sa vie morale, fait un jour ou l'autre cette découverte, que Dieu est maintenant *pour* lui, habituellement ou à certaines heures, un Être bien différent de celui qu'il priait et adorait dans son enfance ou même à vingt ans. Prier, adorer, ces mots semblent n'avoir plus le même sens qu'ils avaient dans la famille, au collège ou au lycée, à la faculté. La définition abstraite qu'on en donnerait, est bien la même que celle du catéchisme de première communion ou du manuel de séminaire; mais combien plus profondes en sont dans l'âme les répercussions; combien modifié le sens perçu, vécu; combien transformée, l'attitude intérieure que ce sens commande. Et du côté de l'objet : Dieu représenté sous des attributs moins distincts, plus uns, parce que plus dégagés des traces d'anthropomorphisme, que ceux qui avaient soutenu les premiers pas vers le devoir; Dieu connu par des concepts moins abstraits, moins métaphysiques ou, plus exactement, moins théoriques, moins académiques et scolaires, que ceux qu'avaient élaborés les efforts juvéniles de la spéculation personnelle. Dieu, essentiellement, au concret, distinctement, se présente sans effort et comme spontanément à l'âme, meilleur que notre bonté, plus vrai que notre vérité, plus grand que nos hommages; non seulement autre et différent de ses œuvres — cela il l'était dès le commencement — mais bien au-dessus d'elles, et cependant intimement présent au cœur, dissemblable à tout, et pourtant et surtout infiniment digne d'être aimé.

Cette impression d'une connaissance vraiment nouvelle, autre, grandit encore, si le Seigneur invite l'âme à goûter combien il est doux, *gustate et videte,* plutôt par sentiment que par lumières : *piæ devotionis eruditamur affectu,* dit la liturgie. Supposons le cas, disent les mystiques pour se faire entendre, où nous n'aurions jamais goûté de miel. On pourrait par le témoignage ou par des raisons démonstratives nous donner, sans que nous y touchions, quelque idée de sa douceur et de son parfum; et nous admettrions, soit par la foi au témoignage, soit par raison scientifique, que le miel est doux. La connaissance que nous avons de Dieu par la raison naturelle, et aussi *mutatis mutandis* par la foi, est en quelque sorte semblable à celle que nous aurions de la douceur du miel, si nous ne l'avions jamais expérimentée. La connaissance que Dieu donne à l'âme à certaines heures de dévotion ressemble plutôt à la connaissance que nous aurions de la saveur du miel, si nous venions à en goûter pour la première fois. A ces moments bénis, cette connaissance paraît suivre l'expérience que nous faisons de l'amour divin. Cet amour nous pénètre et, sans raisonnement, un regard amoureux de notre âme perçoit confusément la douceur des perfections divines. Ce n'est pas Dieu tel qu'il est en lui-même et face à face, puisque nous sommes dans l'exil; mais ce n'est pas non plus autre chose que Dieu, qui fait l'objet de cette sorte d'intuition, que les mystiques nomment regard intérieur. Dès lors, pour l'âme, le crucifix de son prie-Dieu, le Dieu de ses méditations, ce Dieu toujours présent et qu'elle sent tout près d'elle, comme dans l'obscurité on sent un ami près de soi sans le voir ni l'entendre, paraît autre qu'on ne le décrit dans les livres, autre qu'on ne le prouve par les philosophies : il est bien l'Être nécessaire, l'Être suprême, l'Être des êtres, le Père des idées, le *quo majus cogitari nequit;* mais il paraît différer en bien, beaucoup plus que ressembler à ce qu'autrefois l'esprit saisissait, non sans peine, dans ces formules abstraites. De même, le rédempteur, auquel s'adresse le culte, et sur lequel s'appuie toute l'espérance de l'âme exilée, à qui va tout son amour, paraît au regard intérieur, vraiment plus rédempteur que dans le symbole : *crucifixus sub Pontio Pilato,* plus divin, dans sa divine et miséricordieuse condescendance, que dans la formule conciliaire : *consubstantialis.* Cf. *Acta sanctorum,* Anvers, 1643, t. I, p. 197, n. 70. Enfin, le *mystère de Jésus* paraît plus réel que tous les syllogismes, tous les textes et toutes les conclusions de l'École sur ce même mystère. Il est réel comme une relation de personne à personne : ce qu'il n'est pas dans les livres.

Oui, à mesure qu'on progresse dans la vie intérieure, l'objet religieux paraît à l'âme plus réel : elle le « réalise », disait Newman. En même temps, cet objet devient pour elle plus certain. Sans raisonner sur la vérité des paroles divines, sur la fidélité des promesses, l'âme prend conscience d'une certitude des réalités divines et surnaturelles, qui paraît indépendante du motif d'autorité divine, et uniquement fondée sur l'expérience qu'elle a de ces réalités. Quand toute l'Écriture et tous les écrits des Pères seraient brûlés, ma foi resterait la même, disait un grand saint, tant il était sûr de celui à qui il s'était donné et dont il avait goûté les incompréhensibles perfections.

Tels sont les faits, qu'indubitablement perçoit très souvent la conscience religieuse des pieux fidèles. Schématiquement, la situation est la suivante : la description de Dieu traditionnelle, la définition des actes du culte, également traditionnelle, ne paraissent plus, à la pensée réfléchie, adéquates à leur objet; bientôt même la pensée directe de Dieu à l'aide des concepts s'accompagne de cet épiphénomène : « Cela n'est pas tout, Il n'est pas tout à fait cela, mais plus; » et pour parler le langage de saint Augustin, l'âme « distingue Dieu de ce qui n'est pas lui » beaucoup plus par l'abandon, par l'aveu de son néant, par la confiance en lui que par un discours métaphysique. « L'Être suprême » n'épuise plus le contenu de l'idée de Dieu. Ce contenu, qui autrefois paraissait à l'âme venir du dehors par le moyen compliqué des concepts abstraits de la formule catéchismale ou métaphysique, paraît maintenant être réalisé sans effort par un mouvement qui vient du dedans. Quand, par la mémoire, le sujet compare la représentation mentale, qui accompagne l'état affectif actuel, avec le contenu des anciennes, des juvéniles représentations religieuses, l'aperception actuelle déborde tellement le contenu primitif, le modifie et le transforme à ce point que la formule catéchismale, associée dans l'esprit avec les anciennes représentations, paraît ne plus être qu'une sorte de schème vide, irréel, une sorte de projection maladroite et déformante de l'objet religieux tel qu'il est maintenant perçu. Et si l'âme réflé-

chit sur ses expériences successives, sur la transformation de plus en plus complète pour elle de l'objet réel de son adoration et de son amour, elle constate un écart de plus en plus marqué entre cet objet, tel que le saisit sa pensée actuelle, et le même objet, tel qu'elle le saisissait autrefois à l'aide de la seule formule traditionnelle. Bref, l'objet des formules catéchismales et métaphysiques lui paraît comme inanimé, indifférent au cœur, sans valeur d'action sur sa vie morale et religieuse; au contraire, l'objet de l'expérience intérieure affirmé, semble-t-il, par un autre organe que le cerveau, est bien vivant; bien que très imparfaitement connu — et l'âme a conscience de cette imperfection et de cette insuffisance — c'est Lui, moins inadéquatement, le vrai Dieu, à qui l'âme s'abandonne et se fie, prête à tous les sacrifices : *Dominus meus et Deus meus*. Et la certitude de la foi en paraît toute rajeunie; une certitude nouvelle, qui est d'essence différente que la certitude appuyée sur la pure autorité du témoignage divin extérieur, paraît dans la conscience.

2. *L'objection.* — Certains modernistes se sont emparés de ces faits de conscience, pour vider de toute valeur ontologique la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu par les concepts, par les formules religieuses, par l'abstraction. « Notre foi va plus loin que nos idées, » disait l'un; « vous le savez bien, si vraiment vous avez la foi. » « C'est par la croyance que nous atteignons la réalité intérieure des choses que n'atteignent pas les sens, » disait l'autre, qui se flattait d'inaugurer l'objectivisme postkantien. « Dieu n'est pas une vérité abstraite, c'est une réalité qu'on perçoit, et dont on vit, par le sentiment, faculté immédiate du réel, » disait un troisième. « On ne démontre pas une réalité concrète, on la *perçoit*. Elle n'est pas objet d'analyse conceptuelle, mais d'intuition vécue... Déduire Dieu équivaut à le nier. Prétendre vouloir le trouver ainsi revient à vouloir l'atteindre par une méthode athée, » écrivait sans sourciller M. Le Roy, dans la *Revue de métaphysique et de morale,* 1907, p. 472, 474. Quelques-uns de ces écrivains, pour satisfaire aux nécessités du dogme, sauver la possibilité de la révélation extérieure et garder la notion chrétienne de la foi, assentiment de l'esprit à l'autorité du témoignage divin, gardaient quelque *nexus objectivus* entre nos idées religieuses et leur objet, cf. Wehrlé, dans la *Revue biblique,* juillet 1905, sans d'ailleurs toujours éviter, à cause de la distinction du connaître et du croire, de tomber dans « la foi du cœur hermésienne ». *Acta concilii Vaticani,* col. 527, 529 sq. Cf. *Annales de philosophie chrétienne,* octobre 1908, p. 1-79. Mais d'après la majorité, l'absolu, le fonds substantiel de l'être, la réalité sous-jacente aux formules, pour parler net, Dieu, perçu, senti, vécu, ne pouvait être exprimé qu'en formules de vie : sous les espèces et symboles de l'action, d'après M. Le Roy; par des images décolorées, résidu de notre expérience, d'après M. Loisy; par de pures métaphores, d'après M. Tyrrell. Cf. *Programma dei modernisti,* p. 95. Mais tous s'entendaient sur le point suivant : avant et sans la croyance ou la foi, impossibilité pour la raison de connaître Dieu, la réalité divine, objectivement; car, indépendamment de l'expérience, la « notion » n'a pas de valeur et de sens relativement à la réalité. Outre les arguments communs à l'école nominaliste et qui se résument à nier que nous ayons aucune connaissance « par les causes », *Programma, loc. cit.,* on prouvait cette conclusion par l'appel aux mystiques, au grand chrétien Pascal, par des attaques contre les théologiens qui ont la superstition de formules mortes et vides, et par le développement vibrant des faits de la vie intérieure que nous avons rapportés, suivi du raisonnement suivant : La vie intérieure atteint la réalité spirituelle; donc, en dehors de l'expérience intérieure, les formules n'ont pas de portée ontologique, et par suite en dehors de « l'expérience actuelle du divin opérant en nous et en tout, » *Programma, loc. cit.,* pas de connaissance de Dieu, et donc pas de connaissance *rationnelle* de Dieu. *Ibid.,* p. 105.

3. *Réponse.* — Les théologiens connaissent et admettent les faits religieux que j'ai essayé plus haut de décrire brièvement. Dire que l'Église réprouve ces états d'âme, reviendrait de fait à dire qu'elle bannit de son sein la piété et la vie intérieure, qu'elle renie saint Bernard, saint Bonaventure, l'Imitation, saint François de Sales, etc., et biffe environ les deux tiers des Patrologies de Migne. Le *Credo* commence par ces mots : Je crois en Dieu; et nos catéchismes, à la question : Pourquoi dites-vous, je crois en Dieu et non pas seulement je crois qu'il y a un Dieu? répondent : Parce que non seulement je tiens pour certain que Dieu existe, mais encore je mets en lui toute ma confiance. Où est le théologien catholique qui a mis en question la valeur de cette réponse? Quelques protestants ont soutenu en Allemagne que la distinction célèbre *Credere Deum, credere Deo, credere in Deum* était spécifiquement hussite et luthérienne. Le P. Denifle leur a montré que c'est ignorance pure. Le plus mince étudiant catholique en théologie sait que cette formule se trouve dans le Maître des *Sentences* et par suite dans tous les théologiens scolastiques. On faisait de même au subjectivisme de Luther, à sa doctrine de l'expérience intérieure, l'honneur de formules émues, qu'il emploie. Le même Denifle a montré que Luther n'avait eu pour composer ces formules touchantes qu'à traduire le bréviaire et le missel de l'ordre des augustiniens, auquel il avait appartenu. Denifle, *Luther und Lutherthum,* Mayence, 1904, t. I, p. 416 sq. Non, l'Église catholique n'a jamais fait de la vie religieuse une affaire de glaciale élégance académique et de froide correction conceptuelle.

On nous objecte la froideur de nos manuels de théologie, et il n'est pas difficile de montrer qu'elle est grande. Disons que cette froideur est voulue, calculée, non certes pour bannir la vie affective de la religion, mais pour la rendre plus intense. Il n'est pas de professeur de théologie qui ne pense et ne sente autrement de la Trinité, quand, en chaire, il raisonne pour ses élèves sur ce profond mystère, et quand il est à son prie-Dieu. Dans les deux cas, c'est de la même Trinité, considérée objectivement, qu'il s'occupe, de la même réalité mystérieuse, qu'il parle. Mais en chaire, il raisonne; à son oratoire, il adore, il aime et il prie. Si, en classe, il sent l'émotion religieuse le gagner, le prendre à la gorge, il la refoule le plus souvent, préférant laisser à ses auditeurs de rigoureuses et lumineuses démonstrations plutôt que le souvenir de la vibration d'un instant. C'est que le professeur de théologie sait parfaitement que, si son élève comprend bien la doctrine, le dogme, il y trouvera pour lui-même et pour les autres, l'heure de Dieu venue, une source intarissable de chaudes lumières et de pieuses affections. Rien de glacial comme les *Respondeo dicendum* de saint Thomas; en apparence, rien de moins religieux que les « disputes » de Suarez. Faut-il les supprimer et les remplacer dans les cours de théologie par la lecture de l'*Imitation* et le chant de quelque pieuse prose du moyen âge? Non, parce que, à qui sait regarder comment les choses se passent ici-bas, les pages incolores de saint Thomas et de Suarez sont des foyers de vie religieuse intense, d'une incomparable puissance. « Il vaut mieux, dit l'*Imitation,* sentir la componction que d'en savoir la définition. » C'est exact, pour la conduite personnelle et le salut de chacun. Mais si nul ne savait définir la componction, qui enseignerait aux autres à la sentir, à la distinguer de ce qui n'est pas elle? D'ailleurs, c'est encore honorer Dieu

que de se donner beaucoup de peine pour comprendre de son mieux ce qu'il a bien voulu nous révéler de lui-même et de ses œuvres. J'ai signalé tout à l'heure l'écart qui, par suite du développement de la vie religieuse profonde, apparaît au fidèle entre la formule abstraite et le Dieu vivant de son cœur. Les pages glacées de saint Thomas et de Suarez n'auraient-elles pas, d'aventure, pour but d'expliquer cet écart apparent, d'en faire comprendre le sens, d'en mesurer la portée? Jusqu'à preuve du contraire — et on ne me la fournira pas — je pense que l'étude approfondie des grands théologiens reste la meilleure apologétique contre les modernistes, qui prennent occasion de cet écart apparent pour nier la portée ontologique des notions abstraites sur Dieu et en général des formules dogmatiques. Aller dans l'étude des mystères divins jusqu'au bout de l'analyse conceptuelle et logique, c'est le meilleur antidote contre la défiance de la pensée spéculative, que peut faire naître la réflexion sur les caractères de la croyance vécue et vivante. Là où les modernistes, pour n'avoir pas rompu l'os et atteint la substantifique moelle du dogme objectif, concluent que « la formule est vide de sens et de valeur, qu'elle est irréelle, » le théologien voit intellectuellement que la parole divine, la langue de l'Église ont un sens tellement plein, une valeur ontologique tellement riche que les battements de cœur, les enthousiasmes de la foi, les folies d'amour religieux de toutes les générations ne seront jamais adéquats à l'objet que cette parole sacrée et cette langue officielle nous manifestent. Comprise autant que l'intelligence humaine peut la comprendre, la formule révélée nous découvre l'objet de notre foi, bien au-dessus de ce que l'amour réuni des hommes et des anges pourrait nous faire soupçonner, s'il nous était donné de pouvoir l'analyser. Ce qui est vrai des vérités révélées, l'est, toute proportion gardée, des formules philosophiques. Mais pour mettre dans un livre la métaphysique sur Dieu dont nous parlons, il ne suffit pas de l'écrire avec son cœur, il y faut de la pensée pure; et celle-ci est en quelque sorte impersonnelle, c'est-à-dire glacée, et, pour ceux qui ne sont pas formés à cette discipline, glaciale. Il paraît donc que les pages décolorées des théologiens, loin d'être une preuve de leur indifférence à la vie spirituelle intime et profonde, lui sont en réalité ordonnées.

Le préjugé de religion académique et d'intellectualisme exclusif écarté, serrons de près le raisonnement qu'on nous oppose : La vie intérieure atteint la réalité spirituelle; donc, en dehors de l'expérience intérieure, de la foi du cœur, pas de connaissance rationnelle de Dieu, valable.

Sur l'antécédent de cet enthymème, mettons-nous d'accord quant aux points suivants : *a*) Il est vrai que la vie intérieure des chrétiens atteint la réalité spirituelle. Il est vrai que les mahométans, qui croient à l'existence du vrai Dieu, atteignent la même réalité, bien que d'une autre manière, puisqu'ils n'ont pas la vertu théologale de foi. *b*) On convient aussi que sans action vitale du sujet, l'individu n'atteint pas cette réalité. Beaucoup des raisonnements des modernistes prouvent que, dans la connaissance religieuse, nous ne sommes pas purement passifs; il y a longtemps que l'Église a condamné la pure passivité des pseudo-mystiques. *c*) M. Tyrrell a découvert « une unité au moins générique » entre les expériences religieuses du fétichisme et les « expériences des saints et des extatiques chrétiens. » Tous en effet, d'après lui, se livrent à l'exercice « d'interpréter l'Inconnu sans limites en termes de cette fraction infinitésimale du Tout qui tombe sous la claire connaissance de l'homme. » *Through Scylla and Charybdis,* Londres, 1907, p. 272, 275. On se souvient que l'encyclique *Pascendi* a fait remarquer aux modernistes que, dans leur système, toutes les religions se valent, et qu'il n'y a pas pour eux de moyen de montrer la vérité de l'une et la fausseté des autres. Comment le feraient-ils, puisque, d'après eux, d'une part les principes abstraits n'ont pas de portée ontologique en dehors de l'expérience intérieure, et d'autre part tous les hommes ont une expérience religieuse qui atteint la réalité divine? On ne voit donc pas comment ils pourraient convenablement exclure de la vraie religion, par exemple les hallucinés de nos hôpitaux qui se croient le Père éternel, celui des Monod qui s'est dit le Messie, le fondateur de l'Agapemone, bref tous les fanatiques, derviches hurleurs, etc. Mais pour simplifier la présente discussion, laissons de côté ce point et convenons de ne parler pour le moment que de l'expérience religieuse des bons chrétiens.

Le sens de l'antécédent étant ainsi bien déterminé, et concédé, nous demandons par quelle « conséquence » passe-t-on, de la proposition : la vie intérieure des bons chrétiens atteint la réalité spirituelle, à cette autre proposition : les formules religieuses, en dehors de l'expérience intérieure, n'ont pas de portée métaphysique? Cette inférence est légitime, si l'on sous-entend dans l'antécédent le mot *seule,* en d'autres termes, si l'on donne un sens exclusif à la proposition : la vie intérieure atteint la réalité spirituelle. Et c'est bien en réalité ce que font les modernistes.

En effet, l'appel aux mystiques et aux grands chrétiens, l'étalage des bénéfices de l'apologétique nouvelle, la description émue des expériences religieuses tendent à suggérer au lecteur que *seule* l'expérience intérieure atteint l'être substantiel; quand le lecteur est à point, on lui glisse la conclusion, et le tour est joué. Mais *a*) l'appel aux mystiques est un leurre : *a.* parce que les mystiques supposent explicitement la foi, une pensée de foi, par exemple, celle de la présence de Dieu, c'est-à-dire une connaissance notionnelle au début de leurs expériences; et, seuls, les pseudo-mystiques comme Molinos nient la valeur ontologique de cette pensée initiale proposée par la foi. *b.* Il est vrai que Gerson et *quelques* autres auteurs admettent la possibilité d'une connaissance subséquente à l'état affectif, *sans* connaissance antécédente. Mais alors il faut dire : *quelques* mystiques et non pas : *les* mystiques. De plus, ces *quelques* mystiques n'admettent la connaissance subséquente que comme un cas singulier. Pour le reste des cas, ils parlent comme tous les autres. — *b*) L'étalage des avantages de l'apologétique nouvelle, en vue d'amener le lecteur à penser que *seule* la vie intérieure atteint le réel, est une amorce assez grossière. Elle sert à la fois à dissimuler les concessions que l'on fait aux agnostiques, et à donner de l'apparence aux moyens que l'on propose, par la beauté de la fin. « La pensée moderne est jalouse de la notion d'immanence, etc.; si nous ne concédons rien, nous serons sans action sur notre temps. » Je n'en crois rien; mais, soit! Suit-il de là que *seule* la vie intérieure atteint le réel? Nos théories, fussent-elles de Kant, changent-elles l'ordre causal du monde? — *c*) La description émue de la vie spirituelle des bons catholiques, aux fins de produire la même suggestion en faveur de la valeur exclusive de la connaissance issue de l'expérience, couvre un triple sophisme.

a. On nous décrit avec art *certaines* modalités de la vie intérieure. Mais fait-on l'énumération complète des parties? Non, les états que l'on décrit sont triés sur le volet; on néglige, de parti pris, ceux qui contrediraient la thèse, par exemple le fait de la foi sans amour dans l'état de péché, Denzinger, n. 720, le fait de la croyance en Dieu sans la foi dans l'hérétique formel, le fait de la foi dans l'*acedia,* le fait de la foi dans ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit obscure, ou encore le fait de la foi dans l'oraison de pure foi, etc. Et puis,

on n'explique pas la croyance en Dieu chez ceux qui n'ont pas la révélation, chez les fidèles, qui, soit par ignorance, soit par grossièreté, ne sont pas capables de toutes les analyses psychologiques dont on nous parle. Et, d'une énumération très incomplète, portant sur le cas spécial des catholiques fervents, on passe à une généralisation comprenant tous les individus, toutes les situations.

b. On nous décrit avec art certaines *modalités* de la vie intérieure; on nous fait remarquer que les réalités suprasensibles prennent pour nous, lorsque ces modalités accompagnent nos actes, un aspect de vérité, d'objectivité spécial : ce qui est incontesté; et on nous demande d'avouer que la connaissance que nous avons de ces réalités n'est objective, réelle, que par ces modalités. Mais *réel* signifie deux choses : existant hors de moi indépendamment de mes états, ou bien dont l'existence objective m'affecte dans ma vie émotive, dans mes jugements de valeur. Les modernistes, pour tirer leur conclusion, devraient nous montrer que nous ne pouvons pas percevoir le *réel* au premier sens, sans passer par la perception du réel au second sens. Est-il vrai qu'il n'y a pas connaissance du réel, de l'objectif, indépendamment de l'état émotif que le réel excite quelquefois en moi, ou de l'estime qu'il fait naître? Je ne nie pas qu'en certains cas la réflexion philosophique ne puisse, de cet état émotif, de cette estime, s'ils sont donnés dans la conscience, remonter à la réalité; il y a très longtemps que certains théologiens ont essayé de défendre par cette voie l'argument de saint Anselme. Je ne nie pas, dans tous les sens du mot, que le sentiment soit « faculté du réel ». Mais les observations qu'on nous apporte prouvent-elles qu'il est « *la* faculté du réel »? La répétition des mots « réalité vécue, réel agi » n'est pas une réponse à la question.

c. Les bons catholiques atteignent les réalités divines dans leur vie intérieure. Nous en convenons. Comme pour argumenter, on a choisi des cas où, d'une certaine façon, ils les atteignent par le sentiment, par l'estime, on conclut que le sentiment est « la faculté du réel ». Admettons-le pour un instant. Cela exclut-il la connaissance objectivement valable du réel, je ne dis pas indépendamment du sentiment, ce qui serait contre l'hypothèse que je concède à ce moment, mais par un autre moyen, x? Non. En effet, mettons que le sentiment soit un épiphénomène nécessaire et constant de x, il restera vrai de dire que le sentiment est « la faculté du réel », même si l'on admet que x atteint le réel. Quand donc on nous démontrerait qu'il n'y a pas connaissance du réel sans sentiment, par exemple, parce que l'homme va à la vérité de toute son âme, il ne s'ensuivrait aucunement que notre puissance abstractive n'atteint pas le réel; il s'ensuivrait seulement qu'elle ne l'atteint pas, sans que le sentiment ne l'atteigne aussi à sa façon. En d'autres termes, le rôle du sentiment n'exclut pas, mais suppose l'exercice de notre faculté intellectuelle de connaître; et les analyses des modernistes ne contiennent rien qui démolisse la position classique en cette matière.

Nous croyons donc pouvoir conclure que leur argument : « la vie intérieure atteint le réel, donc la connaissance purement intellectuelle ne l'atteint pas, » pèche par nullité d'inférence, puisqu'ils n'établissent pas le sens exclusif de l'antécédent. Si d'ailleurs ils disent qu'ils ont le droit de donner le sens exclusif à cet antécédent, parce que les « résultats acquis de la critique kantienne et spencérienne » démontrent l'inanité de la connaissance intellectuelle, nous n'avons qu'à observer qu'en réalité ils concèdent la valeur du kantisme et du positivisme, qu'ainsi la conclusion de leur enthymème, qu'ils se donnent l'air de déduire de l'étude du fait religieux, ne suit en réalité de leur antécédent que parce qu'ils se la donnent *a priori* et *in verba magistri*.

4. Interprétation des faits. — Bien que suffisante pour montrer le défaut du raisonnement des modernistes, cette première réponse n'explique pas la question qu'ils ont soulevée des rapports de la connaissance rationnelle de Dieu et de la vie intérieure. Nous empruntons à Pérez, théologien espagnol du XVII[e] siècle, une page qui mettra le lecteur sur la voie à suivre. *Ens intentionale aliud est logicum, aliud est reale seu voluntatis, aliud est commune utrique. Logica enim solum agit de esse objectivo constituto per triplicem intellectus operationem humanam; philosophia autem moralis progreditur ad esse voliti et noliti, et ad esse æstimati per affectum aut contemptum.* Comparer avec l'action, la pensée-action et les jugements de valeur. *Utrumque ens convenit in genere entis intentionalis; neque est necesse illud restringere ad intellectum aut voluntatem humanam, sed oportet illud extendere ad omnem intellectum et voluntatem.* Perez fait cette dernière remarque pour préparer le moyen dont il se sert pour défendre l'argument de saint Anselme. Voici ce procédé : *nullum bonum est esse chimeram; sed carens omni defectu est bonum; ergo carens omni defectu non est chimera.* La majeure est évidente, dit-il, parce qu'il est de l'essence de l'être chimérique de ne pas pouvoir être l'objet d'une volition *ex judicio vero*, et que, si on le veut quand même, nécessairement la volition ne peut aboutir. On se souviendra que Leibniz avait lu Perez et l'avait trouvé ingénieux. *Est autem intellectus universim loquendo potentia cognoscitiva perceptiva contradictionis et inventiva rationum contradictionis seu detectiva illarum. Voluntas autem est potentia tendens in objectum ut intellectum, nullam novam rationem addens in objecto sed inclinationem ex parte subjecti aut declinationem.* Comparer avec ce qu'ont dit du rôle des causes subjectives de la croyance le P. Gardeil, voir CRÉDIBILITÉ, t. III, col. 2306 sq., et le P. Harent, voir CROYANCE. *Ens autem intentionale est illud quod habet esse per denominationem ab actu intellectus aut voluntatis, velut si habeat esse voliti aut cogniti. Et sic, positivum intentionale est : esse nominati nomine dicto per affirmationem; aut esse affirmati per judicium; aut esse voliti, aut esse æstimati, æstimatione dante aliquam magnitudinem.* En ce sens, et si l'on s'en tient à une observation sommaire, cf. *Dictionnaire apologétique*, Paris, 1909, t. I, col. 64, notre foi peut aller bien plus loin que notre connaissance purement notionnelle : *esse nominati*, ou purement logique : *esse affirmati*. Mais on va voir pourquoi il n'en faut pas conclure que la connaissance notionnelle ou logique manque de portée ontologique ou que notre foi « prolonge nos idées ». En effet, *est autem talis æstimatio judicium de re ex amore, cui judicio respondet nomen nobile et honorificum.* L'âme religieuse qui aime Dieu s'incline au *Gloria Patri* avec une attitude intérieure de respect, commandée par son amour; mais son amour lui-même dépend de l'objet intellectuellement connu, et n'ajoute rien à l'objet en soi. L'auteur a recours à des exemples aujourd'hui classiques. *Vim hujus nominis quilibet intelliget et sentiet multo melius quam ullis verbis possit exprimi, si quis reflectat super hoc nomen ego et supra illud mea vita, mea sapientia.* Comparer avec la réalisation de Newman. Voir CROYANCE, t. III, col. 2373 sq. Comparer aussi avec la vérité « personnelle, pour moi, agie, vécue », dont on nous parle tant. *Quia enim unusquisque se amat, aliter se æstimat dicendo* ego *atque dicendo* tu, *atque aliter afficitur ad* meum *et ad* tuum. *Hujus causa est, quia unusquisque judicat et æstimat ex affectu.* Cette remarque est du prince de la logique conceptuelle, Aristote. Le chaste, dit saint Thomas, juge autrement

de la pureté que l'incontinent : suit-il qu'il juge plus mal, et que son jugement n'a qu'une valeur purement relative? L'idée de Dieu émeut et fait vibrer autrement l'homme pieux que l'impie, faut-il en conclure, comme on le fait, que l'impie n'a pas d'idée objectivement valable de Dieu, et que l'homme pieux n'a de Dieu que l'idée que son émotion peut lui en donner? A ce compte, dans le fameux jugement de Salomon, celle qui par l'émotion de sa réponse fut jugée la vraie mère, ne l'était, et ne savait l'être, que par l'émotion que lui causa la proposition du roi. Qui ne voit que la réponse de cette femme et l'accent qu'elle y mit furent commandés par la réalité objective, par le fait de la gestation, de la parturition et de l'allaitement? Salomon compta sur la réaction émotive de sa proposition pour distinguer la vraie mère, et nos juges d'instruction, qui épient « l'accent de vérité » d'un témoin, font de même; mais tous savent et admettent que l'émotion et l'accent de vérité du témoin ne créent pas la connaissance du fait, qu'au contraire ils la supposent, et c'est précisément parce qu'ils la supposent, qu'on en tient compte. De même, l'indifférence du témoin est, dans bien des cas, la meilleure garantie de son témoignage : vérité admise de tous, mais que ne peuvent pas expliquer ceux qui tiennent que ce qui n'est pas émotionnel ne saurait atteindre le réel. C'est que la connaissance objectivement valable du réel est antérieure à la réaction affective. *Illa autem nomina quæ præcedunt affectum,* c'est-à-dire les formules purement conceptuelles et logiques, *possunt esse æstimativa realiter, sed formaliter non sunt.* Ce qui signifie que la formule purement spéculative peut être prégnante de toutes les réactions affectives du sujet de façon à les légitimer logiquement, sans que subjectivement le sujet réagisse; *sunt lacrymæ rerum,* a dit le poète dans le même sens. Par exemple, la formule abstraite du *Credo,* qui est l'objet direct de notre foi, n'est pas moins représentative de la réalité en soi, pour nous laisser froids à certains jours, quand par exemple nous avons une forte migraine. Ces jours-là, le *Credo* reste pourtant la parole de Dieu, et par suite la vérité; et le fait que nous ne réagissons pas, à cause de la migraine, n'enlève rien à la valeur objective de notification de la formule. Perez conclut : *Patet ergo quid sit esse intentionale quod, juxta dicta, non solum constituitur per triplicem operationem logicam, sed per quartam voliti, et per quintam æstimati. Volitio enim est quædam illatio* — il n'est pas nécessaire qu'il y ait inférence formelle, de même plus haut il n'est pas question de jugement formel : les scolastiques connaissaient les *apprehensiones virtualiter judicativæ et illativæ — ex intellectione; et æstimatio est illatio ex volitione et judicio.* Ant. Perez, *In I*[am] *partem divi Thomæ tract. quinque,* Rome, 1656, t. I, p. 3.

On voit par ce texte que l'admission des notions conceptuelles valables dans la vie morale et religieuse, loin d'être une gêne pour l'interprétation des faits, sert au contraire à les comprendre.

On nous objectera que les scolastiques ne s'occupent jamais que des concepts et des opérations logiques, et que nous serions bien embarrassé pour citer un autre auteur que Perez, qui parle d'une quatrième opération *voliti,* et d'une cinquième *æstimati.* Nous avouons qu'il est le seul, à notre souvenir, où nous ayons trouvé ces mots. Mais la chose qu'ils expriment fait le fond de la théorie scolastique des vertus; et l'on sait que, dans cette doctrine, la religion est une vertu morale, se rapportant à la justice, et par suite qu'un acte de volonté, dirigé comme les actes de toutes les vertus par le jugement de la vertu de prudence, y intervient.

Ce que nous venons d'exposer fournit la réponse aux diverses argumentations que tirent des faits rapportés les modernistes et les protestants libéraux, pour conclure que nous n'avons la certitude du réel en religion que par l'intuition dans le sentiment ou l'expérience. — 1. Il y a, disent-ils, progrès dans la connaissance du réel divin par l'expérience; donc l'expérience est le seul moyen de l'atteindre. — *Réponse.* — Nous admettons le fait du progrès, que nous expliquons très facilement sans avoir à concéder la conséquence que l'on déduit de ce fait. Cf. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* Munster, 1874, t. v, p. 272; S. Bonaventure, *Opera,* édit. Quaracchi, t. v, p. 55; Bossuet, *Œuvres oratoires,* édit. Lebarq, t. v, p. 104.

2. Par la vie intérieure, disent-ils, on a une sorte d'intuition des vérités divines; donc la connaissance du réel, qui ne peut être qu'intuitive, s'acquiert par l'expérience. — *Réponse.* — Dans le conséquent on prend pour accordée la non-valeur de la connaissance abstraite, c'est-à-dire précisément ce qui est en question. Quant à l'antécédent, nous concédons une sorte d'intuition, à condition qu'on ne prenne pas ce mot au sens où les théologiens l'emploient quand ils traitent de la vision intuitive. Cette équivoque écartée, l'emploi du mot intuition n'a rien qui nous choque. Cf. Harent, *Expérience et foi,* dans les *Études,* 20 octobre 1907, p. 233. On le trouve équivalemment dans saint Thomas : *In hac etiam vita purgato oculo per donum intellectus Deus quodammodo videri potest. Sum. theol.,* I[a] II[æ], q. LXIX, a. 2, ad 3[um]. Suarez, *De oratione,* c. XIII, dit : *quasi intuitu;* Benoît XIV définit la contemplation : *simplex intellectualis intuitus cum sapida dilectione. De beatificatione,* l. III, c. XXVI. Le sens de cette expression se détermine par celui des termes auxquels on l'oppose, qui sont « méditation et discours ». Méditation et discours emportent proposition d'une vérité de foi, puis raisonnement, effort conscient; intuition, au contraire, signifie appréhension de la vérité de foi sans raisonnement, avec clarté et sans effort; c'est ainsi que nous saisissons les premiers principes, et que nous *voyons* que deux et deux font quatre. Par la pratique de la vie intérieure, sous l'action de la grâce de Dieu, il arrive que le fidèle saisit les vérités de foi, comme on voit les premiers principes spontanément, sans effort, avec clarté, qu'il leur donne son assentiment sans raisonnement conscient, et qu'ainsi tenues pour certaines, ces vérités, qu'énonce la formule traditionnelle, mieux pénétrées sollicitent fortement les puissances affectives. Dans ce cas, l'illusion serait de croire que la formule abstraite n'exprimait pas objectivement de quoi justifier tout l'ébranlement ressenti. Parce qu'on a mieux compris le dogme, on en a été plus touché : et parce que les objets que nous voyons, nous sont plus distinctement présents à l'esprit et nous émeuvent plus que ceux qui sont absents, on dit ici par analogie que, dans ces cas, on a l'intuition de la réalité divine. Cf. Scaramelli, *La direction mystique,* trad. Catoire, 2 vol., Tournai, 1863; l'auteur avait en vue Molinos et ses disciples, et par suite traite les questions précisément au point de vue qui nous occupe ici; Schram, *Theologia mystica,* Paris, 1848. Voir aussi Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique,* Paris, 1907.

3. Dans l'expérience religieuse, on n'a pas conscience d'un travail intellectuel; la connaissance semble venir du dedans et non du dehors, du cœur plutôt que du cerveau. — *Réponse.* — Ce que nous venons de dire explique pourquoi la conscience de l'effort fait défaut, c'est qu'il n'y a ni effort, ni raisonnement explicite. La seconde partie de l'observation, que nous admettons comme la première, a été depuis longtemps expliquée par les théologiens, dans le traité des vertus, à propos des habitudes acquises que nous laissent nos actes surnaturels. Cf. de Coninck, *De moralitate, natura et effectibus actuum supernaturalium in genere,* etc., Anvers, 1623, disp. VII, dub. III, n. 31. En vertu de l'unité du sujet humain, tout ce que nous comprenons.

même les objets spirituels, dans l'acte le plus épuré de l'intelligence, a une représentation concomitante dans notre imagination, et *par suite* émeut d'une certaine manière nos puissances affectives sensibles. D'où il arrive, observe de Coninck, que si notre piété produit un acte d'amour de Dieu très sensible, nous éprouvons aussi une certaine douceur dans tout notre être : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Ps. LXXXIII, 3. De là naît dans nos puissances inférieures une inclination aux appréhensions et aux affections de même nature. Et cette inclination est très utile pour faciliter à la volonté les actes surnaturels, soit parce que cette inclination fait disparaître les empêchements que la partie sensible de notre être apporte souvent aux actes de la partie supérieure, soit parce que, grâce à cette inclination, *l'intelligence est excitée et aidée à proposer son objet* à la volonté avec plus de perfection et plus de force. L'objet étant ainsi proposé, l'imagination le présente à sa manière à l'appétit sensible, qui d'un mouvement nécessaire se porte à lui, *in objectum aliquo modo simile corporali modo apprehensum.* D'où il suit que l'objet religieux apparaît à la volonté libre d'autant plus digne d'amour que cette puissance est sollicitée à l'acte, à la fois, par l'objet vivement présenté par l'intelligence, et par l'état émotionnel de la partie inférieure. A la lumière de cette explication, il nous semble qu'on se rend assez compte pourquoi, dans certaines expériences religieuses, la connaissance paraît venir du dedans, du cœur, et non du dehors, du cerveau. Mais on a tort de conclure que, dans ces cas, le réel n'est pas atteint par la connaissance abstraite, par l'intelligence. Si on retranche cet élément, on tombe dans le subjectivisme et dans le relativisme radical.

4. On objecte enfin : La vie intérieure nous donne une certitude *sui generis* de la réalité de l'objet religieux. Donc cet objet n'est pas atteint par les notions. — *Réponse.* — Les théologiens concèdent que la répétition des actes surnaturels engendrent une habitude de ces actes. Actuellement, la plupart des théologiens admettent que cette habitude est naturelle. La raison qu'ils en donnent est le fait d'expérience suivant. Le fidèle qui devient hérétique formel perd tous ses dons surnaturels : cependant il lui reste, s'il était théologien, l'*habitus* acquis de la théologie; et, bien qu'il n'ait plus la foi, il lui reste, pour les articles qu'il admet encore, une fermeté et une certitude subjectives d'adhésion à ces articles, dont il a conscience. Cet *habitus* n'est pas surnaturel maintenant, puisque, par hypothèse, tous les dons surnaturels sont perdus; il est donc naturel; et, s'il est actuellement naturel, il l'était quand l'hérétique avait la foi. On admet donc, en même temps que la certitude de la foi proprement dite, qui repose sur l'autorité du témoignage divin, une certitude naturelle des vérités révélées, acquise par la pratique de la vie spirituelle. Les modernistes réduisent la certitude de la foi à cette certitude naturelle acquise. C'est ce que l'on ne peut pas leur concéder. De l'existence de cette certitude naturelle, ils concluent à la non-valeur ontologique de l'assentiment ferme, donné aux propositions révélées précisément parce qu'elles sont la parole de Dieu. Encore une fois, la conséquence ne vaudrait que si l'on prouvait par ailleurs que les formules abstraites ne représentent pas le réel et nous ont été transmises, uniquement comme des types d'expériences religieuses, et non pas tout d'abord comme des manifestations des réalités divines, garanties par le témoignage divin.

Études sur le décret Lamentabili, tiré à part de l'*Univers,* août 1907; Heiner, *Der neue Syllabus Pius X,* 2e édit., Mayence, 1908; Michelitsch, *Der biblisch-dogmatischer Syllabus Pius X samt der Encyclica gegen den Modernismus'* 2e édit., Graz, 1908.

X. Erreurs sur la possibilité de la connaissance certaine de Dieu par la raison naturelle visées par le concile du Vatican. — Le concile se proposa de condamner : 1° le traditionalisme, *Acta,* col. 79, 131; 2° l'erreur très répandue depuis les encyclopédistes français et depuis l'apparition de la philosophie critique en Allemagne, qui consiste à nier la possibilité de connaître Dieu par la raison, soit faute d'arguments valables, soit parce que les impressions dites intuitions sensibles sont seules l'objet réel de la connaissance, *rationem per se nihil cognoscere, sed tantum percipere, Acta,* col. 520, 79, 86, 129 sq.; 3° ceux qui nient la possibilité ou la légitimité de la théodicée, *qui theologiam naturalem negant. Acta,* col. 148, 127. Le concile a condamné les partisans d'une religion exclusivement naturelle : dans l'ordre de providence où nous sommes, elle est insuffisante. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas une science naturelle de Dieu et des mœurs : *scientia de Deo et rebus moralibus;* l'expression est du concile, Denzinger, n. 1658, qui ne l'emploie pas pour la rejeter, mais simplement pour avertir de leur erreur ceux qui confondent la théodicée et la morale avec la foi proprement dite. 4° Le concile n'a pas entendu définir seulement la possibilité d'une connaissance de Dieu abstraite, sans influence sur la vie morale et religieuse. La connaissance de Dieu, dont il affirme que la raison naturelle est capable, est une connaissance telle que la conscience de nos principaux devoirs envers Dieu en découle. En effet, un des membres du concile ayant proposé un amendement qui indiquait explicitement que la connaissance de Dieu dont on définissait la possibilité, emporte avec elle la connaissance de nos principaux devoirs moraux et en particulier de la religion naturelle, *Acta,* col. 121, emend. 11, la correction fut rejetée comme *superflue* sur l'observation suivante que fit le rapporteur : « Nous disons que l'homme peut connaître Dieu, « principe et fin de toutes « choses; » notre formule énonce donc aussi que l'homme peut connaître ses principales obligations morales. Car personne ne peut tendre à Dieu, auteur de la nature, comme à sa fin naturelle, sans connaître au moins ses principaux devoirs envers Dieu. » *Acta,* col. 133, 507 sq. Le concile admet donc, antérieurement à tout acte de foi, la possibilité d'une théodicée dont la certitude et l'étendue permettent à l'homme de commencer sa vie morale et religieuse. D'ailleurs, parmi ces devoirs, le concile énumère plus loin celui de se soumettre à la révélation; il suppose donc qu'avant la foi l'homme peut arriver par sa raison à une connaissance de Dieu telle qu'elle puisse servir de préambule à la foi. Mais une telle connaissance ne peut pas être sans quelque jugement de portée ontologique sur la nature intrinsèque de Dieu.

XI. Sens précis de la définition du concile du Vatican. — Les passages du concile qui touchent directement à notre sujet sont les deux suivants :

Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur : attamen placuisse ejus sapientiæ et bonitati, alia, eaque supernaturali via, seipsum ac æterna voluntatis suæ decreta humano generi revelare, dicente apostolo : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis; novissime, diebus istis locutus est nobis in Filio.*

La même sainte Église, notre mère, tient et enseigne que par la lumière naturelle de la raison humaine, Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude au moyen des choses créées; car depuis la création du monde, ses invisibles perfections sont vues par l'intelligence des hommes au moyen des êtres qu'il a faits; que néanmoins il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même et les éternels décrets de sa volonté, par une autre voie et cela par une voie surnaturelle. C'est ce que dit l'apôtre : *Après avoir*

Huic divinæ revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quæ in rebus divinis humanæ rationi per se impervia non sunt, in præsenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quæ humanæ mentis intelligentiam omnino superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus illis qui diligunt illum. Const. *Dei Filius,* c. II, *De revelatione, Acta concilii Vaticani,* col. 250; Denzinger, n. 1634, 1635.

parlé autrefois à nos pères à plusieurs reprises et de plusieurs manières par les prophètes; pour la dernière fois, Dieu nous a parlé de nos jours par son Fils.

On doit, il est vrai, attribuer à cette divine révélation que les points, qui dans les choses divines ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine, puissent aussi dans la condition présente du genre humain être connus de tous, sans difficulté, avec une ferme certitude et à l'exclusion de toute erreur. Ce n'est pas pourtant pour cette cause que la révélation doit être déclarée absolument nécessaire, mais parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à la fin surnaturelle, c'est-à-dire à la participation de biens divins qui dépassent tout à fait l'intelligence de l'esprit humain; car l'œil n'a point vu, ni l'oreille entendu, ni le cœur de l'homme conçu les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment. (Traduction de M. Vacant.)

Après une série d'anathèmes où sont rejetés l'athéisme, le matérialisme, toutes les formes du panthéisme, etc., vient le canon suivant :

Si quis dixerit Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit. *Acta,* col. 255; Denzinger, n. 1653.

Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre créateur et Seigneur, ne peut pas être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine, au moyen des êtres créés, qu'il soit anathème.

1° *Le concile a défini que l'homme a le pouvoir physique de s'élever à la connaissance de Dieu.* — L'accent doit être mis sur le mot *posse* dans le canon cité. Il ne s'agit donc pas du *fait.* En d'autres termes, on n'a pas voulu définir que chacun des hommes tire en fait la première connaissance qu'il a de Dieu, de la manifestation naturelle de Dieu par les créatures, mais bien que la raison humaine possède en elle-même des ressources grâce auxquelles elle peut connaître Dieu par le moyen de cette manifestation. *Acta,* col. 127, 520, 79; emend. 51 et 98, col. 224, 228, 238. Établir ce pouvoir de la raison, c'était poser un principe qui excluait à lui seul toutes les erreurs que l'on voulait atteindre et spécialement le traditionalisme rigide. « Tel est notre but, disait le rapporteur de la commission de la foi; et ce principe est le suivant : *in hominis natura rationali potentiam esse Deum per res creatas certo cognoscendi.* » *Acta,* col. 79, 127, 130. Cette puissance n'est pas affirmée indistinctement de chacun des individus de l'espèce humaine, col. 236; mais on veut dire que l'homme qui a l'usage de la raison, col. 520, quelles que soient d'ailleurs les conditions pour qu'il parvienne à cet état, col. 520, 79, 239, possède la force de remonter à son auteur, par le moyen des créatures à l'aide des lumières naturelles de sa raison, col. 79, 150, 236. Cette formule n'exclut pas directement tout traditionalisme mitigé, mais elle est formellement opposée aux erreurs de Luther, Lamennais, etc. A remarquer les mots *force, pouvoir, potentiam, vires.* Lamennais n'avait pas nié *toute* puissance de connaître Dieu, puisque d'après lui l'homme avait la *puissance passive* de recevoir la vérité. On déclara nettement dans le concile que le pouvoir qu'on définissait, est un pouvoir physique, actif. *Acta,* col. 127, 236, 521.

La solution donnée au concile de quelques difficultés qui peuvent se présenter à l'esprit, fera mieux saisir la portée réelle de ce que nous venons d'exposer. On objectait : Mais les païens n'ont pas connu Dieu, principe et fin de toutes choses. On répondit : Nous ne définissons pas *le fait,* mais *la puissance. Acta,* col. 236. Un autre répliquait : Mais le sourd-muet, l'homme des bois ne connaissent pas Dieu, n'ont pas la faculté de le connaître. On répondit : Nous ne parlons pas de chaque individu, mais de la nature humaine. *Ibid.* On reprenait : Mais pas de religion, pas de morale, sans vie sociale. La réponse fut que l'on ne définissait rien sur les conditions du développement des facultés humaines, mais seulement l'existence en nous d'un moyen naturel d'atteindre les vérités morales et religieuses, col. 239. L'adversaire ajoutait que si, de fait, les païens ont connu Dieu, ils ne l'ont pas connu indépendamment de toute tradition. Le rapporteur, après avoir répété que l'on ne définissait rien sur les conditions de l'exercice des facultés de l'homme, refusa d'entrer dans la controverse de la question historique que l'on soulevait, parce que saint Paul, qui affirme que les païens ont connu Dieu, dérive cette connaissance non de la révélation primitive, mais bien du miroir des créatures, *per ea quæ facta sunt,* Rom., I, 20, col. 238. Enfin, un dernier amendement opposait — et nous avons souvent retrouvé cette objection chez les modernistes — que l'on ne pouvait pas parler dans le canon de la lumière *naturelle* de la raison, puisque, de fait, l'homme n'a jamais été dans l'état purement naturel : Adam était dans l'état de justice originelle, nous sommes déchus, mais relevés. La réponse fut que la difficulté ne portait pas, puisque le concile parlait seulement des *principes* de la raison, sans parler de l'*exercice* de la raison : *nos solummodo loquimur de principiis rationis, quod Deus ex principiis rationis certo cognosci possit; quidquid sit de exercitio rationis.* S'il était question de l'exercice de la raison, évidemment le problème de la nécessité de la grâce se poserait et il faudrait entrer dans des questions d'écoles; mais on ne parlait que des principes de la raison. Or, nonobstant le fait de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, l'expression *lumière naturelle de la raison* pour désigner notre faculté de connaître, en tant que distincte de la foi, avait un sens net admis par tous les théologiens et par tout le monde sans exception. *Acta,* col. 238; Denzinger, n. 1643 sq.

2° *Le pouvoir physique de connaître Dieu par la raison naturelle, défini par le concile, ne se réduit pas à une impossibilité morale, bien moins encore à une impossibilité absolue.* — Il pourrait paraître au premier abord que le pouvoir physique de connaître Dieu, défini par le concile, doit s'entendre d'un pouvoir physique accompagné d'une impossibilité morale de jamais parvenir naturellement à cette connaissance. En d'autres termes, le pouvoir physique affirmé serait à peu près de la même espèce que le pouvoir physique impliqué dans la phrase suivante : Archimède et ses contemporains avaient le pouvoir physique de connaître notre télégraphie sans fil. Quelques modernistes ont prétendu se mettre d'accord avec le concile par cette interprétation, dont les sophismes jansénistes sur l'impuissance morale constituent tout le fond. Voici leur raisonnement. Après avoir défini la possibilité pour l'homme de connaître Dieu, le concile admet implicitement la nécessité morale de la révélation proprement dite. *Acta,* col. 135, 1672. D'ailleurs, qui dit nécessité morale d'un secours suppose et admet comme corrélatif une impossibilité morale. *Acta,* col. 524, n. 11. Or, parmi les objets pour lesquels le concile admet que la révélation est moralement nécessaire, se

trouve l'existence de Dieu. Donc, concluent-ils, le concile, tout en définissant que l'homme a le pouvoir physique de connaître Dieu, a admis que ce pouvoir est environné de telles difficultés qu'en fait il ne s'exerce jamais : ce qui est, sinon la définition essentielle, du moins la description caractéristique de l'impossibilité morale. D'où il suit que, si avec les jansénistes on étudie bien le problème, on peut concéder que les individus sont dans l'impuissance morale absolue de connaître Dieu par la raison naturelle et que cette impuissance absolue provient d'une sorte d'impuissance physique. *Acta,* col. 236.

Rien de plus fallacieux que ce raisonnement, rien de plus contraire à la pensée certaine du concile que cette jonglerie de mots. En effet, même en supposant pour un instant que du fait d'impuissance morale on puisse jamais conclure à une impossibilité absolue ou même à une impuissance physique, encore faudrait-il, pour que l'inférence fût correcte, que la proposition où est impliquée l'impuissance morale et celle où est affirmé le pouvoir physique de connaître Dieu par la raison naturelle fussent *de eodem et sub eodem respectu.* Or, nous allons montrer que cette condition essentielle n'est pas vérifiée ; nous dirons ensuite d'une manière plus générale pourquoi le passage de l'impuissance morale à l'impuissance absolue ou physique est illégitime dans la question qui nous occupe.

1. L'objet pour lequel le concile admet un pouvoir physique de connaissance rationnelle est différent de l'objet pour lequel il admet la nécessité morale de la révélation. L'objet de connaissance assigné aux forces naturelles de la raison est Dieu et les principales obligations morales et religieuses. *Acta,* col. 133. Au contraire, l'objet de connaissance pour lequel on déclare la révélation moralement nécessaire est beaucoup plus étendu, *in rebus divinis.* La différence des formules n'est due ni au hasard ni à un caprice de style. A un amendement qui proposait de remplacer les mots *choses divines* par ceux-ci : Dieu et la loi naturelle, *Acta,* col. 509, 122, emend. 19, on répondit que la formule à sens moins restreint avait été intentionnellement choisie, col. 136, 239, 1652, 1672. Donc, même en négligeant les raisons de ce choix, il est certain que, lorsque le concile enseigne équivalemment que l'homme se trouve dans l'impuissance morale de connaître les choses divines, bien que dans cet objet l'existence de Dieu et les premiers principes de la morale et de la religion naturelle soient sûrement compris, cependant l'impuissance morale implicitement admise ne porte pas directement sur cet objet restreint, mais bien sur un ensemble de vérités plus étendu. On ne peut donc pas légitimement et de bonne foi conclure du texte voté par le concile qu'il admet dans l'homme une impuissance morale à connaître précisément Dieu et ses principaux devoirs. Cf. Granderath, p. 78, n. 1.

Dans le paragraphe où il est traité de la connaissance de Dieu, le concile parle du *pouvoir* de connaître ; dans la phrase où est impliquée la nécessité morale de la révélation, il s'agit de la *connaissance actuelle* des choses divines. De plus, l'impuissance morale supposée par le texte conciliaire n'est implicitement affirmée que par rapport à une connaissance universellement répandue, prompte, sans mélange d'incertitude et d'erreurs. *Acta,* col. 135, 524, n. 11 ; voir Granderath, p. 78, n. 3 ; Franzelin, *De Scriptura et traditione,* 2e édit., p. 617. Si je constate l'impuissance où se trouvent nos paysans de suivre l'exposé des fondements des géométries non euclidiennes, si je reconnais qu'Archimède était dans l'impuissance morale de découvrir la télégraphie sans fil, il ne suit nullement de ces impuissances relatives que le pouvoir physique d'entendre Lobatchefsky ou de devancer MM. Branly et Marconi ait été refusé à l'humanité, ni même à nos paysans et aux savants anciens. La raison en est que le pouvoir nu de poser un acte est différent du pouvoir prochain de le poser, ou encore que le pouvoir physique de connaître un objet n'est pas du tout le pouvoir de la connaissance actuelle de cet objet. Il y a loin de la coupe aux lèvres, c'est-à-dire qu'entre la faculté et son exercice s'intercale toute une série de circonstances, de conditions, de causes variables et variées, qui peuvent être favorables à l'activité de la faculté et à la perfection de son acte, qui peuvent aussi leur être nuisibles. Or, en théologie, quand on parle de l'impuissance morale où se trouve un agent par rapport à une action, on veut dire que le pouvoir physique, faculté ou inclination naturelle à l'acte, subsistant intact, les circonstances, conditions et causes, extérieures à ce pouvoir, mais requises à son exercice, sont défavorables ou empêchent l'acte de se produire. Passer de l'impuissance morale, comme les théologiens l'entendent, à l'absence du pouvoir physique serait donc une parfaite *ignoratio elenchi.* Le sophisme est différent d'espèce, mais reste un sophisme classé, si l'on passe de l'impuissance morale, concédée relativement à la connaissance actuelle, à une impuissance morale affectant le pouvoir même de connaître. Les jansénistes, malgré toute leur subtilité, n'ont pas réussi à persuader le contraire aux théologiens dans la question analogue de la nécessité de la grâce pour l'observation prolongée de toute la loi.

Une troisième différence entre les deux passages que nous comparons est que, c'est de l'*homme en général,* de la nature philosophique de l'homme, qu'on affirme le pouvoir physique de connaître rationnellement Dieu ; c'est au contraire des *individus* qu'on admet l'impuissance morale dont il s'agit. Le texte du concile suffit à lui seul à prouver cette différence : dans le canon le mot *homme* est absent ; on lit seulement ces mots : *naturali rationis humanæ lumine* (supposition absolue) ; la nécessité morale de la révélation est au contraire enseignée *ut ab omnibus* (supposition relative). La première rédaction du canon portait ces mots : *ab homine.* Un membre du concile en demanda la suppression « de peur que le concile ne parût définir comme un dogme de foi qu'il ne saurait jamais se rencontrer d'adulte qui ignore Dieu invinciblement, » conséquence qui suivait du texte proposé, si l'on y prenait les mots *ab homine* au sens de la supposition relative. L'observation parut exacte et l'amendement fut accepté. *Acta,* col. 126, emend. 49, 149. Voir Vacant, n. 273 sq.

Enfin, dans le canon, il s'agit de la nature philosophique de l'homme et non de l'homme dans l'état historique ; la nécessité morale de la révélation est affirmée au contraire, non pour l'homme en général, mais pour l'homme dans l'état où il se trouve de fait. Le rédacteur du projet de canon, Mgr Martin, s'était placé au point de vue historique, et il avait écrit : *ab homine lapso cognosci posse. Acta,* col. 1631, 131, 1672. La commission chargée d'étudier ce projet biffa le mot *lapso* qui ne se trouve pas dans le texte soumis aux délibérations du concile. *Acta,* col. 76, 1655. Dans le cours des discussions, plusieurs amendements furent proposés, qui tendaient de diverses manières à reprendre ce point de vue : *ab homine in societate adulto, ab homine prouti nunc est. Acta,* col. 1652, 120, emend. 3, 4, 5 ; col. 125, emend. 51, 52, 53 ; col. 224, emend. 51, 52 ; col. 228, emend. 98. Un de ces amendements demandait qu'on omît le mot *naturali,* parce que l'homme n'ayant jamais été dans un état purement naturel, on ne pouvait pas parler d'une connaissance de Dieu naturelle. Ces amendements offraient une issue au traditionalisme mitigé et extirpaient moins radicalement le traditionalisme rigide. Car l'école de Louvain aurait pu dire que ce pouvoir de l'homme déchu n'aurait jamais été ce

qu'il est, sans la révélation faite à Adam; Lamennais ou ses héritiers auraient pu essayer de retrouver un acte de foi dans l'exercice de ce pouvoir; en tout cas, les uns et les autres n'auraient pas manqué de dire que ce pouvoir n'était pas simplement naturel, puisqu'il n'aurait été défini que pour un état de l'humanité qui ne l'est pas. D'un autre côté, comme les expressions *prouti nunc est, ab homine lapso,* etc., rappellent non seulement la chute, mais aussi l'état antérieur, la rédemption et tout l'ordre de providence surnaturel où nous vivons, c'était s'exposer à voir remettre en question à propos du texte conciliaire la gratuité absolue de notre élévation à l'ordre surnaturel, la possibilité de l'état de nature pure ou, ce qui revient au même, la distinction réelle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel; et il devenait ainsi nécessaire de s'engager à fond dès le début dans diverses questions délicates touchant le traité de la grâce, que le concile devait examiner plus tard et sur lesquelles il n'a pas eu le temps de statuer.

Ces amendements qui tendaient à ne définir que pour l'homme historique la possibilité naturelle de connaître Dieu furent tous rejetés sur la demande du rapporteur de la commission. *Acta,* col. 130 sq., 150, 236, 238, 243. Celui-ci sous différentes formes répéta que, si l'on voulait porter le remède à la racine du mal, il fallait définir une proposition universelle, s'appliquant à l'homme en général, non pas seulement à des hommes existant dans un état particulier, réel ou hypothétique : *Agitur in genere de conditione naturæ humanæ,* col. 150; et la raison de cette insistance se trouve formulée en quelques mots : *cum ea quæ in ista doctrina docentur, generatim vera habenda sint, sive sumatur homo in statu naturæ puræ, sive in statu naturæ lapsæ,* col. 131. Quant à l'argutie tirée de la grâce de l'ordre où nous sommes, on répondit que la question de la grâce se posait relativement à l'exercice de la faculté, et que le concile ne disait rien de cet exercice, se contentant d'affirmer que l'homme a les principes naturels de la connaissance de Dieu, col. 238.

Au contraire, dans le passage où le concile parle de la nécessité morale de la révélation, il s'agit de l'homme historique : *in præsenti quoque generis humani conditione.* Bien que les modernistes aient fait les plus grands efforts pour persuader au public, qui n'est pas théologien, que le mot *naturel,* dans l'expression « lumières naturelles de la raison », doit s'entendre au sens composé de l'état où nous sommes qui est surnaturel — ce qui ruine tous les fondements rationnels de la religion, puisque la valeur de la raison est niée ou grandement mise en suspicion — il est certain qu'en adoptant la formule du canon que nous étudions le concile fit aux rationalistes une grande concession, celle précisément que les traditionalistes leur déniaient. Rome, à diverses reprises dans le cours du siècle, avait condamné le rationalisme et aussi le semi-rationalisme de quelques Allemands. Les traditionalistes français et belges avaient affecté de prendre, ou peut-être simplement pris, ces condamnations pour une approbation de leurs doctrines. Quand Rome exigea des rétractations de Bautain et de Bonnetty, les semi-rationalistes avaient à leur tour triomphé de l'autre côté du Rhin. La *Religion naturelle* de Jules Simon, ouvrage nettement rationaliste, fut mise à l'Index. Les traditionalistes, à qui Jules Simon avait fait remarquer à bon droit, dans un Avertissement daté du 10 août 1856, 4e édit., p. x, que l'Église catholique admet la valeur de la raison et qu'ils n'étaient dans l'Église que des « dissidents et des révoltés », se persuadèrent ou dirent que l'Index était leur vengeur. La nécessité de mettre fin à cet imbroglio, qui n'en était pas un pour les spécialistes, s'imposait, d'autant que le Syllabus, très clair pour les théologiens, l'était moins pour ceux qui ou n'avaient aucune théologie ou avaient plus de zèle pseudo-apologétique que de doctrine. Sur ce point, le concile donna raison au rationaliste Jules Simon : l'Église admet la valeur de la raison en matière morale et religieuse; mais en même temps il eut soin de tracer une ligne nette de démarcation entre la doctrine catholique, le rationalisme qui exagère les forces de la raison, et le traditionalisme qui, à la suite de Luther et de Jansénius, les déprimait à l'excès. Tel est le but du paragraphe qui nous occupe en ce moment.

La théologie juive et arabe avait eu au XIIe siècle sa crise de rationalisme. Cette crise fournit à saint Thomas l'occasion de poser les principes qui ont triomphé au concile du Vatican, après une étude de la question qui n'avait pas duré moins de six siècles. Le concile du Vatican se trouvait en face de trois solutions : *a*) Celle de ceux qui se défiaient de la *raison* naturelle pour des *raisons* soi-disant théologiques (doctrine de la chute, pseudo-mysticisme), ou philosophiques (scepticisme, nominalisme, impossibilité de découvrir le langage, etc.), et qui de la nécessité *morale* de la révélation concluaient à la nécessité *absolue* de la même révélation. *b*) Celle des rationalistes qui, niant le dogme de la chute dont les précédents exagéraient les suites, soutenaient que le pouvoir de connaître Dieu et de mener une vie religieuse et morale digne de ce nom est un des constitutifs de l'esprit humain, et concluaient de là que la révélation positive, loin d'être nécessaire, soit relativement, soit absolument, est inutile ou même nuisible, puisque naturellement et nécessairement l'homme a tout le pouvoir de connaître Dieu dont il est susceptible. *c*) Celle des semi-rationalistes. Ces derniers admettaient le principe du rationalisme, que la religion tout entière n'est et ne peut être que le développement complet de l'esprit humain; mais ils se flattaient de rester dans l'orthodoxie en maintenant le dogme de la chute originelle. La conception baianiste du surnaturel leur servait à réaliser ce prodige d'équilibre. D'après Günther, comme d'après Baius et Jansénius, l'état de justice primitive était nécessaire et par conséquent naturel. Mais, par suite du péché originel, l'homme sans un secours d'en haut ne peut plus atteindre à son développement religieux normal. Les rationalistes, concluaient-ils, ont donc tort de rejeter toute grâce (révélation) de Dieu, puisque l'homme déchu et non relevé ne pourrait rien dans l'ordre religieux sans la rédemption. Cependant, le secours requis n'est point nécessairement pour l'homme déchu et relevé celui de la révélation proprement dite ou manifestation de vérités; car la raison humaine est capable de comprendre toutes les vérités religieuses; de son côté, la grâce n'a point pour rôle de constituer notre être dans un état supérieur à l'état naturel et normal de l'humanité. Grâce et révélation ne servent qu'à nous rendre la facilité perdue de mener la vie religieuse et morale qui est de l'essence de notre nature raisonnable; et c'est en ce sens seulement qu'elles sont surnaturelles. De là à réduire tout le dogme à une philosophie purement déiste ou même à un symbolisme moral et métaphysique, il n'y avait qu'un pas.

Pour extirper d'un seul coup toutes ces erreurs, le concile proposa la doctrine traditionnelle sur la nécessité de la révélation, qui avait servi de base aux diverses condamnations renfermées dans le *Syllabus. a)* C'est à la révélation qu'il faut attribuer que, même dans l'ordre où nous sommes, tous puissent sans difficulté, sans incertitude et sans erreur connaître les points qui, dans les choses divines, ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison humaine. Cette formule condamnait le rationalisme en affirmant la nécessité morale de la révélation, pour l'homme tel qu'il est. Elle condamnait le semi-rationalisme qui, tout en accordant la nécessité morale d'un secours d'en haut, ne faisait pas consister ce secours

dans la révélation proprement dite : *huic divinæ revelationi tribuendum,* dit le concile, et donc à la révélation extérieure, et non pas précisément à la grâce, à la foi du cœur, à la foi-amour, etc. Le semi-rationalisme attribuait la nécessité morale de la révélation uniquement à la chute. *In præsenti quoque generis humani conditione,* répond le concile. En d'autres termes, il est vrai qu'historiquement l'impuissance morale où gît l'humanité est la suite du péché d'Adam ; mais la faiblesse qui affecte l'ensemble de notre race dans l'état actuel, est de telle nature que, bien que dépendant en fait du péché d'Adam, elle eût pu se rencontrer dans une autre hypothèse : c'est ce qu'exprime le mot *quoque. Acta,* col. 122, emend. 20-21, col. 136. Le semi-rationalisme niait la distinction entre les vérités religieuses accessibles à la raison et celles qui ne le sont pas, le concile avait soin de la maintenir. Enfin, la même formule condamnait le traditionalisme et tous les hétérodoxes qui déprisent outre mesure la raison : car la phrase même qui constatait la nécessité morale de la révélation, affirmait implicitement que nos facultés naturelles nous sont restées après la chute, puisque certaines vérités religieuses ne nous sont pas d'elles-mêmes inaccessibles, même dans l'état où nous sommes.

b) Le concile déclare ensuite que la révélation n'est pas, absolument parlant, nécessaire. On ne peut la dire absolument nécessaire, que si l'on envisage notre destinée actuelle qui est surnaturelle, puisque notre fin est la vision intuitive. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. I, a. 1 ; *Visio intuitiva totius ordinis supernaturalis origo et radix* (Suarez). Voir APPÉTIT, SURNATUREL. Cette doctrine du concile était un dernier coup contre le rationalisme : la révélation est nécessaire, étant donnée la fin gratuite, mystérieuse et au-dessus de nos forces et des exigences de notre nature, que la bonté divine nous a librement assignée. Le semi-rationalisme, qui n'admettait la nécessité, soit morale, soit absolue, de la révélation que pour remédier à une impuissance accidentelle provenant de la chute originelle, était par là également de nouveau condamné. Le concile, en enseignant que la nécessité absolue de la révélation provient d'une impuissance radicale de l'homme dans l'ordre surnaturel, indiquait en même temps contre les protestants pseudo-mystiques pourquoi l'expérience intérieure, sans révélation proprement dite, ne permet pas de retrouver tout le contenu vrai et réel du *Credo* et des formules ecclésiastiques ni d'en déterminer le sens.

Le concile mettait ainsi fin à la confusion entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel introduite dans le monde chrétien à la suite du dogme luthérien de la chute. Le traditionalisme même le plus mitigé était atteint, *Acta,* col. 136, en même temps que le baianisme et le jansénisme recevaient la condamnation la plus radicale qu'ils aient jamais subie. Depuis trois cents ans, les théologiens s'étaient servis contre Baius et Jansénius, pour expliquer saint Paul et saint Augustin, de la distinction entre la nature philosophique et la nature historique de l'homme, entre le surnaturel absolu et le surnaturel relatif : le concile, en assignant la vision intuitive comme raison de la nécessité absolue de la révélation, faisait sienne la substance de cette doctrine. *Acta,* col. 547, n. 38. De là, en grande partie, les criailleries des modernistes contre les théologiens, fidèles à la pensée du concile du Vatican ; de là aussi, l'inutilité des efforts d'érudition de certains modernistes, pour déterrer, chez quelques théologiens traditionalistes ou anciens, des opinions moins opposées au baianisme et au jansénisme : la question est de savoir si ce que l'on a pu dire avant le concile du Vatican, peut correctement et loyalement se dire ou se soutenir après.

c) Que, par exemple, il y ait eu des théologiens qui de l'impuissance morale aient pensé pouvoir conclure à une impuissance absolue ou même physique, qu'importe, puisque le concile du Vatican dit expressément que de la nécessité morale de la révélation on ne doit pas conclure à une nécessité absolue : *non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est.* C'est ce qui nous reste à expliquer, avec d'autant plus de soin que les modernistes, qui parlent tant du progrès de la théologie, ont comme pris plaisir de rééditer sur ce point les sophismes des jansénistes et les à-peu-près des traditionalistes.

2. Le concile enseigne implicitement que la révélation est moralement nécessaire pour que *tous* puissent arriver à la connaissance prompte, certaine et pure d'erreurs, des points qui dans les choses divines ne sont pas par eux-mêmes inaccessibles à la raison ; comme la nécessité morale a pour corrélatif l'impuissance morale, le concile admet donc dans l'homme une impuissance morale relativement aux vérités religieuses d'ordre naturel. Quelle est au juste cette impuissance ? Si l'on prend la formule conciliaire indépendamment des délibérations de l'assemblée, il semble au premier abord qu'elle peut rendre trois sens : *a*) chaque individu est impuissant et par suite l'ensemble ; *b*) quelques individus arriveront ou peuvent arriver à la connaissance de toutes les vérités par elles-mêmes non inaccessibles à la raison, mais l'ensemble n'y parviendra pas, même avec l'aide de l'élite des intelligences ; *c*) sans rien spécifier sur les individus, l'ensemble ne parviendra pas à cette connaissance sans le secours extérieur de la révélation. De ces trois sens logiquement possibles, quel est celui que de fait le concile a eu en vue ?

Deux hypothèses classiques sont ici à examiner. Duns Scot, saint Thomas d'après le Ferrariensis, Vasquez admettent que toutes les vérités d'ordre naturel ne sont pas accessibles à l'esprit humain ; cette opinion était chère aux nominalistes qui, avec Grégoire de Rimini, insistaient sur le *vulnus ignorantiæ ;* et peut-être Capréolus l'enseigne-t-il : *multas esse de Deo veritates cognoscibiles, quas nullus intellectus potest naturaliter cognoscere.* Dans cette hypothèse, la révélation des vérités morales et religieuses est moralement nécessaire, non pas seulement pour l'ensemble et par suite pour les individus, mais pour chaque individu et par suite pour l'ensemble ; l'impuissance morale gît donc en chaque individu, et, sans la révélation, personne ne sait tout ce qui de soi est naturellement connaissable sur Dieu. Vasquez à l'appui de cette opinion cite saint Thomas, *Sum. theol.,* IIª IIæ, q. II, a. 4, dont l'argument pour démontrer la nécessité de la foi vaut, semble-t-il, pour chaque individu : *ratio enim humana in divinis est multum deficiens ;* il tire aussi un argument, peu solide il est vrai, de Sap., IX, 15 : *Corpus enim quod corrumpitur aggravat animam.* Cf. Vasquez, *In Iam,* disp. I, c. II.

Cajetan, sur le même texte de saint Thomas, introduit une hypothèse tout opposée. D'après lui, tout le vrai spéculatif d'ordre naturel est accessible sinon à la foule, du moins à l'aristocratie intellectuelle, dont le rôle est de diriger les masses. *In IIam IIæ,* q. II, a. 4. Cette opinion d'un intellectualisme ambitieux, d'après laquelle dans l'ordre naturel il y a du provisoirement inconnu, mais point d'inconnaissable, n'a jamais, semble-t-il, rencontré beaucoup de faveur chez les théologiens et l'encyclique *Pascendi* se sert de la notion d'inconnaissable, Denzinger, 10e édit., n. 2109 ; et la raison en est que, même avec la foi, nous devons dire avec saint Paul : *ex parte cognoscimus.* On peut cependant y rattacher l'opinion adoucie *de omni vero cognoscendo in complexu vel distributive,* voir Suarez, *De gratia actuali,* l. I, c. I, et n. 20 ; et aussi le système intellectualiste d'Eusèbe Amort, dont, pour sauver le péripatétisme, l'éclectisme allait jusqu'à sou-

tenir que le monde intellectuel est exactement semblable au monde réel. Dans cette hypothèse de Cajetan, la nécessité de la révélation ne subsiste que pour la multitude, mais non pas pour tous et chacun des individus; pour lui, certains individus sont exempts de toute impuissance morale relativement à tout le vrai spéculatif d'ordre naturel.

Un des théologiens du concile proposa une rédaction où le texte de la Sagesse, allégué par Vasquez, se trouvait introduit. *Acta,* col. 1652. La commission refusa d'entrer dans cette voie. Durant les délibérations du concile, des amendements assez favorables à l'hypothèse de Cajetan furent proposés, *Acta,* col. 121, emend. 17, 18; mais ils furent rejetés. *Acta,* col. 135, 524, n. 10. Enfin, à la dernière discussion, un amendement mit sur le tapis l'hypothèse même de Cajetan. *Acta,* col. 225, emend. 56. L'auteur de cet amendement demandait qu'on omît le passage que nous étudions, celui où la révélation est déclarée n'avoir pas été absolument nécessaire pour remédier à l'impuissance morale de l'homme quant aux vérités religieuses d'ordre naturel. Il résulterait du texte proposé par la commission, disait-il, que dans l'état de nature pure l'homme pourrait sans aucun secours spécial pleinement se suffire à lui-même : ce qui suit de l'hypothèse de Cajetan; or, faute de preuves théologiques, vous ne pouvez introduire rien de semblable dans un texte dogmatique; et le saint-siège n'a jamais eu recours à cet argument (dont s'était servi Zigliara contre Ventura, *Œuvres philosophiques,* Lyon, 1880, t. I, p. 124, n. 97; p. 63, n. 55, et passim) dans le cours du siècle pour condamner ceux qui ont le tort de déprimer trop les forces de la raison. La commission du concile examina cet amendement et le rejeta, *quia id a quo in altera* [*emendatione*] *abhorretur, in textu non exprimitur.* Le texte, en effet, n'entraîne en aucune façon que l'homme eût pu pleinement se suffire à lui-même dans l'état de nature pure : des secours naturels autres que la révélation pourraient, en effet, remédier *naturellement* à l'impuissance morale de l'homme en matière religieuse. Voir Vacant, t. I, n. 335, p. 350. Bien plus, le rapporteur donna en séance plénière la raison pour laquelle le texte proposé et accepté ne permet pas de déduire rien qui favorise les thèses du progrès indéfini, de la perfection et indépendance naturelles absolues, qui sont le rempart du rationalisme. Nous ne disons pas, fit-il observer, que toutes les vérités naturelles sont accessibles à la raison. *Non dicimus quod omnes veritates naturales sint humanæ rationi perviæ.* L'hypothèse de Cajetan ne fut donc pas adoptée. Quant à celle de Scot et de Vasquez, elle resta en l'état : *proinde hypothesis illa, utrum sint quædam veritates naturales, quæ homini per se perviæ non sint, hæc hypothesis, quæ est utique mera hypothesis, per doctrinam nostram non tangitur. Acta,* col. 239. Mais par le fait seul que le concile s'abstenait de prendre parti, il suivait que, des trois sens logiquement possibles de la formule *ut ab omnibus,* le concile n'affirmait que le dernier.

Voici donc le sens du concile. Prenant pour base certaine et définie qu'il y a dans les choses divines des vérités d'ordre naturel qui par elles-mêmes ne sont pas inaccessibles à la raison humaine, *Acta,* col. 238, le concile affirme, quant à ces vérités, la nécessité morale de la révélation pour l'ensemble du genre humain, mais sans impliquer nécessairement que certains individus privilégiés échappent à cette nécessité et que tout le vrai spéculatif d'ordre naturel soit accessible comme le veut Cajetan, et sans décider que nul individu n'est exempt de cette nécessité comme le soutient Vasquez. On arrive donc par là à concevoir l'impuissance morale qui est corrélative à la nécessité morale de la révélation, comme affectant précisément l'ensemble de la race humaine. Au sens du concile, cette impuissance morale, qui affecte précisément l'ensemble de notre espèce, signifie que, sans considérer les individus séparément, sans les distribuer en groupes favorisés ou non, l'ensemble des hommes se trouve, par rapport à l'exercice de la faculté que chacun d'eux a de connaître certaines vérités morales et religieuses, dans des conditions telles qu'*en fait* cet ensemble ne les connaît pas, sans le secours de la révélation extérieure, comme il convient à l'homme et à Dieu, c'est-à-dire *expedite, firma certitudine et nullo admixto errore.*

Reste à conclure. Nous voulions montrer pourquoi il serait illégitime de déduire du texte qui traite de l'impuissance morale où l'homme actuel se trouve par rapport aux vérités d'ordre naturel, l'impuissance absolue et *a fortiori* l'impuissance physique. Le sophisme qui se glisserait dans cette inférence est évident, puisque nécessairement on passerait du sens collectif au sens distribué.

3° *Le concile n'a pas défini que le pouvoir physique de connaître naturellement Dieu passe facilement à l'acte, mais cette doctrine est au moins* proxima fidei, *et le texte du concile est favorable à cette interprétation.* — Que le concile n'ait rien défini sur ce sujet, la chose est certaine et suit de la position qu'il prit : « Nous affirmons le pouvoir, les principes, sans rien dire de l'*exercice* de ce pouvoir. » Il n'est donc point défini que tout individu peut et doit acquérir une connaissance certaine du vrai Dieu par suite du développement normal de sa nature intellectuelle. Mais, qu'il en soit ainsi, la chose n'est pas douteuse, parce que, dans l'Écriture, la connaissance certaine du vrai Dieu est présentée comme facile, plus facile que la science du monde, *videri,* Sap., XIII, 5, 9, *conspiciuntur,* Rom., I, 20, de telle sorte que l'homme est responsable devant Dieu de ne pas la posséder ou de la renier. Les Pères ont souvent affirmé que, même chez les païens, il y a une connaissance élémentaire de Dieu qui est spontanée, congénitale, d'où conclut saint Cyprien après Tertullien : *Summa delicti est, nolle agnoscere, quem ignorare non possis. De idol. vanit.,* n. 9, *P. L.,* t. IV, col. 577. Cf. Tertullien, *Apolog.,* c. XVII, *P. L.,* t. I, col. 376. Que le texte du concile soit favorable à la doctrine traditionnelle, cela suit du principe général que les documents ecclésiastiques doivent se prendre au sens de la doctrine scripturaire et patristique; dans le cas particulier, le concile fait appel au passage de saint Paul, Rom., I, 20, où sûrement il est question d'un pouvoir physique de connaître Dieu qui passe facilement à l'acte, Rom., I, 19; enfin, le grand soin qu'a pris le concile de bien distinguer, comme nous l'avons expliqué, l'objet de la connaissance pour lequel il admet une impuissance morale dans l'homme, est un indice certain que s'il considérait comme difficile la connaissance rapide, sûre et sans erreur de *tout* ce que nous pouvons connaître de Dieu par la manifestation de ses perfections dans ses œuvres, il entendait que la simple connaissance de Dieu, qui suffit à commencer la vie morale et religieuse, est à la portée de tous. Nous n'avons pas à discuter ici la question de la possibilité de l'athéisme, voir ATHÉISME, et Kilber, *De Deo,* c. I, dans *Theologia Wirceburgensis;* mais ce que nous venons d'exposer fera comprendre au lecteur pourquoi les théologiens : *a*) refusent de suivre les cartésiens, lorsqu'ils ne considèrent comme valable que la connaissance de Dieu qui explicitement saisit l'Absolu, l'infiniment parfait, etc.; *b*) ne se prêtent pas aux systèmes apologétiques qui, sous le prétexte de jouer un vilain tour aux historiens des religions comparées, nient ou mettent en question le consentement universel à l'existence de Dieu (cas de l'abbé Lesserteur); *c*) rejettent aussi bien les théories d'après lesquelles la raison naturelle ne pourrait aboutir qu'au

panthéisme (Dr Kuhn), que celles qui posent en principe qu'il y a des hommes déterminés à l'erreur ou à la vérité, comme M. l'abbé Martin le prétend pour le philosophe de génie. « Pour lui [Kant, Spinoza, saint Augustin, Bossuet], la seule raison est sa raison propre, déjà déterminée à penser telle doctrine. » *La démonstration philosophique,* Paris, 1898, p. 213. Les théologiens ont de bonnes raisons de cultiver une psychologie moins simpliste.

4° *Le concile n'a pas défini que le pouvoir physique de connaître Dieu, par la raison au moyen des créatures, est tellement personnel qu'il passe nécessairement à l'acte indépendamment du milieu social, ou que tout individu en possession de sa raison a par le fait le moyen de connaître Dieu sans l'aide d'aucune autorité extérieure; mais cette doctrine est certaine,* proxima fidei. — En d'autres termes, la thèse que le dernier critérium de l'évidence soit le consentement universel n'a pas été condamnée directement par le concile, pas plus que la théorie cartésienne qui fait dépendre la valeur du témoignage de nos facultés de la véracité divine. Sans doute, si le concile avait dû ou pu procéder par voie d'investigation philosophique, il eut fallu discuter ces questions; mais les conciles décident directement par voie d'autorité scripturaire et traditionnelle. D'ailleurs, sur un point donné, les conciles le plus souvent ne définissent pas toute la doctrine, mais seulement ce qui est indispensable pour écarter du peuple chrétien les erreurs régnantes; or il n'est pas toujours nécessaire pour atteindre ce but de trancher tous les problèmes philosophiques afférents. C'est ainsi que le traditionalisme a été condamné en vertu d'un principe théologique. Il suivait des spéculations philosophiques du traditionalisme rigide que, sans la révélation transmise par la société, l'homme est incapable de connaître Dieu, d'où la nécessité absolue de la révélation, et l'insuffisance de la raison naturelle. Ces conclusions étaient contre le dogme révélé : le concile les a rejetées directement.

Un amendement fut proposé demandant l'insertion dans le texte de ces mots : *citra quamlibet de Deo traditam doctrinam. Acta,* col. 121, emend. 8. Si cet amendement eût été voté, le traditionalisme le plus mitigé eut été *directement* condamné et on eût déterminé que le pouvoir de la raison est strictement, adéquatement, personnel. Mais le concile, sur la demande de la commission et de son rapporteur, rejeta cet amendement. *Acta,* col. 130; cf. col. 150, emend. 52. Cependant le traditionalisme mitigé, qui posait l'enseignement social comme condition de la connaissance certaine de Dieu, se trouvait *indirectement* atteint, non point précisément à cause de son appel à l'enseignement social, à l'autorité extérieure — le concile ayant constamment refusé de s'occuper des conditions du développement et de l'exercice de la raison — mais en tant qu'il dérivait l'apport de l'enseignement social, en matière morale et religieuse, de la révélation surnaturelle : ce qui réintroduit la nécessité *absolue* de cette révélation, au moins pour arriver à une connaissance de Dieu *certaine : certo cognoscere.*

Une hypothèse fera comprendre tout le sens de cette conséquence. Si quelqu'un disait : L'apport de la tradition ne dérive pas précisément de la révélation primitive surnaturelle (*indebita*) faite à Adam, mais seulement de la science religieuse infuse par accident (*adulto debita*) qu'il reçut, de l'avis de tous les théologiens, au moment de sa création, science qui n'était pas strictement surnaturelle mais seulement miraculeuse comme serait la connaissance que nous aurions, par exemple, d'une langue étrangère par des espèces soudainement infuses; cette façon de défendre le traditionalisme mitigé serait, d'après Granderath, p. 37, note 3, à l'abri de la condamnation même indirecte du Vatican, parce que, tout bien pesé, la nécessité absolue de la révélation surnaturelle n'en découlerait pas.

On peut admettre et nous admettons la concession de Granderath; mais il faut remarquer qu'elle ne sauve pas de l'*erreur* ceux qui nient le pouvoir *personnel* de connaître Dieu. En effet, quand on admet que la science religieuse, *per accidens infusa,* d'Adam était due à son état d'adulte et par suite non surnaturelle au sens strict, c'est qu'on considère comme due, et par conséquent comme naturelle, la connaissance certaine de Dieu chez l'adulte. En d'autres termes, la théorie classique sur la science infuse d'Adam suppose et la notion du surnaturel et le pouvoir de connaître Dieu, que le concile du Vatican a solennellement sanctionnés. On ne peut donc rien déduire de cette théorie contre le pouvoir physique *personnel* de connaître Dieu qu'admettent les théologiens, puisque la supposition d'un tel pouvoir personnel est à la base de toute la théorie classique sur laquelle on s'appuie.

Il est d'ailleurs aisé de se rendre compte des raisons pour lesquelles les théologiens, tout en concédant si l'on veut avec Corluy, *Spicilegium,* Gand, 1884, t. I, p. 94, que l'on ne peut rien déduire de l'Écriture pour les cas singuliers de l'homme des bois, du sourd-muet, voir cependant Franzelin, *De traditione,* 2e édit., p. 609, enseignent que la thèse du pouvoir physique personnel est *proxima fidei.* Dans l'hypothèse des adversaires, il faudrait donner aux passages classiques, Sap., XIII, 5; Rom., I, 20, le sens suivant : L'ignorance de Dieu est inexcusable, parce que la connaissance de Dieu a été donnée à tous les hommes par la science infuse naturelle d'Adam, grâce à laquelle tous les individus peuvent avec certitude découvrir Dieu dans les créatures. Mais est-il vraisemblable qu'un pareil sous-entendu, si peu dans les idées communes de l'humanité, se trouve dans ces textes? Ne faut-il pas ranger une pareille exégèse parmi ces tours de passe-passe que l'envie de découvrir ou de mettre une théorie philosophique dans l'Écriture fait inventer? D'ailleurs, la tradition a toujours entendu ces textes d'un pouvoir personnel et exclu tout autre témoignage que celui des créatures. Cf. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* Mayence, 1881, t. I, p. 135-199; Perrone, *Prælect., De locis theol.,* part. III, sect. I, c. I, Louvain, t. IX, p. 383.

Les modernistes ayant mis à la mode un certain mépris pour les dires de l'École, pour les décrets doctrinaux des Congrégations romaines et pour les condamnations pontificales, il est ici opportun de rappeler que le concile du Vatican lui-même a, en quelque sorte, pris à son compte les décisions romaines sur le sujet qui nous occupe. On lit, en effet, à la fin de la constitution *Dei Filius,* cet avertissement : « Comme il ne suffit pas d'éviter l'hérésie, si l'on ne fuit aussi avec soin les erreurs qui en sont plus ou moins voisines, nous avertissons tous les fidèles du *devoir* qu'ils ont d'observer aussi les constitutions et les décrets par lesquels le saint-siège a proscrit et prohibé les opinions de ce genre dont mention expresse n'est pas faite ici. » Denzinger, n. 1666; *Acta,* col. 131. Cf. Franzelin, *De traditione,* 2e édit., 1875, p. 131 sq. Or, on sait que Lamennais, Bautain, Bonnetty, Ubaghs, etc., ont été condamnés. Il est vrai que cette monition du concile ne change rien par elle-même aux notes théologiques que méritent les erreurs de ces auteurs; mais comment se dire fils soumis de l'Église, si l'on tient pratiquement pour non avenues les monitions d'un concile œcuménique? Observons que dire avec presque tous les théologiens qu'en fait la *première* connaissance que nous ayons de Dieu nous vient le plus souvent de l'éducation, c'est constater un fait facilement observable; dire qu'elle ne *peut* venir que de l'éducation, du langage, c'est construire toute une théorie.

5° *Le pouvoir physique de connaître Dieu qu'a défini*

le concile, ne se borne pas au pouvoir de connaître le fait brut de l'existence de Dieu, sans atteindre aucune de ses déterminations intrinsèques. — En d'autres termes, l'agnosticisme dogmatique est inconciliable avec le concile du Vatican. Cet agnosticisme consiste essentiellement à soutenir : 1. contre l'agnosticisme pur, que nous *croyons* à l'existence de Dieu ; 2. contre le dogmatisme, que nous ne *connaissons* cependant en aucune façon la nature intrinsèque de Dieu auquel nous *croyons;* notre connaissance de Dieu se réduit donc au fait brut de l'existence. Dans ce système, le sujet *Dieu* n'est désigné que par de pures périphrases. Nous n'avons pas à expliquer ici pourquoi et comment cette forme d'agnosticisme, qui est celle des modernistes aussi bien que de Kant, Hamilton, Mansel et Spencer, diffère de l'athéisme. Voir AGNOSTICISME, t. I; *Dictionnaire apologétique de la foi,* 1909, t. I, et *The Catholic Encyclopædia*, New-York, 1907, t. I. Il nous suffit de montrer que le concile entend parler, non seulement de la connaissance de l'*existence* de Dieu, mais aussi d'une connaissance de l'essence divine, telle que nous puissions former des jugements de valeur objective sur sa nature intrinsèque, en particulier sur la personnalité et sur la providence divines. Si l'on pèse bien tous les termes du chapitre et du canon que nous étudions, on y trouve joints au nom de Dieu, les mots « principe et fin de toutes choses, un, vrai, notre créateur et notre maître. » Dans le cours des discussions du concile, divers amendements furent proposés demandant la suppression de toutes ces appositions. *Acta,* col. 224, 228, 229, 1629, 1631, 1652, 1655. La principale raison, apportée à l'appui de tous ces amendements, était qu'en employant ces termes le concile avait l'air de trancher des questions controversées dans l'École, par exemple celle-ci : « La création proprement dite, *ex nihilo,* peut-elle être connue par la seule raison naturelle? » Le rapporteur répondit qu'en employant ce terme, on ne faisait que suivre et adopter l'exemple et l'usage de l'Écriture. Sap., XIII, 5. Or, tout le monde dans l'École convient que ce texte ne démontre pas à lui seul la création *ex nihilo* et ne décide pas qu'elle soit démontrable par la seule raison; il en serait de même du texte conciliaire, si le concile adoptait la rédaction proposée. *Acta,* col. 79, 149, 243. D'où il suit que la formule adoptée par le concile signifie que la raison naturelle peut connaître avec certitude le Dieu qui, dans l'Écriture, se dit unique et vrai, notre créateur et notre maître. En d'autres termes, il est défini que la raison peut connaître le Dieu, qui est créateur au sens large du mot, mais il n'est pas défini qu'on puisse par la seule raison, indépendamment de toute révélation, le connaître avec certitude, *comme* créateur, *au sens strict,* que tous les chrétiens entendent dans le symbole. Voir t. III, col. 2192-2195.

Les déclarations très nettes du rapporteur sur le mot *créateur* indiquent aussi comment il faut entendre ces mots : principe et fin de toutes choses, comme le fait très justement remarquer Granderath, p. 46. Si, en effet, on a laissé indécis le point de savoir si la raison, par elle seule, peut démontrer la création *ex nihilo,* on laisse nécessairement dans la même indécision le point de savoir si la même raison, non éclairée par la révélation, peut connaître Dieu comme principe et fin de *toutes* choses; car si Dieu n'a pas créé *ex nihilo,* mais s'il a simplement produit et ordonné le monde, il n'est pas le principe et la fin de toutes choses au sens plein que rendent ces mots dans l'hypothèse de la création proprement dite. Il faut donc dire que le sens proposé comme la foi de l'Église par ces expressions : principe et fin de toutes choses, revient, comme pour les expressions équivalentes du canon, à dire que par la seule raison nous pouvons connaître Dieu, principe et fin de toutes choses au sens large des mots, sans décider si notre pouvoir physique naturel de connaître Dieu va, sans l'aide de la révélation, jusqu'à saisir avec certitude que non seulement il est notre principe et notre fin, mais encore qu'il est en fait et *en droit* l'unique éternel principe de tout ce qui n'est pas lui. *Acta,* col. 236.

Tout le monde conviendra que si le concile eut défini ce dernier point, l'agnosticisme dogmatique eût été par cette décision nettement rejeté. Mais bien que la définition du concile n'ait pas toute cette ampleur, ce qu'elle contient exclut sans aucun doute non seulement l'agnosticisme pur, qui nie que nous puissions connaître l'existence de Dieu, mais encore l'agnosticisme dogmatique qui nie que nous puissions jamais porter de jugement valable sur la nature intrinsèque de Dieu, spécialement sur la personnalité et sur la providence divines. En effet, connaître Dieu, notre principe et notre fin, notre créateur et notre maître, ne va pas sans quelques jugements sur sa nature intrinsèque. Certains agnostiques concéderont avec Kant et même avec Spencer la présence dans notre esprit de ces jugements, mais ils en contesteront la valeur objective. Or, il est certain que c'est précisément cette valeur objective que le concile a eu en vue d'affirmer. En effet, comme nous l'avons rapporté, col. 824, les théories kantiste et positiviste sur la connaissance furent visées nommément par le concile, aussi bien que le traditionalisme, qui lui du moins, s'il était agnostique ou sceptique avant la foi, ne l'était pas avec elle. Un amendement fut d'ailleurs proposé qui demandait la condamnation expresse de ceux qui « sans précisément nier l'existence de Dieu » errent de diverses manières sur sa nature et tombent dans le panthéisme. L'amendement fut rejeté, non pas comme hors de la pensée du concile, mais comme inutile, étant donnée la portée du texte préparé par la commission. *Acta,* col. 98, 103. Non seulement le concile se sépara des agnostiques croyants, mais il voulut affirmer plus que ne faisaient les déistes. On sait que les déistes — ces dogmatiques dont parle Kant — admettaient que nous avons la connaissance des attributs métaphysiques de Dieu, mais non pas une connaissance qui puisse servir de base à la vie morale et religieuse. Or, nous l'avons déjà dit, col. 824, le concile en parlant de Dieu, principe et fin de toutes choses, entendit expressément affirmer, non seulement avec les déistes que nous pouvons avoir de Dieu une connaissance spéculative et purement théorique objectivement valable, mais encore contre les déistes que cette connaissance est telle qu'elle rend possible le commencement de la vie morale et religieuse : ce qui, à n'en pas douter, inclut la personnalité et la providence divines. Les modernistes auront beau épiloguer; ils ne réussiront pas à faire que telle n'ait pas été la pensée du concile, car *ad præteritum non datur potentia;* et il n'est pas de théorie de l'évolution qui puisse faire que le sens historiquement déterminé d'un texte diffère demain de ce qu'il est aujourd'hui et de ce qu'il était au jour où il a été écrit. Or, il est certain que le concile a voulu affirmer que, par les seules lumières de la raison, nous sommes capables de porter sur Dieu des jugements de valeur objective, tels qu'ils servent de fondements à notre vie morale et religieuse, *cognitione religiosa et morali qua Deus apprehenderetur ut colendus et cui obediendum sit;* bien plus, le concile a voulu dire que cette connaissance naturelle de Dieu nous amène au seuil de la révélation positive, extérieure et nous prépare à la recevoir : ce qui inclut toute une théodicée. Ces *faits* sont sans doute gênants pour ceux dont la première démarche en apologétique est d'admettre, *non arguendo* — ce qui peut se faire très légitimement et est souvent nécessaire — *sed asserendo,* que la critique kantienne et spencérienne de la connaissance est définitive, et dont toute la théodicée se réduit à la seule idée abstraite de l'incompréhensi-

bilité divine, soit par transcendance, soit par immanence. Mais ce sont des faits dont il faut tenir compte. D'ailleurs, tout ce que le concile a affirmé se trouve dans le texte de saint Paul, Rom., I, 20; les païens y sont déclarés inexcusables de ne pas avoir honoré celui dont ils ont connu, vu les attributs invisibles par le moyen des créatures. C'est donc qu'ils ont connu Dieu de telle sorte que l'adoration, l'obéissance devaient suivre de la connaissance qu'ils avaient. Mais sans la connaissance d'un Dieu personnel et providents, ces termes n'ont plus de sens, à moins qu'on ne fasse consister la religion, avec l'athée Clifford, dans « l'émotion cosmique », et qu'on ne prenne pour de la religion le tressaillement que peut subir un névrosé en pensant qu'à chacun de ses efforts musculaires « collabore la masse des étoiles ».

6° *Le concile, sans exclure toute connaissance immédiate de Dieu et sans décider si oui ou non la première connaissance de Dieu peut nous être donnée par la révélation, enseigne que nous avons le pouvoir physique de connaître Dieu médiatement,* PER EA QUÆ FACTA SUNT, E REBUS CREATIS. — 1. Une proposition affirmative n'est pas une proposition exclusive. En affirmant un pouvoir naturel médiat de connaître Dieu, le concile n'exclut donc pas d'autres manières de le connaître, s'il en est. En particulier, *a*) la doctrine de la connaissance immédiate de Dieu, soutenue par les ontologistes, n'est pas condamnée directement par le texte du concile. Il fut question des ontologistes, dans l'assemblée et hors de l'assemblée, à plusieurs reprises. *Acta,* col. 1652, 120, 1672, 849, 127, 128, 153. Mais la question ne fut pas discutée à fond ; on se contenta de l'écarter et de la « laisser en l'état ». L'ontologisme n'est donc pas opposé au texte du concile, à la condition pourtant que la connaissance immédiate ne soit pas proposée comme l'*unique* moyen de connaître Dieu, à l'exclusion de toute connaissance médiate certaine; et que l'on prouve que cette connaissance immédiate est *naturelle.* Les ontologistes soutiennent le second point; mais comme les théologiens prouvent solidement, par des moyens termes proprement théologiques, l'impossibilité de la vision intuitive par les seules forces naturelles, la doctrine des ontologistes se trouve inconciliable avec le mot *naturali* du texte conciliaire. D'autre part, plusieurs ontologistes expliquaient la vision en Dieu de telle sorte que la création *ex nihilo* et la distinction adéquate de Dieu et du monde disparaissaient. Cette forme d'ontologisme est inconciliable avec la distinction de Dieu et du monde et de la création *ex nihilo* enseignées par le concile. *Acta,* col. 85, 86. Cf. Granderath, p. 75, n. 1 ; Denzinger, n. 1521 sq. Enfin, un bon nombre d'ontologistes enseignaient avec Ubaghs que, sans l'intuition préliminaire immédiate de Dieu, l'homme ne peut pas par les créatures connaître Dieu avec certitude. Ubaghs, *Theodiceæ seu theologiæ naturalis elementa,* Louvain, 1852, p. 66 sq. Cette proposition, en tant qu'elle est exclusive de la connaissance médiate pour amener à la certitude, est immédiatement opposée à la définition du Vatican. Cf. Granderath, *op. cit.,* p. 37. Voir ONTOLOGISME.

b) M. Baeumker distingue deux voies pour parvenir à Dieu. L'une qui dérive de la doctrine platonicienne des idées, et qui a pour principe que l'ordre objectif correspond à l'ordre de nos idées et qu'un objet réel répond à notre système de concepts. Souvent saint Augustin s'en est servi, comme plus tard saint Anselme, puis Descartes, Leibniz. On peut appeler cette méthode immédiate, en ce sens que, sans nier la valeur du procédé par voie de causalité, elle n'a pas recours à la considération des causes. L'autre voie est celle d'inférence causale, qui part du monde pour remonter à son auteur. Cf. Baeumker, *Witelo,* Munster, 1908, p. 289 sq., dans *Beiträge,* t. III. Voir Grabman, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Cardinals Matthæus von Aquasparta,* Vienne, 1906. Le concile du Vatican, en définissant que nous pouvons connaître Dieu *per ea quæ facta sunt, e rebus creatis,* n'a pas voulu exclure la première voie. Le rapporteur, en effet, exposa en plein concile que le texte n'entraînait nullement la condamnation « du très célèbre argument de saint Anselme. » *Acta,* col. 132. Les cartésiens qui siégeaient au concile se trouvèrent donc fort à l'aise pour voter le texte; car on sait que peu de cartésiens nient la valeur des arguments fondés sur la causalité, efficiente ou finale.

Cependant le P. Piccirelli, *De Deo uno et trino,* Naples, 1902, p. 24, et n. 29 sq., soutient cette thèse : *Fide divina edocemur..., sine ullo subsidio neque immediatæ et directæ visionis divini esse, neque præternaturalis ideæ innatæ Dei ad mentem cartesianorum, ex rebus factis... in Dei existentis cognitionem posse assurgere.* Nous ne saurions le suivre. — *a*) Le P. Piccirelli fait sur les idées innées un raisonnement analogue à celui que nous avons fait nous-même à propos de l'ontologisme. Mais il y a entre les deux cas de notables différences. C'est par des moyens termes théologiques qu'on prouve l'impossibilité de la vision immédiate par les seules forces naturelles, et le P. Piccirelli, pour prouver l'impossibilité des idées innées, n'a que ce refuge, qui n'a rien de théologique, *ut docetur in psychologia.* La philosophie la plus scolastique du monde n'a jamais démontré la répugnance intrinsèque des idées innées; car, de l'avis de tous les théologiens, Adam, le Christ en ont eu et les anges n'en manquent pas. Au contraire, la même philosophie scolastique, qui en psychologie se borne à montrer que les idées innées ne sont pas données dans l'expérience et ne sont pas requises pour expliquer notre connaissance intellectuelle, donne de bonnes et solides, bien que subtiles, raisons contre toute vision immédiate de Dieu par les seules forces naturelles. — *b*) Pour prouver sa thèse anticartésienne, l'auteur introduit, soit dans les textes qu'il cite, soit dans les livres cartésiens, des distinctions scolastiques — excellentes sans doute — mais qui, bien que familières à tous les théologiens actuels, ne se trouvent, ni chez les cartésiens, ni dans les documents conciliaires. Il parle, à propos des idées innées, qu'un cartésien ne lui concédera jamais être « préternaturelles », de l'acte second, et de l'exercice, des principes *quo, quod, in quo.* Mais le concile du Vatican n'a parlé que du *pouvoir* de connaître Dieu et s'est abstenu de parti pris de toucher à la question des conditions et de l'exercice de ce pouvoir. Mais, de plus, l'idée innée de Dieu des cartésiens n'est pas un acte second, et les cartésiens objectivistes concéderont volontiers au P. Piccirelli, s'il leur montre la nécessité de cette concession, que leur idée innée est un *principium quo.* — *c*) Sans doute, le P. Piccirelli, quand il donne comme de foi divine que les idées innées sont à rejeter, suit cette opinion que les conclusions théologiques peuvent être objet de foi divine. Sans discuter cette opinion — ce qui demanderait beaucoup de distinctions qu'il ne paraît pas faire dans sa thèse — nous nous bornerons à faire observer que la conclusion du P. Piccirelli ne nous paraît en aucune manière suivre des prémisses qu'il avance, de façon à pouvoir être ou devenir objet de foi. Nous ne connaissons, d'ailleurs, aucun autre théologien qui affirme une telle conclusion. Bien que, d'après nous, la connaissance immédiate de Dieu par l'idée innée soit une chimère, ce n'est pas une hérésie, et le concile ne l'a pas condamnée.

Pour ne pas avoir à revenir sur le cartésianisme, rappelons la doctrine commune des théologiens. Plusieurs auteurs catholiques ont soutenu et soutiennent que la connaissance spontanée, naturelle, dont parlent les Pères, n'est autre chose que l'idée innée des carté-

siens, au sens « d'une représentation actuelle » de Dieu (Thomassin, Klee, Staudenmayer, Kuhn, etc.). La masse des théologiens soutient, et avec raison, l'opinion contraire; on trouvera dans ce dictionnaire sous le nom des principaux Pères les textes les plus discutés et leur interprétation historique. La masse des théologiens n'admet donc pas qu'il y ait une tradition patristique en faveur des idées innées. Mais de cette constatation à donner une « note » théologique au cartésianisme, il y a d'autant plus loin qu'en se donnant l'idée de l'infini positif Descartes se donnait toute la théodicée. Les théologiens de l'École se contentent donc de considérer la doctrine cartésienne sur l'origine des idées comme « philosophiquement fausse », et la grande raison des théologiens est que cette doctrine ne peut pas se concilier avec le fait de l'athée par l'ignorance. Cf. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* Paderborn, 1902, t. I, p. 14. Si cependant l'innéisme cartésien est proposé de manière à exclure toute véritable preuve de l'existence de Dieu, *per ea quæ facta sunt, e rebus creatis,* on s'accorde à le regarder comme « téméraire », parce que les preuves de l'existence de Dieu ont un solide fondement dans l'Écriture et dans la tradition. Cf. Granderath, p. 41; Pesch, *Prælect. theolog.,* t. II, n. 27.

c) On connaît l'argumentation que Kant a tirée de Locke pour démontrer l'impossibilité de toute révélation positive sur Dieu. Selon lui, la première idée de Dieu ne peut pas nous venir de la révélation; donc ni la seconde, car il faudrait apprécier celle-ci par la première. Pendant que dura la controverse traditionaliste, quelques apologistes employèrent une argumentation partant du même principe. Cf. Valerga, *Del tradizionalismo,* Gênes, 1861, p. 24 sq. La première idée de Dieu ne peut pas nous venir de la révélation; car la foi est essentiellement libre, *nemo assentitur alteri nisi volens;* or, pour vouloir donner son assentiment à quelqu'un, il faut déjà le connaître. Donc. Quelques théologiens continuent à se servir de cette réfutation du traditionalisme, et la mettent sous l'égide du concile. Les vues systématiques se manifestent ici; on veut défendre la théorie d'après laquelle l'existence de Dieu ne peut pas être objet de foi; et comme il semble bien que le concile du Vatican pense autrement, cf. Didiot, *Logique surnaturelle subjective,* Lille, 1894, p. 323, n. 478 sq.; *Acta,* col. 171; Pesch, *Prælect. theol.,* t. II, n. 40 sq., on s'ingénie à déduire de la condamnation du traditionalisme par le même concile un principe qui sauve la thèse préférée. Nous n'avons rien découvert dans les Actes du concile qui nous permette de dire qu'il ait résolu cette question : la première idée de Dieu peut-elle nous venir de la révélation? *Acta,* col. 127. De ce que le concile affirme que la révélation n'est pas nécessaire à la connaissance certaine de Dieu, en s'appuyant sur des textes révélés et par voie d'autorité, le principe de Kant ne suit du texte que si l'on démontre que le dogme défini ne peut pas se vérifier autrement. Mais comment fera-t-on cette démonstration? Suarez s'est posé la question, et a résolu d'avance l'objection de Locke et de Kant, *De Deo,* l. I, c. I, n. 3 sq.; et depuis trois cents ans on n'a pas encore démontré contre lui l'impossibilité de cet acte : *assentiri primo Deum esse ex testimonio ipsius Dei.* D'ailleurs, ceux qui se séparent ici de Suarez et en appellent avec confiance à saint Thomas, ne paraissent pas s'être jamais demandé si leurs doctrines s'accorderaient facilement avec ce que dit le grand docteur de la première grâce d'Adam, question où Suarez, comme tout le monde le sait, suit et défend saint Thomas. *De opere sex dierum,* l. III, c. XVIII sq.; S. Thomas, *De veritate,* q. XVIII, a. 2 sq. Enfin est-il bien dans la méthode de saint Thomas de prouver des conclusions certaines, là où il s'occupe de preuves, à l'aide de principes douteux, simplement probables, et d'où on peut tirer aussi bien l'erreur que la vérité? Nous croyons donc qu'après, comme avant le concile, l'argument de raison théologique contre les traditionalistes doit se formuler, sans entrer dans cette question controversée et sans introduire des vues systématiques sur l'obscurité et la liberté de l'acte de foi.

L'argument suivant, d'ailleurs classique, paraît satisfaire aux conditions indiquées; et il vaut contre tous ceux qui, pour expliquer la première connaissance de Dieu, font appel à la foi, ou à la croyance commandée par la volonté libre. Le premier élément et le plus important de la crédibilité de la religion chrétienne est la connaissance certaine de l'existence de Dieu. Si donc on soutient que cette connaissance certaine ne peut être obtenue que par la révélation, ou en vertu d'un acte commandé par notre volonté libre, on est amené à conclure que la foi chrétienne n'est pas évidemment croyable, et par conséquent que l'assentiment de foi ne peut pas être prudent et raisonnable. Or, on démontre qu'il en est autrement. Voir CRÉDIBILITÉ, FOI. Nous préférons cette argumentation à celle qui suppose que la révélation ne peut pas donner à quelqu'un la première idée de Dieu, parce qu'elle nous paraît solide et tout à fait conforme au concile du Vatican.

2. Que nous ayons le pouvoir physique de connaître Dieu d'une façon médiate, l'Écriture elle-même nous l'apprend. Les passages classiques sont ceux que nous avons déjà cités souvent, Sap., XIII; Rom., I, 20; et il serait facile d'en citer beaucoup d'autres, par exemple, Rom., II, 12 sq.; Act., XIV, 14 sq.; XVII, 24 sq., etc., où la nature créée nous est présentée comme un miroir où Dieu se rend visible au regard de notre esprit, non certes immédiatement, mais par l'entremise des créatures, que nous voyons placées sous sa dépendance et dont nous saisissons qu'il est la cause. Bien plus, l'Écriture nous apprend que de la contingence des créatures imparfaites nous pouvons passer à l'être nécessaire, ἐκ τῶν ὁρομένων ἀγαθῶν εἰδέναι τὸν ὄντα, Sap., XIII, 1, et remonter par discours intellectuel des perfections finies à la perfection divine à l'aide des principes de causalité et de raison suffisante : *a magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter* [ἀναλόγως] *poterit creator horum videri. Ibid.,* 5. Cf. Jansénius d'Ypres, dans *Cursus sacræ Scripturæ completus* de Migne, t. XVII, col. 537.

Est-il besoin d'ajouter que l'expression *per ea quæ facta sunt* est très générale, que notre âme et toute sa vie intérieure y sont comprises, comme eut soin de le déclarer le rapporteur du concile : *Nam si dicimus Deum cognosci naturali rationis lumine per creaturas, id est per vestigia quæ creaturis omnibus impressa sunt; multo minus excludimus imaginem quæ animæ immortali hominis impressa est? Acta,* col. 132, 149. Est-il besoin de rappeler le soin avec lequel les Pères et les docteurs scolastiques ont suivi ces indications scripturaires? Il vaut mieux signaler à l'attention du lecteur la magnifique cohérence de la doctrine scripturaire et traditionnelle, reproduite par le concile. Parlant de la création, le concile déclare, conformément à de nombreux témoignages scripturaires, que Dieu a tout créé « à cause de sa bonté et de sa toute-puissante vertu, non en vue d'augmenter sa béatitude, ni pour acquérir sa perfection, mais pour la manifester par les biens qu'il accorde aux créatures. » Denzinger, n. 1632. Calvin lui-même avait retenu cette vérité, lorsqu'il parlait des magnifiques flambeaux allumés au temple du monde pour nous montrer Dieu; mais Calvin, par esprit de système, nous imaginait aveugles depuis la chute. La doctrine catholique est que, même après la chute, nous sommes restés des voyants : le livre du monde non seulement est ouvert à tous, mais nous pouvons en pénétrer le sens. Tous

les biens que Dieu nous accorde, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel, portent l'empreinte de l'infinie perfection de leur auteur; et cette empreinte est dans le plan divin ordonnée à notre esprit : *non sine testimonio seipsum reliquit.* Act., XIV, 16. Car, quoi qu'il en soit de la question spéculative de la possibilité d'un monde créé sans créature intelligente, il est sûr que le monde, tel qu'il est, est ordonné à nous signifier la gloire de son créateur : *Cæli enarrant gloriam Dei,* Ps. XVIII, 2; et que du signe nous avons le pouvoir physique de passer à l'Être signifié. C'est ce qu'on veut dire quand on parle de notre pouvoir de connaître Dieu « médiatement » par la raison naturelle. Mais ces deux derniers mots demandent quelques explications qui compléteront cette étude de la définition du concile du Vatican.

7° *Comme moyen subjectif de la connaissance naturelle de Dieu le concile désigne la raison naturelle.* — Notons d'abord que cette partie de la phrase n'a rien d'exclusif : on condamne ceux qui soutiendraient que la raison naturelle n'est pas un moyen de connaître Dieu, mais on n'exclut pas les autres moyens de connaître Dieu, s'il en est, comme la révélation proprement dite, l'expérience mystique, ou même simplement le témoignage humain des parents, etc. Le but du concile n'est pas de donner l'énumération de tous les moyens de parvenir à connaître Dieu, mais d'enseigner qu'un de ces moyens est la raison naturelle. Tous les modernistes qui excluent ce moyen sont donc condamnés aussi bien que les traditionalistes, les kantistes et les positivistes que le concile avait en vue. Par exemple, on ne saurait regarder comme orthodoxes les anonymes italiens qui ont écrit le *Programma dei modernisti,* Rome, 1908, en réponse à l'encyclique *Pascendi.* Ils rejettent, en effet, la *raison* du nombre des moyens subjectifs que nous avons de connaître l'existence objective de Dieu, sous le prétexte que le concile était plein de thomistes infatués d'intellectualisme, et qu'on peut modifier le sens des définitions ecclésiastiques, conformément à la loi de l'universelle évolution. *Op. cit.,* p. 105. Cf. Denzinger, n. 1665.

1. *D'une manière générale : a) le mot « raison », dans le concile du Vatican, n'est pas employé au sens vulgaire du terme; b) il n'est pas davantage employé au sens spécifiquement péripatéticien, platonicien, scolastique, cartésien, leibnizien, etc.; c) mais il est employé au sens philosophique, répandu au XIXe siècle chez tous les théologiens et chez tous les philosophes, sans en excepter ceux qui, kantistes, positivistes ou traditionalistes, niaient alors la valeur de la raison.* — *a*) Sans aller aussi loin que les auteurs du *Programma,* quelques écrivains français, sous le prétexte que les conciles ne font pas de philosophie, soutiennent que le mot raison dans la définition conciliaire doit être entendu au sens vulgaire. Le principe d'herméneutique invoqué est inexact, cf. *Ami du clergé,* 5 mars 1908; mais nous n'avons pas à le discuter ici. Car le sens du mot raison dans notre texte est une question de fait. Que ce mot ne soit pas employé par le concile au sens vulgaire, comme équivalent d'une capacité quelconque de connaître et de juger, la chose est évidente; car le concile, distinguant la lumière de la raison de la lumière de la foi, caractérise la raison « par la connaissance de la vérité intrinsèque des choses; » or, on avouera que cette description dépasse « le sens courant, étranger aux systèmes, qu'un homme du peuple pourra voir » du mot raison. Le mot raison, dans le langage vulgaire, entendu de tout le monde, y compris les enfants qu'on dit avoir atteint l'âge de raison, rend un sens plus large. *Acta,* col. 171.

b) Le même mot n'est pas employé par le concile dans le sens spécial que lui donnent les diverses écoles de théologie et les diverses philosophies suivant leurs doctrines variées, touchant la table rase, l'intellect actif, l'origine des principes, les différentes conceptions de la matière et de l'esprit et de leurs relations. On en conviendra facilement à l'égard des systèmes que le concile a eu en vue de proscrire. Il en est de même à l'égard de ceux qu'il n'a pas condamnés. Le mot raison dans le concile n'est employé ni au sens spécifiquement péripatéticien, ni au sens de saint Augustin, ni dans celui qui est spécifiquement de saint Thomas. Ce n'est pas même le mot raison au sens des scolastiques, en tant que ce sens est spécifiquement distinct, par exemple, du cartésianisme et du platonisme. Les modernistes italiens dans leur Programme parlent du sens thomiste du mot raison dans le concile. Il faut dire pourquoi ils se trompent.

a. Où dans le concile se serait trouvée une majorité pour voter le mot raison dans le sens scolastique précis? D'où serait sortie cette majorité, puisque le cartésianisme, l'ontologisme, le traditionalisme s'enseignèrent un peu partout, sans excepter Rome, durant les soixante années qui précédèrent le concile? Sans doute, la scolastique durant cette longue période n'était pas complètement morte; mais pour cent cartésiens qui ont écrit durant les trois premiers quarts du XIXe siècle, on serait bien embarrassé de nommer dix scolastiques, au sens spécifique du mot. Le *Programma* des modernistes italiens est donc victime d'une projection du présent dans le passé, quand il parle de concile thomiste, à propos du Vatican. Il y avait des thomistes — encore un mot devenu équivoque depuis quelques années — au Vatican, par exemple, des banniziens — quelques amendements, non acceptés, trahissent leur présence, leurs préoccupations et leur mentalité. Mais la masse des amendements fut dans un sens tout opposé; et ceux qui furent les ancêtres des divers néo-thomismes actuels ne paraissent avoir eu que fort peu d'influence dans l'assemblée. Les discours des rapporteurs sont aussi peu thomistes que possible; ils renferment même plus d'une saillie qui dut plaire médiocrement aux thomistes présents, par exemple, l'éloge du fameux argument de saint Anselme, rejeté par saint Thomas, et, durant des siècles, par toute l'école thomiste. Sans doute, Franzelin, qui écrivit les travaux préparatoires de l'assemblée, était scolastique et thomiste. Il était scolastique dans toute la force du terme; mais la rédaction qu'il avait préparée fut rejetée, parce que trop scolastique. Vacant, t. I, n. 16, p. 32. En un sens très réel, qui est celui qu'avait dans l'esprit le nominaliste Arriaga lorsqu'il pensait diminuer son adversaire Suarez en le qualifiant de thomiste, Franzelin était thomiste, comme Kleutgen, comme je le suis moi-même; mais les modernistes italiens savent très bien que Franzelin n'était pas thomiste au sens où ils emploient ce mot, et que le « thomisme » qu'ils ont en vue n'a pas Franzelin ou Kleutgen pour patrons.

b. Qu'on parcoure, je ne dis pas les travaux de polémique et de littérature courante, mais les livres qui comptent et qui représentent la pensée du monde théologique, parce qu'ils sont écrits par des hommes qui dominent leur sujet; on verra combien ils sont réservés pour avancer que tel ou tel auteur est condamné ou atteint par le concile du Vatican. Le P. Gratry excluait *tout* syllogisme du procédé par lequel nous connaissons Dieu; il le décrivait comme « une opération de la raison, qui, regardant l'être fini, monde ou âme, voit par contraste et par regrès, dans ce fini l'existence nécessaire de l'infini. » *Connaissance de Dieu,* t. II, c. VIII. Or je ne connais pas un théologien qui affirme que le P. Gratry soit condamné; tous disent, il est vrai, que le procédé est imaginaire et par suite faux. Il est pourtant bien évident que si la doc-

trine scolastique de la raison avait été inclue dans le texte du Vatican, le P. Gratry comme le procédé « métalogique » des günthériens seraient hérétiques. Pour d'autres auteurs, il est vrai, les théologiens discutent, par exemple pour Kuhn et aussi pour la *Grammar of assent* de Newman. Le fait de ces discussions montre à l'évidence que la doctrine scolastique de la raison n'est pas considérée par les théologiens comme nécessairement impliquée par la doctrine du concile. Si elle l'était, ni Kuhn, ni Newman ne feraient l'objet d'un doute, puisqu'il est certain que leurs théories de la connaissance ne sont pas celle de l'École.

c) Que le concile ait employé le mot raison dans le sens philosophique commun au XIX^e^ siècle à tous les théologiens et à tous les philosophes, sans en excepter ceux qui, positivistes, kantistes ou traditionalistes, niaient alors la valeur de la raison humaine, les Actes de l'assemblée nous l'apprennent; l'histoire du concile et le texte voté nous le disent encore plus clairement. Dans un moment de vivacité, dont la sténographie nous a conservé la trace, le rapporteur, comme il arrive, dit, à ce sujet, toute sa pensée. Les amendements favorables au traditionalisme mitigé se multipliaient; le rapporteur se lassait de répéter qu'on parlait, non de l'exercice, mais des principes de la raison. « Si, dans ce sens, ajouta-t-il, on ne peut pas employer l'expression de « lumière naturelle de l'homme », il faudrait biffer absolument tous les livres tant des théologiens scolastiques que de tous les autres. » *Acta,* col. 238. Le rejet des amendements fut acquis.

La position même des controverses que le concile avait en vue de terminer, amenait d'ailleurs l'assemblée à prendre le parti qu'elle prit en effet. Par raison, tous ceux que le concile visaient, entendaient précisément ce que les théologiens et les philosophes, qu'ils combattaient, signifiaient par le même mot, à savoir le pouvoir des idées ou concepts, des principes et des conclusions. C'est ce pouvoir dont les traditionalistes, les kantistes et les positivistes contestaient la valeur objective aux cartésiens, aux rationalistes comme Wegscheider et Jules Simon, enfin aux théologiens catholiques. Or, comme pour nier à un adversaire sa position, il est nécessaire de s'entendre avec lui sur cette position, on peut dire que les ennemis de la raison entendaient ce mot comme ses défenseurs. Le concile, s'il eût pris le mot dans un sens différent, n'eût atteint ni les traditionalistes, ni les kantistes, ni les positivistes; et dans les passages où il enseigne contre les rationalistes les limites de la raison et ses véritables rapports avec la révélation, il eût parlé une langue inintelligible. On objectera que le concile aurait pu définir sa terminologie et par là, sans parler la même langue que ceux qu'il condamnait, les atteindre. On en convient; mais il ne l'a pas fait, les Actes de l'assemblée en font foi, et si les passages où le mot raison s'y trouve employé dans le sens admis par les adversaires sont très nombreux, nous n'avons pu en découvrir aucun où le concile ait produit une définition spéciale de la raison.

Bien plus, ce qui est dit de la raison dans le texte si longuement discuté de la constitution *Dei Filius* confirme ce que l'histoire nous apprend. La raison y est le pouvoir des idées ou concepts, puisqu'elle est le pouvoir de l'idée de Dieu, objet central du débat avec les traditionalistes. Denzinger, n. 1634. Elle est le pouvoir des principes, puisqu'elle atteint le vrai, *propter intrinsecam rerum veritatem perspectam,* objet que la foi n'atteint pas de la même manière. Denzinger, n. 1638. Elle est le pouvoir d'inférer et de déduire des conclusions puisqu'elle peut, *a*) indépendamment de la foi, atteindre certaines vérités sur Dieu et conclure de sa dépendance au devoir de la foi, Denzinger, n. 1643, 1638; *Acta,* col. 507; *b*) avec la foi, parvenir par le discours, à l'aide du raisonnement par analogie et par téléologie, à une certaine intelligence des mystères sans toutefois les épuiser, Denzinger, n. 1644; *c*) et enfin démontrer les fondements de la foi et cultiver la science des choses divines, *ibid.,* n. 1658, 1646: tous actes qui ne vont pas sans le pouvoir de porter des jugements objectivement valables sur la nature intime des choses et de Dieu. Décidément, à défaut d'autre mérite, le *Programma* des modernistes italiens ne manque pas de clairvoyance, quand il reconnaît que l'idée de la raison, telle qu'elle est exprimée dans le concile, est incompatible avec les théories modernistes sur la connaissance philosophique, scientifique et religieuse. D'autre part, il nous paraît évident que le texte du concile exprime de la raison un concept qui ne se réduit pas au sens commun. C'est que le concile, qui n'avait pas de l'objet de la foi et de la philosophie qu'il implique, la notion exténuée des écrivains français que nous réfutons, ne pouvait pas concevoir comme eux le rôle de la raison.

Si maintenant l'on demande sur quel fondement scripturaire ou patristique le concile s'est appuyé pour parler de la raison dans le sens philosophique, bien que non systématique, que nous venons d'indiquer, la réponse est très simple. L'Écriture, soit dans des matières faciles à tous, soit dans des matières qui dépassent l'intelligence commune et vulgaire, est pleine de *quia, enim, ergo,* etc.; or ces particules n'ont pas de sens sans l'idée de la raison que nous avons décrite Au début du XVII^e^ siècle, quelques controversistes français imaginèrent d'acculer les protestants, qui prétendaient s'en tenir à la Bible seule, à l'absurde et au silence, en leur refusant de raisonner d'aucune façon sur l'Écriture, sous le prétexte que l'Écriture ne donne nulle part les règles de la logique et « les formes de conséquence »; par conséquent, disaient-ils aux protestants, en raisonnant même exclusivement avec des textes d'Écriture, vous allez contre votre premier principe sur la règle de foi, qui est la Bible seule. Cf. Chossat, *Les jésuites et leurs œuvres à Avignon,* Avignon, 1896, p. 205. Cette chicane embarrassa peut-être le premier huguenot auquel on la fit, mais l'Église n'approuva pas cette nouvelle apologétique, qui se plaçait en dehors du bon sens et aussi en dehors de la tradition. Les Pères ont raisonné beaucoup sur Dieu et sur les choses divines; ils ont employé la raison pour pénétrer et pour exposer les « conséquences » que nous propose l'Écriture, par exemple, la métaphysique des attributs divins de la seconde partie d'Isaïe; ils ont de plus tenu pour valables les conclusions aussi bien que les principes de ces conséquences. La réflexion philosophique chrétienne n'a pas eu de peine à tirer de ces faits la notion de raison, telle qu'elle est exprimée dans le concile du Vatican. Et, comme le disait le rapporteur, si l'on ne veut pas admettre cette notion, il faut fermer tous les livres anciens et modernes.

2. *Bien que le concile, quand il parle de notre pouvoir de connaître Dieu naturellement, entende le mot raison au sens philosophique indiqué, cependant il ne définit pas que ce pouvoir soit un pouvoir d'inférence, soit médiate, soit immédiate.* — Ce point demande à être étudié avec soin, afin d'éviter toute exagération dans les censures, afin aussi de diminuer les équivoques nombreuses auxquelles la position du concile, mal comprise, a donné lieu. Quelques-uns, en effet, raisonnent ainsi : Dans les passages où il s'agit de la première connaissance de Dieu, le concile a entendu le mot raison dans un sens très lâche, puisqu'il n'a pas voulu définir que la raison puisse démontrer, ou même prouver, l'existence de Dieu, mais s'est borné à dire qu'elle peut connaître Dieu avec certitude. Donc le mot raison, au sens le plus vulgaire, suffit pour être d'accord avec le concile. Rappelons les faits, leurs raisons d'être

et examinons les conséquences qu'on en a déduites.

a) Les faits. — Il est certain que les mots *prouver* et même *démontrer* ont été proposés, que quelques amendements en réclamèrent l'insertion. *Acta,* col. 1631, 1653 sq., 121. Il est certain également que la commission du concile ne voulut pas proposer ces termes à la délibération, qu'en fait ils ne furent pas proposés et qu'un amendement qui les introduisait fut rejeté. *Acta,* col. 76, 132. *Quamvis aliquatenus certo cognoscere et demonstrare sit unum idemque, tamen phrasim mitiorem deputatio de fide sibi eligendam censuit et non istam duriorem,* déclara le rapporteur. Il n'est donc pas de foi définie : *a.* que le pouvoir physique que nous avons de connaître Dieu par les créatures implique nécessairement une inférence soit immédiate soit *a fortiori* médiate; et sur ce point nous ne pouvons pas arriver à comprendre comment le P. Buonpensiere peut écrire que la démonstrabilité de Dieu est un dogme de foi depuis la définition du Vatican. *Commentaria in I*am *partem,* Rome, 1902, p. 110, n. 160, 163. — *b.* Il n'est pas davantage défini que la certitude de l'existence de Dieu, à laquelle nous avons le pouvoir physique de parvenir par la raison naturelle, soit entièrement et exclusivement fondée sur une inférence immédiate ou médiate, même implicite.

Je ne trouve sur ces deux points aucun désaccord ferme chez les théologiens catholiques. C'est la raison pour laquelle ils conviennent par exemple que l'idée innée des cartésiens, le passage du fini à l'infini du P. Gratry, le procédé métalogique des günthériens, etc., et d'un autre côté la doctrine de l'illumination de saint Augustin, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2336, celle de la purgation, *ibid.,* col. 2332, celle qui, avec Vasquez, requiert une grâce naturelle pour la première connaissance de Dieu, Vasquez, *In I*am, disp. XCVII, c. V, surtout n. 33; cf. disp. I, n. 15; disp. XIX, n. 9, etc., ne sont pas condamnées par le concile. Scheeben, qui a fort bien exposé cette question, *La dogmatique,* t. II, n. 14-20, n'en excepte pas même la théorie mystique du capucin Juvenalis Ananiensis, *Sol intelligentiæ,* Paris, 1876, p. 343, d'après laquelle nous connaissons Dieu sans inférence même immédiate à travers le miroir intérieur de l'âme.

Mais il faut bien remarquer : *a.* qu'une doctrine peut n'être pas définie par un concile, et cependant appartenir à la foi; la raison en est que, pour appartenir à la foi, une doctrine n'a pas besoin d'avoir été *définie,* il suffit qu'elle soit contenue dans l'Écriture ou dans la tradition. Nous avons d'ailleurs déjà dit que les conciles se bornent ordinairement à définir ce qui est strictement requis pour écarter les erreurs qu'ils ont en vue, et telle fut l'intention explicite du dernier concile. *Acta,* col. 84. Ne peuvent s'en étonner ou s'en plaindre que ceux qui ont la mentalité de ce théologien anglican, converti au catholicisme, qui dans son zèle de néophyte aurait voulu que chaque matin le *Times* lui apportât une définition *ex cathedra;* mais telle n'est pas la mentalité ordinaire des théologiens, encore moins celle des modernistes. — *b.* Une doctrine peut n'être ni définie, ni explicitement contenue dans le dépôt de la foi, et cependant toucher à la foi ou être théologiquement certaine. Il est vrai que le concile n'a pas défini que la raison pour connaître Dieu fasse une inférence, ni que toute la certitude que nous avons naturellement de l'existence de Dieu soit fondée sur une inférence; mais *abstrahentium non est mendacium,* c'est-à-dire ne pas spécifier n'est pas nier. Dans le cas particulier, d'ailleurs, bien que le concile n'ait rien défini sur ces deux points, l'histoire du concile nous montre qu'en ne spécifiant pas, l'assemblée n'avait pas l'intention de nier. On y parla plus d'une fois officiellement des *preuves* de l'existence de Dieu; nous avons entendu le rapporteur explicitement affirmer que « jusqu'à un certain point, *aliquatenus,* connaître avec certitude et démontrer sont une seule et même chose. » *Acta,* col. 132. Enfin, le concile renvoya aux décisions pontificales antérieures. Or, Bautain et Bonnetty avaient dû signer, entre autres, ces propositions : « Le *raisonnement* peut *prouver* avec certitude l'existence de Dieu et l'*infinité de ses perfections.* — Quelque faible et obscure que soit devenue la raison par le péché originel, il lui reste assez de *clarté et de force* pour nous guider avec certitude à l'existence de Dieu. » etc. Voir BAUTAIN, ou Denzinger, 10e édit., n. 1622, 1627. *Rationis usus fidem præcedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiæ conducit.* Voir BONNETTY, et Denzinger, n. 1507. Donc le concile, en ne spécifiant pas dans sa définition quel acte de la raison intervient dans la connaissance naturelle de Dieu, n'a pas voulu faire une proposition exclusive de l'inférence et du raisonnement. De même, en n'excluant pas nécessairement par le mot *naturel* toute espèce de secours subjectif — voir plus loin col. 861 — son intention n'a pas été de faire entendre que ces secours sont nécessaires, soit pour le fait, soit pour la certitude de cette connaissance.

b) Raisons de la réserve du concile. — Il est facile de se rendre compte pourquoi le concile s'est tenu sur cette réserve, *a.* soit que l'on considère le but qu'il poursuivait; *b.* soit qu'on tienne compte de l'état des documents traditionnels; *c.* et de ce que nous enseigne l'Écriture.

a. Le concile, nous l'avons déjà dit plusieurs fois, ne voulait définir que ce qui suffisait à atteindre les erreurs à la mode. *Acta,* col. 84. Or, ces erreurs, bien que pour des raisons très diverses, s'accordaient à nier le pouvoir et la valeur de la *raison.* Il suffisait donc d'affirmer que la *raison* est le moyen subjectif de connaître Dieu, sans qu'il fût nécessaire de préciser davantage.

b. Il est très facile de montrer dans l'Écriture et dans la tradition que la connaissance de Dieu *peut* s'obtenir par voie de causalité et par conséquent par une inférence comme en font même les simples, sinon par un syllogisme à la manière des doctes. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XII, a. 12; q. XIII, a. 10, ad 5um; *De veritate,* q. X, a. 12, ad 1um; *In Boeth., de Trinit.,* q. I, a. 3, ad 6um. Saint Thomas enseigne que la *première* idée de Dieu nous vient par cette voie. Il n'est pas difficile de trouver chez les Pères nombre de passages qui indiquent la même origine psychologique à la toute *première* idée de Dieu. Mais il ne serait pas facile de faire la preuve qu'il y a consentement des Pères pour attribuer *exclusivement* à une *inférence* la *première* idée certaine de Dieu, que l'homme a ou peut avoir. Saint Thomas sur ce point est très réservé; car certains raisonnements de saint Augustin l'embarrassent, et bien qu'il les fasse de son mieux rentrer dans son système, cf. par exemple, *Cont. gent.,* l. III, c. XLVII, il écrit cependant avec beaucoup de prudence : *Est quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest, sive hoc sit quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, ut quibusdam videtur (ut in I libro, c. X, dictum est), sive quod magis verum videtur* — voilà ce que saint Thomas pense de sa propre opinion — *quia naturali ratione* — par une inférence — *in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest.* Et aussitôt saint Thomas, comme procédé de cette inférence, indique la considération de l'ordre du monde. *Cont. gent.,* l. III, c. XXXVIII. Cf. Schmid, *Die thomistische und scotistische Gewissheitslehre,* Dillingen, 1859. Exposons l'état du problème.

Qu'on lise la plume à la main les auteurs nombreux qui depuis trois ou quatre cents ans ont construit des systèmes sur la *première* idée de Dieu, on remarquera

que les séries de textes qu'ils apportent sont toujours les mêmes. Thomassin a ramassé beaucoup de textes en faveur des idées innées. Vers la même époque, l'oratorien Martin se servait des mêmes textes en faveur de la thèse janséniste, à savoir que sans une grâce surnaturelle nous ne sommes pas capables d'une bonne pensée, même naturelle, et par conséquent pas de la pensée de Dieu. Cf. de Rochemonteix, *Le collège Henri IV de la Flèche,* Le Mans, 1889, t. IV, p. 231, 233, 235. Or qu'est-il arrivé? Au XIXe siècle, un ontologiste ardent, l'abbé Fabre, a réédité l'ouvrage de Martin, en y changeant *seulement* le titre de quelques chapitres, et il a fait de l'ouvrage une « démonstration » de l'ontologisme. Les mêmes textes se retrouvent chez le mystique capucin Juvénal, *Sol intelligentiæ,* 1686, et en partie chez Malebranche; le même abbé Fabre n'a pas manqué d'enrichir la littérature ontologiste d'une réédition enthousiaste de Juvénal. Bossuet appuyait sur une partie de ces mêmes textes l'argument des vérités éternelles, pendant que bon nombre de scolastiques en faisaient usage, comme leurs prédécesseurs, pour soutenir que l'idée de Dieu *est per se nota* et que l'argument de saint Anselme est patristique. De nos jours, Staudenmayer, Kuhn ont puisé aux mêmes sources et ont abouti à des vues plus ou moins nouvelles. Voilà donc, pour les mêmes séries de textes, huit interprétations, et il faudrait y ajouter celle de saint Bonaventure, celle de saint Thomas, celle de Vasquez, etc. On sait enfin que les modernistes apportent leur interprétation, à la suite des érudits allemands qui travaillent à donner au protestantisme libéral une assiette traditionnelle. Ces faits sont indéniables.

L'accord n'est pas encore complètement fait parmi les érudits sur la portée réelle de ces séries de textes, bien que, d'une manière générale, on s'accorde à les rattacher aux doctrines platoniciennes, solution que saint Thomas avait déjà entrevue à propos des *Noms divins* du pseudo-Denys. Déjà nos collaborateurs ont donné, dans les articles parus, le sens objectif de ces formules patristiques, et nous sommes sûr que ce que nous écrivons ici ne gênera aucun des rédacteurs des futurs articles et que tous continueront à traiter scientifiquement une question scientifique. Voici, en effet, quelle est la position des théologiens sur ce sujet; elle explique pourquoi le concile s'est abstenu de rien spécifier sur la nature de l'acte de la raison par lequel nous connaissons Dieu par les lumières naturelles.

Des longues séries de textes où les Pères parlent de la première idée naturelle de Dieu même chez les païens, les théologiens concluent à la certitude théologique de la thèse qui enseigne une connaissance naturelle, spontanée, de Dieu. Les Pères du Vatican connaissaient parfaitement cette doctrine solidement établie depuis le XVIe siècle contre les protestants. Ensuite, dans nos traités de théologie, nous prouvons que pour expliquer la genèse de cette idée spontanée de Dieu, on ne démontre pas le consentement des Pères soit pour l'innéisme, soit pour l'ontologisme, soit pour l'illumination, soit pour la purgation, soit pour l'argument des vérités éternelles, soit même pour celui qui porte le nom de saint Anselme, etc. Et, pour administrer cette preuve aux unilatéraux ou aux esprits systématiques en quête de parrains, il suffit de prendre les textes dans leur sens objectif, tel qu'on peut le déterminer par l'application rigoureuse de la méthode historique. De cette enquête les théologiens concluent qu'aucune des interprétations de Martin, de Juvénal, etc., ne s'impose comme doctrine catholique. Ils font remarquer ensuite que les Pères n'ont pas parlé au sens exclusif, mais qu'ils ont admis et employé, à côté de certains procédés qui leur sont spéciaux, la voie ordinaire de causalité qui a des fondements précis dans l'Écriture. Mais, de cette enquête, il ne résulte pas que nous ayons la clef de tous les passages des Pères discutés; et par suite, la preuve n'est pas faite que le consentement unanime des Pères ait *exclusivement* considéré la *première* idée de Dieu comme provenant d'une *inférence.* Et voilà pourquoi la commission du concile, qui n'était pas composée d'ignorants, refusa de préciser que notre *première* idée de Dieu — il s'agissait de celle-là contre les traditionalistes — est due à une inférence médiate ou même immédiate.

Quand il s'agit de la première connaissance certaine de l'existence de Dieu, outre la difficulté générale inhérente à cette sorte de questions — qui se souvient de l'heure où il eut, à un âge où il n'était pas capable de retour réfléchi et méthodique sur ses actes intérieurs, la première idée de cause, d'addition, de multiplication, et qui peut reconstituer la psychologie de cet instant? — il est une autre difficulté qui vient de la singularité du cas de cette idée : *a.* L'idée de Dieu comme celle, par exemple, de la réalité objective du monde extérieur, est spontanée. On veut dire par là, non seulement qu'elle paraît de bonne heure, mais qu'elle jaillit de notre nature raisonnable un peu à la manière des premiers principes de la raison; qu'elle trouve de l'écho dans les plus profonds replis de notre nature raisonnable, morale et religieuse, puisqu'elle donne la réponse au besoin inné d'assigner une dernière cause à tout, puisqu'elle explique ou fait naître le sentiment de l'obligation, puisqu'elle assigne un objet à la conscience de notre dépendance, à ce fond d'amour respectueux et de désir du bonheur qui sommeillent en nous. On veut dire enfin qu'elle est facile et s'harmonise avec les principes de la raison, au point que, si elle implique un procédé logique, il est à peine perceptible. — *b.* A l'inverse de ce qui arrive pour la plupart de nos idées primitives, la genèse de l'idée de Dieu est susceptible de plusieurs explications, suivant qu'il s'agit de la connaissance confuse de Dieu, ou d'une connaissance plus développée. On a ou on n'a pas l'idée de cause, de ligne droite; sans doute, on peut faire et on fait des progrès dans ces sortes de concepts, mais la notion primitive reste identique, et l'explication réflexe et consciente qu'on se donne de cette notion n'est que le développement de la perception primitive de l'activité causale, du *quantum.* Au contraire, l'idée de Dieu admet bien des degrés dont le contenu est le même objet, mais fort diversement connu; et on n'arrive pas à chacun de ces degrés par le même procédé. On peut, en effet, parler de la connaissance de Dieu par pures dénominations extrinsèques : par exemple, la cause *de fait* de cet univers; ou s'élever à une connaissance de sa nature intrinsèque : par exemple, la cause de droit de tout ce qui est; et cette dernière connaissance sera plus ou moins parfaite, suivant qu'elle représentera Dieu plus ou moins nettement, personnel, libre, infini, provident, bon, etc. Or, ces différentes connaissances de Dieu ne se justifient pas philosophiquement de la même façon. Les théologiens l'ont bien vu, qui admettent avec saint Thomas qu'il y a une connaissance de Dieu rudimentaire, très facile à tous; et une autre qui demande les plus grands efforts de la pensée philosophique. *Cont. gent.,* l. I, c. IV. Cf. *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* 1910, t. I, col. 11 sq., 59. — *c.* Enfin, comme le remarque très finement Scheeben, *La dogmatique,* t. II, p. 20, n. 28, quel qu'il soit, « le moyen par lequel nous nous formons l'idée de Dieu est le même par lequel nous arrivons à la certitude de sa réalité objective, et nous ne pouvons pas admettre que l'idée que nous avons de Dieu soit vraie et légitime en soi, sans admettre l'existence de Dieu. » Scheeben explique, à l'aide de cette double remarque, l'*illusion* de ceux qui admettent la valeur de l'argument de saint Anselme, parce qu'en fait l'être absolu n'est possible

qu'autant qu'il existe réellement, et parce que nous ne pouvons pas concevoir Dieu comme cause première et nécessaire sans le supposer lui-même existant. Il suffit d'étendre cette observation à d'autres arguments moins célèbres, mais également historiques, et de la joindre aux deux singularités précédentes pour comprendre les explications variées des Pères sur la genèse de la *première* idée de Dieu.

En effet, tous ne parlent point, et le même Père, par exemple saint Augustin, ne parle pas toujours de la même espèce de connaissance de Dieu : d'où le besoin chez les Pères comme chez les scolastiques, de proposer des arguments très différents. En second lieu, le fait que l'idée de Dieu trouve un écho profond dans notre conscience amena ces écrivains à donner souvent une grande importance au procédé par lequel, d'une manière réflexe, on peut remonter à Dieu en partant de la conscience morale et de la vie religieuse : toutes choses qui, elles aussi, font partie du *per ea quæ facta sunt*. Entrer dans cette voie était d'autant plus naturel que la grande facilité et la grande limpidité de la connaissance rendent peu perceptible le procédé psychologique qui y intervient. Si l'on joint à ces observations, qu'il est, dans le cas singulier dont il s'agit, très facile de s'illusionner sur « la valeur de preuve » des arguments d'allure scientifique, réflexe et consciente que l'on apporte; et si l'on ajoute, d'une part, que les Pères n'emploient pas de formules exclusives, comme font tant de modernes, d'autre part, que pour eux qui, ainsi que les théologiens, n'admettaient pas facilement l'absence de toute idée de Dieu dans l'âme, les preuves scientifiquement développées étaient beaucoup plus des moyens d'écarter les doutes ou de parvenir à une connaissance plus parfaite, que des recettes pour faire naître la première conviction de l'existence de Dieu; on se rendra compte de l'état de la littérature patristique, et de la réserve très prudemment scientifique de saint Thomas, du concile du Vatican et des théologiens qui les suivent.

c. Une dernière raison de cette réserve est l'état des données scripturaires. L'Écriture propose, il est vrai, des arguments en faveur de l'existence de Dieu, mais sans dire partout que ces arguments nous en donnent la *première* idée. Or, si le débat contre les kantistes et les positivistes s'étend aussi à ces arguments, la controverse avec les traditionalistes roulait surtout sur la *première* idée de Dieu. D'ailleurs, décider de la *première* idée à l'aide d'un texte révélé, c'était trancher dans leurs racines profondes toutes les difficultés pseudo-théologiques sur les suites de la chute qu'avaient soulevées Luther, Calvin, Illyricus, etc., Jansénius, Pascal, Quesnel, etc., Bautain, etc.; c'était ruiner toutes les prétentions du pseudo-mysticisme contre la connaissance rationnelle en matière religieuse; c'était juger les doctrines, diverses en apparence, mais se réduisant au fond au nominalisme, que différents philosophes employaient pour ruiner, soit la possibilité, soit la valeur, et de l'idée rationnelle de Dieu et des arguments classiques en faveur de son existence. Or, deux passages de l'Écriture, Sap., XIII; Rom., I, 18 sq.; spécialement ce dernier, permettaient de décider dogmatiquement les controverses pendantes; la tradition était d'ailleurs ferme sur le sens du texte de saint Paul. Saint Irénée et Tertullien s'en servent déjà contre l'agnosticisme des gnostiques. Cf. Irénée, *Cont. hær.*, l. IV, c. VI, *P. G.*, t. VII, col. 989, 1061; Tertullien, *Adv. Hermogen.*, c. XLIV sq., *P. L.*, t. II, col. 238. Dans l'Épître aux Romains, saint Paul veut montrer que les jugements de Dieu sont justes, soit sur les Juifs, qui ont la révélation, soit sur les païens, qui ne l'ont pas. La conduite de Dieu à l'égard des païens est juste : « Car la connaissance de Dieu est à leur portée; Dieu, en effet, la leur a clairement proposée. Car, depuis la création du monde, les attributs invisibles de sa nature, à savoir son éternelle puissance et sa divinité, sont vus clairement dans la connaissance intellectuelle, νοούμενα, qui les perçoit à l'aide des choses qui ont été faites, et de la sorte ils sont inexcusables eux qui, ayant connu Dieu, n'ont pas voulu l'honorer. » Ce texte est décisif. *Acta*, col. 520. L'homme déchu — et par conséquent l'homme dont s'occupe la philosophie, qui n'en connaît pas d'autre — a le pouvoir de connaître Dieu avec certitude par la raison naturelle; avec certitude, parce que s'il y avait impossibilité d'exclure le doute, il n'y aurait pas obligation et responsabilité morale; par la raison, parce que ce mot désigne le pouvoir de former des concepts objectifs, et parce que si directement ou indirectement la connaissance de Dieu n'était pas rationnelle, les doutes sur sa valeur seraient légitimes, et l'homme athée ne serait pas sans excuse. Tout cela est impliqué et dans le texte de saint Paul et dans la formule du concile qui allègue ce texte. Cependant — et c'est ce que nous voulions faire remarquer — saint Paul n'entre pas dans le dernier détail quant à la nature du procédé psychologique et logique par lequel l'homme connaît Dieu au moyen des créatures. Le concile, qui s'appuie spécialement sur ce texte, a voulu rester dans la même indétermination.

c) Examen des conséquences déduites. — Tels sont les faits et leur raison d'être. Suit-il de là que *toute* théorie de la connaissance religieuse s'accorde avec l'Écriture, la tradition et le texte du concile? Suit-il de là qu'on est en règle avec le concile, si, avec les modernistes, on soutient que la première idée objectivement valable de Dieu nous vient d'une expérience qui n'a rien de rationnel; si l'on concède aux protestants libéraux que telle est la transcendance divine que la raison est impuissante à s'en former une idée valable, pourvu qu'on ajoute que l'immanence divine est telle que l'homme prend conscience de l'action de Dieu sur lui? etc. Suit-il de là enfin, comme plusieurs écrivains français le prétendent, qu'on est en règle avec le concile, si l'on se contente du simple bon sens vulgaire pour expliquer la première idée de Dieu? En répondant à ces questions, nous ferons connaître pourquoi les théologiens jugent qu'il n'en est pas ainsi.

Pour n'avoir plus à y revenir, disons d'abord que les écrivains français qui insistent tant sur le simple bon sens sont en règle avec le concile, pourvu que le bon sens dont ils parlent soit bien un pouvoir de connaître objectivement valable, et pourvu qu'on ne donne pas à l'appel au bon sens un sens exclusif. Ils sont en règle avec le concile sur la première idée certaine de Dieu, parce que les théologiens qui admettent l'universalité de la connaissance de Dieu ne requièrent pas autre chose que le sens commun, le bon sens vulgaire, pour qu'on y arrive. Mais il ne faut pas que ce simple bon sens soit limité à un pouvoir de connaître qui ne peut pas arriver à une affirmation ferme et précise sur la nature intrinsèque de Dieu, par exemple, sur la personnalité divine; car le concile a défini le pouvoir de connaître Dieu de façon à commencer la vie morale et religieuse, et cela se trouve dans le texte même de saint Paul. Il ne faut pas non plus que ce bon sens soit opposé en un sens exclusif à la raison discursive, par laquelle nous arrivons ou pouvons arriver, même sans la foi, à une connaissance plus développée de Dieu, à ce que le concile appelle à deux reprises au moins la « science » de Dieu. Denzinger, n. 1646, 1658. Or, malheureusement, les écrivains dont nous parlons ont quelquefois oublié ces conditions d'un langage correct en ces matières. Ajoutons qu'on peut être en règle avec la définition conciliaire entendue rigoureusement, c'est-à-dire ne pas être hérétique, et cependant ne pas satisfaire à toutes les conditions d'orthodoxie; cela résulte assez de ce que nous avons rapporté de l'enseignement de

l'Écriture et des Pères sur les preuves rationnelles de l'existence de Dieu. Cf. Franzelin, *De Deo uno*, th. VI.

Quant aux modernistes, ils ont été condamnés, en ce qui concerne le point spécial qui nous occupe ici : *a.* à cause de leurs formules exclusives; *b.* à cause de leurs conclusions agnostiques.

a. Formules exclusives des modernistes. — L'Écriture, les Pères et le concile désignent comme le moyen objectif de connaître Dieu les créatures, *e rebus creatis, per ea quæ facta sunt*, et cela comprend sans doute le monde ou miroir intérieur, S. Thomas, *Cont. gentes*, l. I, c. XXXI : *hujusmodi autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis*, mais aussi le monde ou miroir extérieur. Qu'on le remarque, le concile n'a pas défini que c'est par une inférence que nous acquérons *per ea quæ facta sunt* la connaissance certaine de Dieu, mais il ne l'a pas nié — ce qui eut été contre l'Écriture et spécialement contre Sap., XIII — et en employant l'expression générale *per ea quæ facta sunt*, il n'a pas exclu le monde extérieur. Or, le modernisme exclut toute méthode qui tient compte de la manifestation de Dieu par le monde extérieur. En effet, d'après lui, la vraie philosophie est celle « où *rien* n'est communiqué du dehors, où tout croît du dedans. » D'où la bizarre conception de « la pensée, efficace de Dieu ». Cf. *Revue de philosophie*, novembre 1907, p. 482. Un moderniste dira : Mais s'il faut tenir compte du miroir extérieur et ne pas l'exclure, la théorie scolastique de la connaissance s'impose! On répond : En effet, il est bien difficile de ne pas admettre cette conséquence : plus la critique moderne, qui a laissé intacte la doctrine scolastique, démolit de systèmes, plus cette conséquence s'impose; et c'est la raison pour laquelle les théologiens s'y rallient de plus en plus et c'est, croyons-nous, la raison pour laquelle le magistère insiste tant sur le retour à saint Thomas et à l'École. Cf. Léon XIII, *Encyclique au clergé de France*, 8 septembre 1899, dans les *Études*, octobre 1899, p. 12. Cependant, ici où il s'agit autant qu'il est possible de parler en rigueur, je concède que cette conséquence n'est pas définie et qu'elle n'est impliquée dans le dogme qu'autant qu'on en démontrera l'absolue nécessité : *certo cognoscere et probare est aliquatenus idem*, disait le rapporteur.

L'Écriture et la tradition proposent, même pour les simples, des arguments en faveur de l'existence de Dieu, ce qui nécessairement implique la connaissance et la valeur des principes de la raison. Le modernisme rejette ces arguments, parce qu'il n'admet pas qu'on raisonne avant d'avoir fait la critique des premiers principes. « La méthode d'immanence consiste à prendre l'attitude philosophique des disciples de Kant, c'est-à-dire à ne pas chercher à s'élancer hors de soi-même, comme d'un bond, appuyé sur des principes auxquels on donne d'emblée une valeur objective. » Fonsegrive, dans *La Quinzaine*, 1er janvier 1897, p. 124. Cette formule entraîne toute une série d'exclusions par ricochets. D'abord, tous les simples, c'est-à-dire 9 999 individus sur 10000, sont exclus de la vraie et certaine connaissance de Dieu par voie d'inférence, par le seul fait qu'ils n'ont pas eu la chance d'être éduqués par l'université de France depuis qu'elle est aux trois quarts positiviste ou kantiste. Cf. la statistique dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 novembre 1908, p. 296. Ensuite, comme il est bien entendu pour le modernisme que la critique démontre la non-valeur des premiers principes et dissipe l'illusion qui leur fait donner ou reconnaître par le bon sens une valeur objective, les arguments scripturaires et traditionnels dont le principe de causalité est la base sont exclus pour les doctes; car le principe de causalité « n'appartient qu'à la législation interne de l'ordre phénoménal, qu'il ne peut donc servir à dépasser. » Le Roy, dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mars 1907, p. 143. En sorte que, par exemple, saint Paul proposant un argument très simple en faveur de l'existence de Dieu aux habitants de Lystres, qui étaient incapables de critique, perdait son temps et manquait de méthode, et le même apôtre donnant à l'Aréopage des arguments plus relevés se trompait lui-même et décevait ses auditeurs. D'où il suit que les habitants de Lystres eurent tort de croire à l'existence de Dieu sur les raisons avancées par l'apôtre, puisqu'ils n'avaient pas fait la critique du principe de causalité d'après Kant et Spencer, et que les Aréopagites eurent raison de n'y pas croire et de s'en tenir au culte du « Dieu incompris », puisque saint Paul faisait devant eux « un usage transcendant du principe de causalité, » ce qui est un paralogisme.

Enfin, le concile, tout en affirmant, avons-nous dit, la certitude rationnelle de l'existence de Dieu, ne spécifie pas dans sa définition les conditions d'un tel acte; il se contente d'exclure toutes les doctrines d'après lesquelles l'homme est incapable de s'élever à une connaissance rationnellement valable et certaine de l'existence de Dieu. D'où il suit que tous les procédés qui aboutissent à la certitude rationnelle de l'idée de Dieu se concilient avec la définition conciliaire. La position des modernistes consiste ici, comme on dit dans l'École, à nier l'hypothèse, *negare suppositum*, ce qui, comme le savent ceux qui connaissent les règles de la civilité des disputes scolastiques, est la manière la moins polie du monde de contredire un adversaire.

Il faut bien noter cette nouvelle exclusion des modernistes, parce que c'est à la faveur de ce procédé qu'ils cherchent à se couvrir de l'autorité des Pères et aussi des théologiens. Ils n'ont, en effet, pas de peine à trouver, dans les vieux textes, bien des argumentations sur Dieu qui ont le même point de départ que les leurs, par exemple le célèbre *Fecisti nos ad te* de saint Augustin, ou la considération de la religion naturelle comme principe de vie répondant à la nature de l'homme, etc. Comme il est certain que ni l'Écriture, ni les Pères, ni l'École, ni le concile, ni l'ensemble des théologiens depuis le concile, n'ont exclu ces argumentations — nous avons dit pourquoi — il paraît au public qu'on ergote vraiment trop contre les modernistes, puisque l'on regarde comme non orthodoxes, chez eux, des arguments qu'on approuve ou tout au moins qu'on ne condamne pas chez d'autres; et on sait que bien des apologistes, qui ne sont pas modernistes, ont emboîté le pas, en vue de satisfaire à ce qu'on appelle les exigences ou les besoins de la pensée moderne. D'où grand désappointement à l'apparition de l'encyclique *Pascendi*. Le grand public et aussi les apologistes que j'ai en vue ont été victimes d'une équivoque. Ils n'ont pas remarqué que, lorsque les modernistes partent du *Fecisti nos ad te*, ou de ce fait d'expérience : la nature postule la vie, et concluent : donc l'objet nécessaire de cette vie, de ce désir, Dieu, existe, ces formules, tout en étant mot pour mot les mêmes que celles de beaucoup de Pères et de quelques scolastiques, rendent chez les modernistes un tout autre sens que chez les auteurs orthodoxes.

Chez les auteurs orthodoxes, ces sortes de raisonnements n'ont rien d'exclusif, car ces auteurs n'excluent pas les autres raisonnements; et ils s'appliquent à montrer que des faits moraux, religieux, on peut déduire sur l'existence de Dieu des conclusions rationnellement valables et certaines. Ils n'y réussissent pas toujours, il est vrai, d'où il suit qu'ils trouvent souvent des contradicteurs parmi les théologiens; mais comme leur procédé n'a rien d'exclusif et comme ils parlent dans l'hypothèse de la possibilité d'arriver à une certitude rationnelle de l'existence de Dieu, il est

conciliable avec le concile du Vatican. Bien plus, l'apologiste peut légitimement *ad hominem* y avoir recours, si la mentalité, c'est-à-dire les préjugés, de l'adversaire ou du néophyte le demandent.

Chez les modernistes, au contraire, l'emploi de ces mêmes arguments ne va jamais sans deux arrière-pensées exclusivistes : il s'agit, bien entendu, des arrière-pensées manifestées dans les textes. D'abord, ils ont toujours à l'esprit, en exposant ces sortes de preuves, ce principe que la réflexion détruit la force de tous les autres arguments, que seules « les conséquences déduites de prémisses confiées au travail de la vie résistent à la dissolution critique. » Ce qui veut dire que Pascal a bien fait d'affirmer l'inanité de la raison; et que Kant et Hume, Comte et Spencer ont démontré l'assumption de Pascal; et que, par suite, le même Pascal, Rousseau, Jacobi, Kant, Schleiermacher ont vu juste en recourant au cœur, au sentiment, à la conscience morale, à la piété, etc. Ensuite, ces arguments eux-mêmes sont donnés par les modernistes de façon à exclure des débuts de notre vie morale et religieuse précisément cette certitude rationnelle que le concile du Vatican a voulu affirmer. Ce sont ces deux arrière-pensées que les théologiens qui suivent le concile et la tradition ne peuvent pas accepter; car elles faussent l'usage des arguments moraux, même les plus classiques, chez les modernistes. Donnons quelques exemples.

Bon nombre de théologiens admettent une intervention des tendances naturelles dans la formation de la première idée de Dieu : c'est le *testimonium animæ naturaliter christianæ* de Tertullien; beaucoup d'autres considèrent comme valables les démonstrations de l'existence de Dieu partant du fait de l'obligation morale, du désir du bonheur; d'autres enfin parlent d'une certaine illumination de l'esprit ou des dispositions morales du sujet. Mais tous évitent ou cherchent à éviter le fidéisme, c'est-à-dire un assentiment subjectivement certain, non fondé et appuyé sur un jugement intellectuel antécédent et non susceptible de se légitimer rationnellement; en d'autres termes, tous prétendent sauver la certitude rationnelle.

Par exemple, saint Thomas est un des auteurs qui parle le plus souvent d'un « instinct de nature », « d'un instinct divin », qui, d'après lui, joue un grand rôle dans l'acquisition rapide des premiers principes spéculatifs et surtout pratiques. Une de ces premières vérités est, d'après lui, la connaissance de Dieu. Mais voici comment il explique lui-même la spontanéité de cette connaissance : *Ejus cognitio nobis innata dicitur esse in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. In Boeth., de Trinit.*, q. I, a. 3, ad 6um; *Sum. theol.*, Ia, q. II, a. 1, ad 1um; Ia IIæ, q. I, a. 4; q. II, a. 8; q. LXXXIX, a. 6; *Contra gentes*, l. III, c. XXXVIII. Il serait facile de multiplier ces citations; quiconque aura parcouru celles-ci conviendra que M. Mallet a raison de penser que plusieurs des « données » de la philosophie de l'*Action* sont identiques à quelques-unes des données de la scolastique. Mallet, *La philosophie de l'Action*, dans la *Revue de philosophie*, septembre 1906, p. 239. Le même auteur expose que la philosophie de l'*Action* s'occupe du *cognitum ex actione et volitione elicitum. Ibid.*, p. 243. J'ai moi-même montré plus haut que cette sorte d'objet n'est pas inconnu des théologiens. Mais de nouveau, comme le fait très bien remarquer M. Baudin, « il y a deux manières de trouver Dieu dans les impératifs. La première consiste à entendre *psychologiquement* sa voix, par une expérience personnelle et une réalisation affective et imaginative... La seconde consiste à relier *métaphysiquement* les lois morales à l'intelligence et à la volonté divine, par une rationalisation, et c'est la méthode de saint Thomas. » *La philosophie de la foi chez Newman*, dans la *Revue de philosophie*, octobre 1906, p. 377. Ajoutons que cette seconde méthode est celle de tous les théologiens, qui développent les arguments dont il est ici question. De même, Vasquez qui donne une grande importance aux dispositions morales quand il s'agit de connaître Dieu, explique son point de vue ainsi : *Licet in demonstrationibus necessarius non sit affectus voluntatis, et bona illius dispositio, ut apprehensis propositionibus statim homo... assensum præbeat iis rebus quæ notissimæ sunt, et nullo modo ad pietatem pertinent; in iis tamen quæ ad pietatem spectant, quales... sunt de unitate Dei, de illius scientia et providentia, etiamsi demonstrationes intra propriam mensuram habeantur, necessarius est pius affectus... [In iis ergo plurimum confert affectus bonus, non quidem ut, visa extremorum conformitate, assentiatur intellectus, sed ut illam propositionem tali modo apprehendat et formet, ut faciat apparere eam extremorum conformitatem. In Iam*, disp. I, c. II, n. 15. Ailleurs le même théologien applique cette théorie à la démonstration de l'existence de Dieu elle-même. *Ibid.*, disp. XIX, c. III, n. 9. Donc, pour les théologiens qui emploient des arguments analogues à ceux que développent les modernistes, l'assentiment s'appuie toujours en dernière analyse sur une évidence rationnelle. Saint Augustin est probablement de tous les Pères celui qui a le plus insisté sur le côté psychologique du problème que nous étudions : cependant il déclare nettement que nous ne pourrions pas croire si nous n'avions pas des âmes raisonnables. *Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Epist.*, CXX, n. 3, *P. L.*, t. XXXIII, col. 454. Et ailleurs : *Est enim Deus, et vere summeque est; quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima, forma cognitionis attingimus. De libero arbitrio*, l. II, c. XV, n. 39, *P. L.*, t. XXXII, col. 1262. La certitude de la connaissance naturelle de Dieu est donc, d'après saint Augustin, rationnelle. Cf. *Enchiridion*, c. IV : *Hæc sunt defendenda ratione vel a sensibus corporis inchoata, vel ab intelligentia mentis inventa. P. L.*, t. XL, col. 233.

Non, répliquent les modernistes, les raisons morales de croire ne sauraient donner lieu à une certitude rationnelle, c'est-à-dire à une certitude fondée sur des principes objectifs nécessaires et universels. La critique kantienne et post-kantienne a définitivement ruiné tous ces prétendus principes. L'âme moderne ne les admet plus. D'ailleurs, « la foi est introduite par une impulsion émotive en présence de raisons qui ne sont pas absolument des preuves. » Cf. Saleilles, *La foi et la raison*, Paris, 1905, p. XXXVII. Les arguments en faveur de l'existence de Dieu, fondés sur des faits de conscience morale et religieuse, doivent donc être traités et développés comme des preuves d'expérience; et il ne peut en tout cela être question que d'une « expérience qui n'a rien de rationnel, mais qui est supérieure à toute expérience rationnelle. » Cf. encycl. *Pascendi*, § *Atque hæc*, Denzinger, 10e édit., n. 2081. Tel est le fond de l'exclusivisme des formules modernistes, dans le développement des arguments moraux et vécus de leur théodicée ou, plus exactement, de leur doctrine de la croyance. C'est donc le fidéisme mis à la base de notre vie morale et religieuse, le fidéisme que le concile du Vatican a repoussé du sein de l'Église, parce que contraire à la révélation. C'est ce que sans doute n'avaient pas assez démêlé les apologistes que l'encyclique *Pascendi* a surpris. Concluons : ce qui est condamné, ce n'est pas l'usage des arguments moraux ni l'étude de la psychologie de la vie religieuse; c'est simplement cet usage et cette étude avec la mentalité exclusiviste des modernistes. Cf. Baille, *L'idée de Dieu et l'âme contemporaine*, extrait de la *Revue apologétique* de Bruxelles, 1908.

b. Conclusions agnostiques des modernistes. — Sans rien répéter de ce qui précède sur le sens du concile, nous pouvons affirmer que dans les passages que nous étudions, *le concile par « raison naturelle » entend le pouvoir physique que nous avons d'atteindre et de distinguer le réel, suprasensible, matériel ou non, de façon à porter sur lui des jugements valables fondés sur la connaissance de la nature intrinsèque des choses.* Cela suit de ce que le concile définit qu'on peut connaître Dieu « par les choses », et de ce qu'avec l'apôtre saint Paul il entend parler d'une connaissance de Dieu telle que, si nous ne l'honorons pas d'un culte religieux, après l'avoir connu par ce moyen nous sommes inexcusables. Il est vrai que la considération du « monde phénoménal » peut amener à la connaissance d'une première cause, d'un premier moteur. Stuart Mill admet cette conséquence; mais, positiviste, il conclut au matérialisme. Cf. Maillet, *La création et la providence devant la science moderne,* Paris, 1897, p. 107. Or, ce n'est que par la connaissance de la nature intrinsèque des choses que l'on exclura l'hypothèse matérialiste ou panthéiste, Denzinger, n. 1648-1651; et, d'un autre côté, si l'on n'admet pas que la raison est capable de porter sur la nature intrinsèque des choses, et par conséquent de Dieu, des jugements objectivement valables, il est impossible de légitimer le devoir du culte. Cf. *Dictionnaire apologétique de la foi,* t. I, col. 7. Nous n'ajoutons donc rien au concile, en décrivant la raison comme nous venons de le faire.

Sans doute, cette description en un sens ne dépasse pas le sens commun, si dépasser le sens commun c'est, comme les philosophies nouvelles l'entendent, le contredire, en cessant d'être avec lui objectiviste et dogmatique. Elle ne dépasse pas non plus le sens commun en ce sens que, moralement parlant, tout homme venu en ce monde est capable de faire les actes qu'elle implique. Mais elle le dépasse de beaucoup, si dépasser le sens commun, c'est distinguer par l'analyse ce qu'impliquent nos actes directs, ce qu'expriment les textes de la Sagesse, XIII, et de saint Paul, Rom., I, qui interprétés par la tradition chrétienne ont servi de base à la décision conciliaire.

Il est donc certain que le concile n'admet pas qu'on soit confiné dans l'agnosticisme, ni avant ni après la première adhésion de la raison à l'existence de Dieu, ni avant ni après le premier acte de foi proprement dite. Or les modernistes préfèrent, avant la croyance ou la foi, se rallier à l'opinion des positivistes ou des kantistes, sauf à essayer avec M. Brunetière d'utiliser l'inconnaissable de Spencer. Brunetière, *Pour le centenaire d'Auguste Comte,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er juin 1902, p. 691 sq. Cf. *Revue de philosophie,* février 1903, p. 237. Après ou dans la croyance et la foi, ils préfèrent se rallier à l'opinion des protestants libéraux. Pour eux, comme pour M. Ménégoz, la raison est impuissante en matière religieuse — et il s'agit bien de la raison des philosophes, telle que je viens de la décrire; nous n'atteignons Dieu que par la croyance, et nous exprimons cette croyance par des images (Tyrrell), des symboles, des anthropomorphismes, des formules abstraites ayant elles-mêmes un caractère symbolique, car elles n'expriment directement que les lois de notre esprit, nos attitudes, les habitudes de conduite qui résultent de notre croyance à la vérité du concept de Dieu, de même que les formules mathématiques n'expriment que notre réaction aux intuitions du réel et aussi notre action, notre commodité qui nous guident dans notre choix de ces formules (Bergson, Le Roy), cf. Peirce, *The reality of God,* dans *Hibbert Journal,* octobre 1908, p. 108; bien plus, ces expressions sont contingentes, variables, soumises, comme tout le reste, aux lois de l'évolution (Loisy). Ménégoz, dans la *Revue chrétienne,* 1907, n. 1. Cf. Denzinger, 10e édit., n. 2074, 2079 sq., 2094, 2026, 2058. M. Le Roy ayant proposé son symbolisme mathématique ou pragmatique, M. Sertillanges prononça que « la foi est un problème de vie, non un problème philosophique; » et que « fût-on relativiste en philosophie, si l'on maintient — et cela se peut — dans le système des *relations* une place pour les réalités dogmatiques, qu'importe que la réalité totale ait été définie tout d'abord, philosophiquement, par la relation ou par autre chose? » Cf. *Revue du clergé français,* novembre 1905, p. 543; octobre, p. 317. M. Desbuts marcha sur les traces de M. Sertillanges et exténua l'analogie de proportionalité de Cajetan, en « prolongeant », dit-il, la pensée de saint Thomas, p. 384, au point de pouvoir, dans des vues apologétiques, proposer sérieusement de renoncer « à connaître Dieu par et dans nos concepts. » Desbuts, *La notion d'analogie,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* janvier 1906, t. CLI, p. 385. Depuis, le même écrivain a écrit sans embarras : « Selon le saint docteur [saint Thomas], notre idée de Dieu est une idée analogue selon l'analogie de proportionalité. Une telle idée n'exprime pas une propriété abstraite commune à Dieu et aux créatures; elle n'est, en aucune façon, une représentation, même obscure, de la nature divine. » *Ibid.,* juin 1908, p. 255. Voir sur la position réelle de l'ancienne école thomiste, *Dictionnaire apologétique de la foi,* Paris, 1908, t. I, col. 45.

Toutes ces formules reconnaissent avec la scolastique et avec Kant que nous pouvons désigner Dieu par des périphrases tirées de nos états subjectifs, par des dénominations extrinsèques; mais elles nient avec le même Kant, non pas seulement contre la scolastique, mais bien contre la pensée de l'Église et de tous les fidèles, S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 2, que nous soyons capables de porter un jugement défini, ayant une valeur de connaissance objective précise, sur la nature intrinsèque de Dieu. Peu importe ici, où il s'agit de l'aboutissement, de savoir si toutes ces philosophies ont ou n'ont pas dépassé Kant, si elles ont ou n'ont pas retrouvé le réel; peu importe de même les diverses allonges essayées; nous parlons du résultat. Or, qu'ils soient à la remorque de Spencer et de ses idées héréditaires, comme M. Loisy; qu'ils tiennent que tous les termes de l'Écriture sur Dieu sont figurés, comme le juif Maimonide et M. Tyrrell; que leur symbolisme soit métaphysique, avec M. Desbuts, ou pragmatique, etc., avec M. Le Roy, etc.; tous s'accordent à nier que la raison humaine ait le pouvoir de se faire une idée rationnelle valable de l'absolu, de façon à pouvoir porter sur la nature intrinsèque de Dieu des jugements définis; tous s'accordent avec M. Dunan à considérer le respect et l'estime de l'Église pour la raison « comme une erreur ». Cf. Rifaux, *Les conditions du retour au catholicisme.* Enquête, réponse de M. Dunan, p. 205. Ceux-là seuls qui ne connaissaient ni le sens de la définition du Vatican, ni les prétentions du modernisme, ont pu s'étonner de la condamnation de ce « rendez-vous de toutes les hérésies ». L'expression a froissé certains protestants libéraux, qu'elle démasquait — car ces messieurs sont souvent gens d'église et vivent de revenus ou d'aumônes ecclésiastiques — et d'autres encore. Elle n'est pourtant que juste. Les hérésies ordinaires n'errent que sur quelques points; mais la théorie de la connaissance religieuse du modernisme exige qu'on erre à la fois sur tous les dogmes; bien plus, elle supprime aussi bien la foi que la raison, la révélation que la connaissance naturelle de Dieu, ce que ne faisaient ni le luthéranisme, ni le calvinisme, ni le traditionalisme, etc.

8° *Le moyen subjectif de connaître Dieu défini par le concile est la raison naturelle.* — Nous croyons avoir suffisamment exposé quelles sont les doctrines sur la raison qui ne peuvent pas se concilier avec le

texte du concile, et quelles sont les conséquences de la doctrine révélée sur les théories de la raison. Il ne reste plus qu'à répondre à une dernière difficulté en exposant le seul mot du canon conciliaire que nous n'avons pas encore expliqué. Il s'agit dans notre texte de la raison *naturelle*. Ce mot, tout le monde en convient, a été voté par le concile en vue d'exclure le traditionalisme. Cette hérésie admettait que l'homme, tel qu'il est, n'a pas les forces rationnelles suffisantes pour arriver à la connaissance certaine de Dieu; il lui fallait donc un secours, une aide, pour suppléer à son insuffisance; cette aide était la révélation proprement dite, cette révélation qui est, d'après l'Écriture, strictement surnaturelle, c'est-à-dire *indebita*. En employant le mot *naturel*, le concile a eu explicitement en vue d'exclure ce secours *surnaturel* qui est la révélation; et nous avons déjà dit que le texte de saint Paul, qui parle des païens qui n'ont pas la révélation, a bien ce sens.

1. *Questions.* — Ici certains apologistes cherchent à greffer leurs théories sur le texte du concile. Voici comment. Le concile, disent-ils, n'a exclu par le mot *naturali* que cette espèce particulière de secours, qui est la révélation proprement dite. Mais, puisque les Pères ont admis, par exemple, les théories de l'*illumination* et de la *purgation*, puisque certains théologiens ont admis des secours surnaturels pour la première connaissance de Dieu, on peut concevoir et admettre la nécessité de secours autres que la révélation proprement dite, sans lesquels la raison ne peut pas parvenir à la connaissance certaine de Dieu. Or, si l'on admet la nécessité, et par conséquent la réalité historique de tels secours — lesquels ne sont pas exclus par la définition conciliaire — le premier assentiment certain donné à l'existence de Dieu n'est plus nécessairement déterminé par le seul poids des preuves; il n'est donc plus simplement rationnel. D'où il suit que, sans contredire en rien le concile du Vatican, on peut très bien concéder que le pouvoir physique de connaître Dieu avec certitude ne gît pas dans les principes intrinsèques et constitutifs de notre nature : sinon, il faudrait dire que le concile du Vatican a défini la possibilité de l'état de nature pure, ce que nul n'accordera. On peut donc, tout en restant fidèle au concile, concéder aux philosophies modernes, qu'en réalité nous n'avons intrinsèquement en nous aucun principe naturel par lequel nous soyons capables d'atteindre et de distinguer l'absolu. Cette opération n'est possible que grâce à un secours de Dieu, à une action divine; et de la sorte, sans admettre la *doctrine* de l'immanence, nous pouvons très bien, tout en restant catholiques, en admettre la *méthode*. Nous dirons donc que dans la connaissance religieuse, l'action divine supposée, tout croît du dedans; qu'il suffit de l'observation psychologique pour expliciter avec une infaillible sûreté le contenu de l'action divine, confié au travail de la vie; que la croyance en Dieu est une forme de l'être moral, que par son action Dieu ramène à lui; que la connaissance intellectuelle de Dieu n'est que le reflet de la vie morale et religieuse; et, comme les théologiens, à bon droit, rejettent l'agnosticisme dogmatique et veulent porter sur Dieu en soi des jugements objectifs, nous ajouterons que ce reflet ne va pas sans un *nexus objectivus* avec la réalité. Sur ce dernier point, il est vrai, notre doctrine se séparera des philosophies issues de Kant. Mais notre apologétique nouvelle aura l'immense avantage de tenir compte de ce fait, signalé par M. Blondel, que « la pensée moderne, avec une susceptibilité jalouse, considère la notion d'immanence, comme la condition même de la philosophie. »

Ces quelques lignes résument fidèlement, croyons-nous, la pensée un peu confuse qui, ces dix dernières années, a inspiré beaucoup d'articles, parus dans la *Revue du clergé français*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, dans *The New York Review* et ailleurs. Pour soutenir cette méthode d'apologétique, on a cherché chez les anciens théologiens diverses théories sur le surnaturel, absolu et relatif; on a travaillé à y enrégimenter les cardinaux Newman et Dechamps; on a discuté de l'état de nature pure; on a découvert « le point de départ de la recherche philosophique, » etc. Tous ceux qui ont pris part à la lutte contre les positions classiques, ne s'en écartaient pas également; et bien que des modernistes avérés, c'est-à-dire des agnostiques, se soient servis des vues émises en faveur de la méthode d'immanence ou du dogmatisme moral, nous ne reviendrons pas sur l'agnosticisme; mais il reste, après tout ce que nous avons dit, à traiter à part du problème des rapports de la nature et de la grâce, dans la connaissance de Dieu. La question à laquelle il nous faut répondre est donc la suivante : Cette apologétique nouvelle, en tant qu'elle s'appuie sur la doctrine des *auxilia*, pour expliquer notre première idée valable et certaine de Dieu, est-elle conciliable avec le concile? Nous n'oublierons pas plus que dans ce qui précède, que les textes dogmatiques sont *strictissimæ interpretationis. Acta*, col. 131.

2. *Réponse.* — *a*) Les théologiens divisent les secours divins, *auxilia*, en deux grandes catégories : les naturels ou *debita*, et les surnaturels ou *indebita*. Les secours naturels comprennent le concours général, sans lequel aucune créature ne peut agir; les secours spéciaux, exigés pour un acte déterminé, par exemple, pour que l'intelligence passe à l'acte ou pour que la volonté soit excitée et rende l'intelligence attentive : c'est à cette classe que se rapportent, si on les déclare nécessaires, l'idée innée cartésienne, l'illumination, la purgation, les dispositions morales, l'exemple des autres, l'enseignement social, etc. Les secours surnaturels sont destinés à élever les puissances à l'ordre divin, sans tomber sous le champ de la conscience, par exemple, la grâce infuse du baptême; ou bien, ils excitent nos puissances à l'acte, par exemple, les grâces actuelles qui éclairent et sollicitent la volonté. Ces derniers secours, relativement à l'objet qui nous occupe, sont de deux espèces : *per modum mere subjectivi*, et *per modum objectivi*. On appelle secours objectif, tout ce qui se tient du côté de l'objet; et purement subjectif, ce qui influe sur l'acte sans constituer une présentation de l'objet et sans varier la nature ou la force perçue des motifs d'adhésion. En d'autres termes, est dit « secours objectif », ce qui se présente à l'esprit comme objectif; « subjectif », ce qui influe sur l'acte sans constituer un objet. Par exemple, la révélation proprement dite est un secours objectif, parce qu'elle présente l'objet, et le motif d'adhésion : l'autorité divine. Mais, si nous supposons qu'en même temps que Dieu révèle une proposition au prophète, il agit sur ses puissances pour les incliner à l'assentiment, cette action qui, par hypothèse, ne constitue pas l'objet proposé à l'adhésion du prophète et ne varie pas la nature ou la force perçue du motif d'adhésion, qui, dans l'espèce, est l'autorité divine, est appelée secours purement subjectif. Ainsi, dans cette terminologie, l'hérésie traditionaliste consistait à soutenir que, *sans* un secours objectif, la raison de l'homme ne peut pas à l'aide des créatures connaître Dieu avec certitude.

De ces divers *auxilia* quels sont ceux que le concile a exclus, quels sont ceux où le champ reste ouvert aux opinions? — *a*. Le mot « naturel » du concile exclut la *nécessité* de tout secours *per modum objectivi*, c'est-à-dire précisément l'erreur traditionaliste. *Acta*, col. 130. D'où il suit que si l'on requiert un secours de cette espèce, en soutenant que, sans lui, l'homme n'a pas le pouvoir physique de connaître Dieu avec certitude, on est condamné. On est condamné, soit parce qu'on pro-

fesse le fidéisme, soit parce qu'on confond le concours général avec les dons gratuits, et la raison avec la foi surnaturelle, soit parce qu'on exige la révélation comme absolument nécessaire, soit parce qu'on exclut la suffisance de la présentation médiate de Dieu par les créatures à la raison. Cf. encyclique *Pascendi,* passim. — *b*. Le concile est absolument muet sur tous les autres *auxilia,* soit naturels, soit surnaturels. Cela suit de la déclaration, faite plusieurs fois dans le concile, qu'on ne voulait pas parler de l'exercice de la raison, mais de ses forces, et qu'il fallait établir une proposition générale qui s'appliquât à tous les états, aussi bien à celui de nature pure qu'à notre état actuel.

Que tel soit le sens du concile, je ne vois aucun théologien qui le mette en doute. Par là, le concile et les théologiens laissent donc la porte grande ouverte aux *hypothèses* sur les divers secours qui peuvent intervenir dans la connaissance spontanée de Dieu, et aussi à l'étude et à *l'analyse psychologique* de notre première adhésion certaine à l'existence de Dieu. On *peut* donc — je ne dis pas : on *doit* — si l'on a de solides raisons à en donner, faire l'hypothèse de divers secours nécessaires ou exigés, c'est-à-dire naturels, et aussi faire l'hypothèse de certains secours gratuits, préternaturels ou surnaturels, non exigés dans l'état où nous sommes, mais donnés *en fait,* pour incliner notre nature à l'assentiment. Ces hypothèses faites, on peut s'en servir pour la description psychologique des faits, et *ad hominem* pour résoudre les difficultés de l'athée ou du sceptique à qui l'on s'adresse, s'il veut bien les admettre; on peut même, comme faisaient par exemple les cartésiens pour l'idée innée, essayer de construire sur ces hypothèses une doctrine générale. La plus stricte théologie, même après l'encyclique *Pascendi,* permet toutes ces études, dont, nous l'avons dit, les Pères et certains théologiens orthodoxes nous ont donné l'exemple. Nous disons que la théologie permet l'emploi de ces procédés; cela ne signifie pas du tout qu'elle en garantit la valeur. Il faut toujours s'en souvenir, les conclusions ne dépassent jamais la valeur des prémisses. Dans ces études psychologiques où l'on fait intervenir diverses hypothèses de secours nécessaires ou gratuits, les conclusions ne peuvent jamais avoir que la certitude, la probabilité ou la fausseté de la moins certaine, de la plus douteuse ou de la plus inexacte des prémisses employées.

b) De ce que la théologie permet, sans toujours les garantir, la prise en considération des facteurs psychologiques, religieux et moraux, qui, sans en excepter divers secours, naturels ou gratuits, peuvent influer sur la genèse de notre connaissance certaine de Dieu, il ne faudrait pas toutefois se hâter de conclure que *toutes* les hypothèses possibles sont conciliables avec le dogme défini et ses exigences. Il n'en est rien; car la définition du concile exige que les hypothèses sur les secours accordés pour la première connaissance de Dieu ne fassent pas s'évanouir le caractère *rationnel* de cette connaissance et de la certitude qui l'accompagne: sinon, c'est l'erreur même que le concile a voulu proscrire, le fidéisme; que ces hypothèses soient telles qu'elles n'aient rien d'exclusif relativement aux procédés de la raison raisonnante, indiqués par l'Écriture et employés par la tradition et que le concile n'a pas exclus, bien qu'il ne les ait pas définis, comme nous l'avons expliqué plus haut; que ces hypothèses soient telles qu'elles soient valables pour tout état de l'humanité, puisque le concile a expressément entendu définir l'existence « dans l'homme en général, » soit « dans l'état actuel, soit dans l'état de nature pure, » du pouvoir physique de connaître Dieu par les lumières naturelles. *Acta,* col. 131. Il faut enfin, pour rester dans l'orthodoxie, que ces hypothèses ne renouvellent pas les propositions condamnées par Innocent XI et par Pie VI. Denzinger, n. 1040, 1381, 1385, 1386, 1527. Cf. Franzelin, *De Deo uno,* 3e édit., Rome, 1883, p. 69; Viva, *Damnatarum thesium theologica trutina,* Padoue, 1723, p. 238, sur la proposition 23e d'Innocent XI, en 1679; Faure, *Enchiridion,* Naples, 1847, p. 19-28, sur les doctrines jansénistes.

Ces quatre conditions d'orthodoxie expliquent bien la position de la théologie classique. On reproche beaucoup aux théologiens de n'avoir pas envisagé le côté moral, subjectif, du problème de l'idée de Dieu, et on renvoie à l'article très sec de la *Somme* où saint Thomas propose ses cinq arguments. D'un autre côté, on se fait un plaisir de citer à l'appui de la méthode, dite psychologique et morale, des thèses de divers théologiens. Voici la clef de l'imbroglio. Dans les traités de la grâce et des vertus infuses, les théologiens ont été amenés à considérer bien des hypothèses sur les *auxilia* naturels ou gratuits que Dieu nous donne; et ils les étudient. Quelques-uns y ont admis des secours surnaturels pour les débuts de notre vie morale et religieuse. C'est là qu'on les pille aujourd'hui, sans beaucoup de critique et de discernement. Quand, au contraire, les mêmes théologiens donnent les preuves de l'existence de Dieu, ils font presque tous totalement abstraction de ces *auxilia,* c'est-à-dire des illuminations, des inclinations, en un mot des raisons d'adhérer subjectives. Nous avons cité Vasquez, qui admet l'intervention d'une « grâce naturelle » pour la première connaissance de Dieu, mais qui là où il donne les preuves de l'existence de Dieu réduit l'action de cette grâce « à faire saisir comme il faut les prémisses objectives, » par exemple, de l'argument de saint Anselme, qu'il défend en même temps que celui de la contingence. La raison de cette conduite suit des quelques remarques qui précèdent. Ces théologiens ont conscience de tout ce qu'ont d'hypothétique leurs doctrines sur la nature et la distribution des divers *auxilia :* à côté d'un certain nombre de thèses certaines, il y a là bien des vues purement systématiques ou conjecturales, que la logique interdit d'employer quand on a en vue une conclusion certaine. De plus, faire intervenir la notion d'un secours divin quand, par hypothèse, on ne sait pas si Dieu existe, ne paraît guère correct à beaucoup de logiciens. Ensuite, les théologiens partent toujours du principe que la connaissance de Dieu est rationnelle, possible dans tous les états de l'humanité et non exclusive des moyens de la raison raisonnante. De là, leur effort d'objectivité, leur sécheresse dans la proposition des preuves de l'existence de Dieu. L'émotion, l'appel au sentiment, etc., n'est pas leur affaire; leur lecteur, s'il a de l'âme et du doigté, saura parler et écrire comme il convient, et comme les circonstances l'exigeront: c'est affaire, la doctrine acquise, d'éloquence naturelle, de poésie, de piété, de zèle, etc., mais ce n'est pas de la science théologique.

c) Les écrivains que nous avons ici en vue procèdent tout autrement que l'École. Nous avons déjà parlé de leur exclusivisme : *il n'y a que...* est leur premier mot, quand ils parlent de leur système; tant pis pour ceux qui ne se payant pas de mots, de sentiments et d'hypothèses, demandent des raisons; c'est leur faute s'ils ne croient pas. Cf. encyclique *Pascendi,* § *Atque hæc,* Denzinger, 10e édit., n. 2081. Saint Paul, Rom., I, 20, il est vrai, et le livre de la Sagesse, XIII, ont affirmé sans donner de raisons; mais ces deux auteurs étaient inspirés, et ni le moyen objectif, ni le moyen subjectif qu'ils assignent, n'est précisément celui de nos apologistes : l'un et l'autre, en effet, parlent du monde extérieur et de cette raison par laquelle les païens en ont la science. *Si enim tantum potuerunt scire ut possint æstimare sæculum, quo modo hujus Dominum non facilius invenerunt?* Sap., XIII, 9.

Ces apologistes modernes prennent pour accordées

et considèrent comme certaines des hypothèses, qui ne sont que des vues systématiques — et ils sont étonnés que les théologiens, même ceux qui admettent ces hypothèses, protestent contre le sophisme qu'il y a à les prendre comme bases d'une démonstration qui prétend aboutir à la certitude rationnelle. A ces hypothèses, ils joignent des thèses qu'aucun théologien catholique ne concède. M. Nouvelle, en effet, répondant à Mgr Turinaz, raisonne ainsi : « Tout homme en fait est appelé à vivre surnaturellement, à devenir *consors divinæ naturæ*. Dès lors, je ne puis pas voir comment l'homme qui doit librement atteindre cette fin pourrait seulement s'orienter vers elle, si au moins implicitement il n'en sent pas le besoin et n'en éprouve pas le désir... Il faut donc bien admettre que, pour atteindre sa fin surnaturelle, qui est d'être participant de la nature divine, tout homme doit désirer posséder Dieu et être Dieu. » *Réponse à Mgr Turinaz,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* décembre 1905, p. 271. Cf. Denzinger, n. 1387, *perinde ac si non daretur dilectio humana licita.* M. Laberthonnière, continuant la même controverse, affirme que « le désir d'être Dieu, de posséder Dieu est bien certainement *constitutif* et caractéristique de l'humanité que nous sommes. » *Ibid.,* p. 400. Cf. Denzinger, n. 1040, 1527, 1385. Pour M. Blondel, antérieurement aux grâces surnaturelles, « il y a une autre grâce, une vocation première, un *état* qui résulte de la perte du don initial. » *Histoire et dogme,* p. 68. Cf. Denzinger, n. 1381. De son côté, M. Desbuts proposant *Une utilisation de la doctrine thomiste* du concours, écrit : « Sans doute le concours divin n'est pas toujours ordonné directement à l'ordre surnaturel. Quand il tombe dans une âme séparée de Dieu, il se moule, comme partout, sur la nature qui le reçoit, et il ne vise alors immédiatement que des actions naturelles. Et cependant, cette âme, appelée à un ordre surnaturel, créée pour lui, n'est pas à l'état de « nature pure » : elle possède, de par la bonté gratuite de Dieu, un vide qui demande à être comblé. Dieu... tôt ou tard, l'amènera à se poser l'inévitable question de sa vocation surnaturelle; il prépare tout en vue de ce moment gros de toute une éternité. Aussi le concours divin, même quand il est en soi naturel, n'est-il *jamais* ce qu'il serait chez une âme dont la destinée normale serait naturelle ; il conserve toujours, s'il est permis de risquer cette métaphore, une arrière-pensée surnaturelle. Il est donc forcé que notre idée d'infini, issue de l'action divine en nous, ne puisse s'appliquer qu'au but dernier vers lequel nous conduit cette action, » c'est-à-dire à notre fin surnaturelle. Cf. Denzinger, n. 677, 1381, 1040, 1527. La question ici n'est pas de savoir si M. Desbuts fausse ou non la notion de la prémotion bannézienne, cf. Pègues, dans la *Revue thomiste,* juillet 1908, p. 316, ni si l'emprunt qu'il fait à une des écoles néo-thomistes de Rome, à savoir que *albedo separata esset (simpliciter) infinita,* est vrai ou faux, *ad rem* ou non. Nous ne nous arrêtons de même pas à remarquer que sans le concours, avec « arrière-pensée surnaturelle », M. Desbuts avoue ne pas s'élever au-dessus de la connaissance de « l'idéal », p. 254. Desbuts, *Utilisation de la doctrine thomiste,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* juin 1908, p. 259. De même, nous ne discutons pas la portée de l'écart que l'on remarque entre les doctrines classiques sur la grâce, sur notre élévation extrinsèque et intrinsèque au surnaturel, sur notre justification et les thèses de MM. Nouvelle, Laberthonnière et Blondel. Ces graves questions sont hors de notre sujet, qui est l'interprétation du concile, cf. Mgr Turinaz, *Lettre au R. P. Nouvelle,* dans les *Annales,* t. CLI, p. 387. Nous retenons seulement qu'aussi bien dans le « vide » de M. Desbuts que dans le « désir » de M. Laberthonnière, le secours, donné dans l'ordre actuel pour nous amener à la première connaissance certaine de Dieu est intrinsèquement surnaturel. Il le faut bien puisque, dans les deux cas, c'est par le « surnaturel exigeant » que nous arrivons à connaître véritablement Dieu.

Il est vrai, avons-nous dit, que quelques théologiens ont parlé de l'hypothèse de secours surnaturels concédés *de fait* dans l'ordre actuel pour nous amener à la connaissance certaine de l'existence de Dieu. Mais lorsque nos apologistes, en quête de justification pour la méthode d'immanence, ont recours aux vues de ces théologiens et disent que sans les dons surnaturels on ne peut pas connaître Dieu, la formule n'a pas chez eux le même sens que chez les théologiens orthodoxes. En effet, la phrase peut avoir deux sens : *de fait,* sans un secours surnaturel, l'homme n'arrive pas à la connaissance de Dieu; ou bien, *en droit,* sans un secours surnaturel, l'homme n'arrive pas à la vraie connaissance de Dieu. Le premier sens est conciliable avec le concile — et c'est celui des théologiens orthodoxes; le second ne l'est pas — et c'est celui de Luther, de Jansénius, etc. Expliquons-nous.

Le premier sens est conciliable avec le concile, à savoir, *de fait,* sans un secours surnaturel, l'homme n'arrive pas à la connaissance de Dieu dans l'ordre actuel de providence; en ce sens, il ne peut pas connaître Dieu sans l'aide d'une grâce. En effet, le concile n'a rien voulu décider sur les « conditions » de l'exercice du pouvoir qu'il définissait. Dire qu'un secours surnaturel, différent de la révélation, est accordé pour que ce pouvoir passe à l'acte ne contredit donc pas le concile. Quand on ajoute : de fait, dans l'ordre actuel, l'homme ne *peut* pas connaître Dieu sans la grâce, on peut encore concilier la pensée avec le texte voté. En effet, le concile a défini que l'homme en général, c'est-à-dire l'homme qu'étudie la philosophie, est constitué de telle sorte que par sa raison naturelle il peut connaître Dieu avec certitude; ce qui entraîne un pouvoir intrinsèque à l'homme de connaître Dieu, et, de plus, si un secours est nécessaire pour que ce pouvoir passe à l'acte, que ce secours soit assuré, ne fasse jamais défaut, quel que soit l'ordre de providence envisagé. Cf. l'application de ces principes au cas de l'idée de l'infini du Dr Kuhn, faite par le P. Granderath, p. 41. Les théologiens orthodoxes anciens que l'on cite, concilieraient donc leur doctrine des secours surnaturels avec le concile, en disant : *de fait,* Dieu ne refuse à personne dans l'ordre où nous sommes cette grâce surnaturelle qui est la condition de la connaissance de Dieu; et, dans l'état de nature pure, ce secours serait remplacé par un autre, en dehors de toute révélation. Comme d'ailleurs, chez les anciens théologiens, le secours dont ils parlent n'est pas *per modum objectivi,* mais servait seulement à faire voir, saisir ou admettre les prémisses naturelles et la conclusion, dans leur hypothèse, c'était encore au sens propre qu'il était question d'un pouvoir rationnel intrinsèque à l'homme, et la certitude aussi bien que la connaissance restaient rationnelles. Enfin, la connaissance n'atteignait pas, sans la révélation, Dieu, comme auteur et fin de l'ordre surnaturel.

Le second sens, à savoir, *en droit,* sans un secours surnaturel, l'homme n'arrive pas à la connaissance de Dieu; en ce sens, il ne peut pas connaître Dieu sans secours surnaturel, est hérétique, parce que la formule ainsi entendue signifie, comme le voulaient Luther, Jansénius, etc., l'homme, en général, n'a pas le pouvoir physique de connaître Dieu. On nous demandera : Mais comment concilier cette conclusion avec l'aveu fait précédemment que le concile n'a rien défini sur les *auxilia* soit naturels, soit surnaturels, qui peuvent intervenir, hormis les secours objectifs qu'il a exclus ? Rien n'est plus simple. Le concile admet que l'un des constitutifs intrinsèques de l'homme est la raison, pouvoir physique d'arriver à une connaissance et à une

certitude rationnelles de Dieu; qu'il y faille de l'aide, ni il ne l'affirme, ni il ne le nie; qu'on pense qu'actuellement, l'homme a *de fait* une aide *non exigée,* surnaturelle, c'est conciliable avec le concile, parce que cette hypothèse n'entraîne pas nécessairement la négation ou la mise en question du pouvoir physique défini, ainsi que nous venons de l'expliquer; de même, qu'on dise que nécessairement un secours est *exigé, debitum,* par exemple, l'idée innée, l'illumination, la purgation, si le pouvoir physique en question pour l'acte et l'objet déterminés dont il s'agit, reste intact, on est encore en règle avec le concile. Mais, si l'on combine les deux hypothèses — ce qu'un théologien qui tient la notion du surnaturel qui résulte du concile ne fera jamais — et que l'on dise : dans l'ordre où nous sommes une aide, surnaturelle, *gratuite,* est, *en droit, nécessaire,* on dira une absurdité, que les théologiens qu'on allègue n'ont pas dite; et, si quelqu'un l'a dite, il n'est pas à suivre, quel qu'il soit. Si on donne un sens à cette absurdité, on niera par là l'existence dans la nature humaine actuelle du pouvoir physique, actif, défini par le concile. Tel est le cas de Jansénius. Nous avons plus haut exposé comment, d'après lui, nous ne *pouvons* arriver à la connaissance de Dieu que par la foi-amour. Voici ce qu'il écrit sur le même sujet dans son commentaire du livre de la Sagesse, XIII, 5. *A magnitudine enim speciei, id est, præstantia pulchritudinis, cognoscibiliter poterit horum creator videri; per intellectus discursum quo ex creaturæ cognitione, ad Deum se erigit. Unde græce clarius est : analogice sive per proportionem poterit videri.* Jusque là rien de plus orthodoxe, et les modernistes n'en concéderaient pas un mot. Mais voici : *quod intellige, nisi mens variis gentilitiorum deorum erroribus ebria sit ac nimium depravata, ut docet August., tractatu 106 in Joannem. Tunc enim non nisi magnæ gratiæ adjutorio lumen veræ divinitatis intuetur. Cursus Scripturæ sacræ* de Migne, t. XVII, col. 531. Voilà bien le secours surnaturel, nécessaire à l'homme tombé d'après Jansénius, parce que cet homme n'a pas les forces suffisantes pour s'élever à Dieu. Or, le concile du Vatican enseigne que l'homme, en tout état, a ces forces. Et voilà comment précisément parce que le concile, sans entrer dans la question des différents états de l'humanité et dans celle des *auxilia* de ces états, a défini que dans « l'homme en général », *Acta,* col. 131, 150, se trouve le pouvoir physique, la force naturelle de connaître Dieu, *Acta,* col. 79, 127, 130, il résulte du texte voté, par une conséquence qui y est impliquée et que le concile connaissait, *Acta,* col. 131, 523, n. 10, 547, n. 38 sq., 1623, que toutes les doctrines de la chute qui nient ce pouvoir sont condamnées, et que toutes les hypothèses sur les *auxilia* qui mettent ce pouvoir en question ou le nient sont inconciliables avec la doctrine définie. C'est ainsi que d'un coup Luther, Calvin, Jansénius, Pascal, Quesnel, Bautain, les traditionalistes de Louvain sont frappés.

Maintenant, des deux sens possibles de la formule que nous étudions, quel est celui que prennent les apologistes de l'immanence, les apologistes à qui déplaisent les procédés de l'École? Le premier sens ne servirait de rien aux immanentistes pour leur but, qui est d'arriver à pouvoir concéder aux kantistes et aux positivistes que nous n'avons aucun moyen rationnel d'atteindre l'absolu, sauf à chercher à le retrouver dans l'expérience religieuse par la voie d'une aide surnaturelle, du surnaturel exigeant. Ils choisissent donc le second sens, celui qu'a condamné l'Église. Luther, Calvin, Flaccus Illyricus, etc., Jansénius, etc., Bautain, etc., ont soutenu que l'homme tombé n'a pas dans sa raison les forces pour arriver à la connaissance de Dieu; parallèlement, et non sans liaison avec cette doctrine pseudo-théologique., la philosophie nominaliste, empiriste ou idéaliste, est arrivée à une conclusion identique. Les nouveaux apologistes qui, sans adopter l'immanence comme doctrine, l'acceptent comme méthode exclusive, commencent par concéder cette impuissance de la raison en matière morale et religieuse, en s'appuyant sur Pascal, sur les pseudo-mystiques, ou bien sur les prétendus « résultats acquis » de la critique kantienne et positiviste; puis, ils se donnent — à quel titre logique et rationnel, on ne sait — ils se donnent donc, non sans soupçon de fidéisme, le surnaturel proprement dit, dans le concours, ou dans le désir, etc., sans remarquer, semble-t-il, que la question dogmatique se pose : oui, ou non, avons-nous le pouvoir physique de parvenir à une certitude rationnelle de Dieu, qu'a défini le concile? Précisons notre pensée.

L'encyclique *Pascendi* regrette que des catholiques se servent en apologétique de la méthode d'immanence. Denzinger, 10e édit., n. 2103. Il s'agit, dans ce passage, de l'apologétique de la religion catholique; et le document fait remarquer que ces apologistes ont eu tort de mettre en l'homme une « exigence » et non pas seulement une « convenance » au surnaturel. Il ne suit pas de ce passage que l'encyclique enseigne qu'on ne puisse pas démontrer Dieu en prenant pour point de départ notre nature morale et religieuse, considérée comme un fait. Lorsque donc, il y a quinze ans, M. Blondel partait des faits de conscience moraux et religieux et concluait à Dieu dans *L'action,* il était sur ce point précis — et en ne tenant pas compte ni de ses concessions très larges au kantisme, ni de ses prétentions à *tout* retrouver dans sa conscience de philosophe chrétien — moins loin de beaucoup de théologiens qu'on ne pourrait le croire au premier abord. Mais depuis, sous le prétexte de chercher des appuis théologiques, pour éviter le surnaturel exigé, dont on avait d'abord parlé, on a introduit la considération des *auxilia,* et l'on a parlé du surnaturel « anonyme » exigeant. Cf. Laberthonnière, *Essais de philosophie religieuse,* Paris, 1903, Appendices, p. 316 sq. L'encyclique *Pascendi* décrit à merveille ce qui s'est passé. Denzinger, 10e édit., n. 2074, 2081. L'action divine est devenue la cause de la connaissance religieuse, et dans cette connaissance l'expérience a remplacé la raison, comme chez beaucoup de protestants et chez les pseudo-mystiques. Que deviennent, si les choses se passent ainsi, la connaissance et la certitude rationnelles de l'existence de Dieu définies par le concile?

Il ne m'échappe pas que les apologistes, dont il est en ce moment question, font — quelques-uns du moins — les plus grands efforts pour aller moins loin que les protestants et les pseudo-mystiques, et pour arriver à une connaissance vraiment rationnelle de Dieu. Cf. Blondel, dans les *Annales,* t. CLII, p. 236 sq. Nous tenons compte de ces efforts, tout en restant sceptique sur la valeur du résultat; nous savons que M. Laberthonnière entend, par les procédés qu'il emploie, prouver l'existence de Dieu, *Essais,* p. 78, note; de même nous savons que ces apologistes refusent d'avouer que le surnaturel soit dans leur système « exigé ». *Ibid.,* p. 315 sq. Mais il nous semble que deux choses les ont déçus.

La première est que, partant de l'hypothèse que l'assentiment certain donné à l'idée de Dieu n'est pas déterminé uniquement par le poids des preuves, et dans ce sens n'est pas purement rationnel, ils ont cru pouvoir négliger ce que cet assentiment a de rationnel — de là les concessions initiales au kantisme, au pseudo-mysticisme, etc. — au lieu de s'attacher, comme font les théologiens de l'École, à mettre en relief cet élément rationnel. Ensuite, s'étant donné des *auxilia* surnaturels, ils paraissent avoir pensé qu'on peut sans inconvénient et à bon droit transporter ce que les théologiens disent de la liberté de l'acte surna-

turel de foi, au cas de l'adhésion certaine, que naturellement nous sommes capables de donner rationnellement à l'existence de Dieu. Jansénius, on s'en souvient, avait eu la même conception; les païens qui ont connu Dieu, d'après lui, ont reçu la grâce surnaturelle de l'amour; dans et par cet acte libre ils ont connu Dieu, dont ils ont pu rationnellement se légitimer ensuite la connaissance par le discours.

A cette conception on oppose le raisonnement suivant, qui n'est pas usé pour avoir servi contre les traditionalistes. Si vous prétendez que l'existence de Dieu ne peut pas être affirmée avec certitude sans un acte essentiellement libre (produit avec ou sans la prémotion physique, avec tel ou tel secours surnaturel, etc., peu importe), vous devez concéder qu'antérieurement à cet assentiment libre personne n'a et ne peut avoir la connaissance certaine de Dieu — c'est bien de fait ce que les apologistes de l'immanence soutiennent, les mots « action, vie, orientation », etc., désignant un acte libre. D'où la singulière conséquence : dans votre système, avant d'avoir librement voulu tenir pour certaine l'existence de Dieu, c'est-à-dire avant d'avoir produit l'acte libre dans et par lequel, ou bien à la suite duquel, on connaît Dieu, il est impossible à l'homme de se considérer rationnellement comme obligé en conscience de suivre la loi naturelle; car cette obligation ne va pas sans la connaissance certaine du législateur. Et qu'on ne dise pas : Mais, comme beaucoup de théologiens, nous admettons le *fait* initial de l'obligation. Car il y a disparité. En effet, les théologiens qui admettent la valeur de la preuve de l'existence de Dieu par le *fait* de l'obligation, montrent que ce fait entraîne la connaissance certaine de Dieu — en cela vous faites comme eux; mais ces mêmes théologiens ne donnent à la liberté aucune part dans la genèse du fait de conscience subjectif, qu'on appelle le sentiment de l'obligation. Or, dans votre système, si la liberté n'intervient pas dans la genèse du sentiment de l'obligation, ce sentiment ne peut pas impliquer la connaissance certaine de Dieu, puisque, dans votre doctrine, l'existence certaine de Dieu ne peut être affirmée que par un acte libre. « Sous une forme ou sous une autre, écrit M. Blondel, *Lettre sur les exigences,* etc., p. 60, est fait nécessairement à l'homme un don surnaturel... et l'homme doit sentir en quelque manière l'obligation d'*accepter* ce don. » Et si la liberté intervient dans la genèse du sentiment de l'obligation, de la responsabilité — ou du fait psychologique quelconque qui vous sert de base, car la nature spécifique de ce fait est ici indifférente, pourvu qu'il dépende de la liberté — si, dis-je, la liberté intervient dans le fait qui sert de base à votre argumentation pour prouver l'existence de Dieu : que devient chez vous la morale? Sera obligé, qui le voudra bien. Quant à trouver Dieu, l'Être non pas seulement subjectivement nécessaire, mais l'Être objectivement nécessaire, en partant d'un tel fait, il n'y faut pas songer : *debiliorem sequitur partem conclusio.* Tout au plus, déduirez-vous « la catégorie de l'idéal », esthétique, eudémonique, social, etc. Et la nature intrinsèque du concours ou du secours que vous mettez à la clef, ne changera rien à la portée du résultat. Il ne restera toujours qu'une vérité et qu'une certitude subjectives à la fin de tous vos raisonnements. Mais, s'il en est ainsi, que deviennent la connaissance et la certitude rationnelles définies par le concile? Il faut s'en souvenir; le mot *certo* fut très attaqué au concile. Un amendement proposa de le supprimer, *Acta,* col. 224, « comme superflu pour les catholiques, puisque connaître et connaître avec certitude sont équivalents, et comme très utile aux rationalistes, » qui en profiteraient sans doute pour s'en tenir à la religion naturelle de Wegscheider et de Jules Simon. Le concile, pour éviter un abus possible, ne voulut pas sacrifier la vérité; il préféra maintenir les droits de la raison et vota le mot *certo,* dont cette discussion montre les conséquences et la portée.

Une autre cause de l'illusion des mêmes apologistes est leur appréciation de la doctrine du concile relativement à l'état de nature pure. Cf. Birot, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* t. CLI, p. 36; Fonsegrive, dans le *Correspondant,* juin 1908, p. 1166. Il est vrai, comme ils le disent, que le concile n'a pas défini la possibilité de l'état de nature pure. Mais il est absolument faux que les théologiens ne peuvent et ne doivent rien déduire du concile relativement à cette possibilité, il est absolument faux que, relativement au pouvoir spécial de connaître Dieu avec certitude par la raison naturelle, les controverses antérieures au concile soient restées en leur état. *Acta,* col. 1623 sq.

Le lecteur aura remarqué dans nos citations que l'expression « état de nature pure » est revenue souvent dans les discussions du concile. Cependant, le concile n'a rien décidé sur ce sujet directement; il s'en est tenu à ce qui se trouve dans l'Épître aux Romains, entendue, non au sens luthérien, calviniste ou janséniste, mais au sens de la tradition catholique.

Nous pourrions nous contenter ici de conclure : comme les théologiens prouvent très bien que l'Écriture ainsi entendue exige la déduction de la possibilité de l'état de nature pure, la question est vidée. Mais, sans entrer dans ce très vaste sujet, bornons-nous au point spécial qui nous occupe. Le concile a voulu définir qu'il y a, dans « l'homme en général », un pouvoir physique de connaître Dieu par les lumières de la raison naturelle; ce qui signifie que ce pouvoir est un des constitutifs intrinsèques de l'homme, quelque chose qui est de l'essence de l'homme ou qui en découle nécessairement, de telle sorte que, quoi qu'il en soit des conditions de l'exercice de ce pouvoir, ce pouvoir existe par le fait qu'un individu humain est donné. Les anciens protestants et les jansénistes concédaient que dans l'idée de l'homme se trouve un tel pouvoir; mais ils ajoutaient que l'homme déchu l'a perdu et que l'homme relevé ne l'a que par la foi. Or, nous avons vu que saint Paul, parlant de l'homme déchu et relevé, c'est-à-dire de l'homme tel qu'il est de fait, de « l'homme historique », affirme qu'il a ce pouvoir; et, aussi bien dans saint Paul que dans le livre de la Sagesse, le moyen objectif et le moyen subjectif assignés ne sont ni la révélation proprement dite, ni la foi, mais le témoignage des créatures et la raison. La conception protestante et janséniste des suites de la chute et de la rédemption se trouve donc, sur ce point spécial, condamnée.

Cependant, bien que saint Paul parle de « l'homme historique », on peut légitimement et on doit affirmer le même pouvoir de « l'homme en général ». Qu'est-ce, en effet, que « l'homme en général »? Rien autre que les principes constitutifs de l'homme et tout ce qui en découle nécessairement, ce sans quoi on ne peut pas penser l'homme et cette expression connote en même temps qu'on fait abstraction des conditions particulières des individus de l'espèce humaine et qu'on doit cette notion à l'observation de l'espèce humaine, telle qu'elle nous est donnée dans l'expérience; en d'autres termes, la base de cette idée abstraite est, non un être de raison, mais l'homme historique. Mais, si l'homme en général n'est pas autre chose que cela, il se trouve que saint Paul, partant et parlant lui aussi de l'homme historique, ne disant rien des conditions particulières des individus, et affirmant d'une manière absolument universelle dans l'homme historique l'existence d'un pouvoir subjectif de connaître Dieu auquel correspond un moyen objectif, les créatures, énonce une proposition sur l'animal raisonnable, qui est l'homme en général, comme font tous les jours les philosophes et aussi beaucoup de ceux

qui ne le sont pas. Voilà ce qui se trouve dans saint Paul et dans le concile du Vatican. Et, je le répète, ce n'est pas la définition de la possibilité de l'état de nature pure.

Mais les théologiens peuvent et doivent déduire du texte du concile plusieurs conséquences relativement à cette possibilité. Laissons de côté ce qui touche à la concupiscence, à l'immortalité et au mal physique. On sait que, depuis longtemps, les théologiens déduisaient la possibilité de l'état de nature pure de la théorie classique du surnaturel et, en second lieu, de la possibilité pour l'homme actuel, sans révélation, d'avoir quelque vie morale et religieuse. L'argumentation protestante et janséniste contre la possibilité de cet état était au contraire principalement fondée sur une autre notion du surnaturel et sur l'impossibilité de toute vie morale et religieuse pour l'homme déchu, faute du pouvoir de connaître Dieu avec certitude. Le raisonnement des théologiens orthodoxes était le suivant. L'homme tel qu'il nait aujourd'hui, outre les principes constitutifs et consécutifs de sa nature, a le péché originel, la privation de la grâce sanctifiante et de la fin surnaturelle, la concupiscence, la mort et les misères de la vie : toutes suites, qui sont maintenant des peines du péché d'Adam ; enfin l'homme actuel a en naissant la simple « carence » ou absence des dons surnaturels ou préternaturels d'Adam. Or, Dieu n'a pas pu créer l'homme soit avec le péché originel, soit avec les peines du péché originel, mais très bien avec la simple « carence » ou l'absence des dons gratuits historiquement conférés à Adam. Mais l'homme ainsi créé serait précisément dans l'état de nature pure. Donc cet état est possible. Comment prouvait-on que Dieu pouvait créer l'homme avec la simple absence des dons conférés à Adam? Précisément, par la doctrine de la gratuité des dons surnaturels d'une part, et par la possibilité pour l'homme d'avoir, sans ces dons, quelque vie morale et religieuse, c'est-à-dire parce que l'homme avait dans sa nature intrinsèque le pouvoir de connaître Dieu avec certitude. D'où suivait la méthode scolastique, attaquée par Bonnetty comme conduisant au rationalisme, au naturalisme et au panthéisme, mais défendue par l'Église, Denzinger, n. 1508; d'après laquelle méthode, dans l'état actuel de l'humanité — qui est le même que celui de la nature pure, si on fait abstraction du péché originel et de ses suites qui sont maintenant des peines — sont possibles une philosophie objectiviste, une morale, une théodicée et même une religion naturelles, insuffisantes, il est vrai, pour le salut dans l'ordre de providence surnaturelle où la bonté et la miséricorde divines a voulu nous placer, mais objectivement valables, moralement utiles et bonnes.

Or, qu'a fait le concile du Vatican? Il a fait sienne la doctrine traditionnelle, celle de l'École par conséquent, touchant le surnaturel, Denzinger, n. 1635; il a défini le pouvoir physique de l'homme à connaître Dieu. *Ibid.*, n. 1634. Par là, les ergotages protestants et jansénistes sur ces deux points sont jugés. Donc, bien que du concile on ne puisse pas déduire la possibilité de l'état de nature pure en bloc, parce que cette conclusion théologique et théologiquement certaine dépend aussi de plusieurs autres questions dont le concile n'a point parlé, cependant il est faux de dire que du concile rien ne suive sur cette possibilité. Les plus grosses difficultés ont été résolues et ce n'est pas respecter la décision autorisée du concile que de les réchauffer. On parle et on écrit, comme si tout ce qu'ont imaginé sur ces questions les protestants, les jansénistes, et même des théologiens, d'ailleurs orthodoxes, était soutenable aujourd'hui. Il faudrait pourtant se souvenir que, relativement à la notion du surnaturel et surtout relativement à celle du pouvoir de connaître Dieu avec certitude par les lumières de la raison naturelle, l'état des controverses n'est plus le même qu'il y a quarante ou quatre cents ans.

Quand donc on nous dit que le concile n'a pas défini la possibilité de l'état de nature pure, et que, par conséquent, le pouvoir physique de connaître Dieu avec certitude ne gît pas dans les principes intrinsèques et constitutifs de notre nature, l'on se trompe ; car bien que le concile n'ait pas décidé de toute la question de l'état de nature pure, il a tranché précisément le point que nous étudions. On nous oppose immédiatement les rares théologiens molinistes qui ont admis le fait de secours surnaturels donnés dans l'ordre de providence actuel pour arriver à la connaissance de Dieu; et l'on dit : puisque ceux-là ne sont pas condamnés, pourquoi le serions-nous? comme eux, nous ne parlons que de secours surnaturels, donnés en fait, et nous nous refusons à les dire exigés, nécessaires. J'ai déjà répondu. Je me résume.

Supposons qu'un de ces molinistes emploie *toutes* les formules de la méthode d'immanence : dans l'ordre où nous sommes, la connaissance de Dieu est due à l'action d'une aide, qui est surnaturelle, et cela, précisément en tant que cette aide est surnaturelle; cette aide est donc dans l'ordre actuel nécessaire, indispensable; nous connaissons Dieu grâce au surnaturel exigeant. Sûrement le moliniste qui parlerait ainsi serait attaqué et par les siens et par les autres écoles — et avec raison. Mais, sur le point spécial de l'accord avec le concile quant au pouvoir physique défini et quant à la distinction de l'ordre surnaturel (au sens du concile) et de l'ordre naturel, ce moliniste hypothétique se disculperait par cette simple remarque. Je ne mets pas en péril le pouvoir physique de la raison, parce que j'admets que dans un autre ordre, *sans* aucune aide surnaturelle, le même homme pourrait connaître Dieu par sa raison. Quand donc je dis que l'aide surnaturelle, précisément en tant qu'elle est surnaturelle, est maintenant indispensable, nécessaire, d'une part, je ne mets pas en question le pouvoir physique de la raison, je ne parle que des conditions de l'exercice de ce pouvoir dont le concile n'a rien dit; d'autre part, je ne peux pas être acculé au surnaturel *exigé*, soit parce que je tiens fermement à la possibilité de l'état de nature pure, où, par définition, il n'y aurait point de surnaturel, soit parce que, quant à la manifestation de l'existence de Dieu, dans mon système, elle ne dépend pas précisément de la *surnaturalité* du secours. En effet, si j'admets dans cet ordre la nécessité (*ex hypothesi*) d'un secours qui est surnaturel, et si je dis que ce secours nous aide de fait à connaître Dieu précisément en tant qu'il est surnaturel, remarquez que j'admets que, dans l'état de nature pure, ce secours serait remplacé par un autre, non surnaturel, qui amènerait l'homme exactement à la même connaissance. La surnaturalité du secours n'est donc pas précisément ce qui nous amène à connaître Dieu. Tout cela serait compliqué; mais enfin, pour un théologien, c'est intelligible. Un bannézien, qui se placerait dans la même hypothèse, emploierait pour répondre une terminologie différente, mais le fond de sa réponse et le procédé employé reviendraient au même. A l'issue, il est vrai, le bannézien aurait du pouvoir physique naturel affirmé un concept qui serait moins fort que celui du moliniste, à cause de la différence qui existe dans les deux écoles sur la conception des pouvoirs finis, des causes secondes; mais les deux écoles aboutiraient, dans l'hypothèse introduite, à un pouvoir physique naturel, constitutif, essentiel à l'homme dans tout état. Cf. Desjardins, *De l'ordre surnaturel*, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1872, t. xxv, p. 128, 348; Salmanticenses, *De vitiis et peccatis*, disp. XX, dub. I, § 3, n. 23 sq. Ce point sauf, resterait à discuter sur le reste de l'hypothèse.

Que disent les auteurs dont nous discutons la position ? Excluant la possibilité de la nature pure, ils ne peuvent pas expliquer, comme le moliniste et le bannézien hypothétiques dont je viens de parler, comment ils gardent le pouvoir physique rationnel défini par le concile. Concédant, d'une part. la thèse kantiste et positiviste de l'impuissance de la raison à connaître Dieu, et soutenant, d'autre part, que nous le connaissons à l'aide du surnaturel intrinsèque, ils font dépendre cette connaissance précisément de l'aide surnaturelle en tant que surnaturelle; et cette formule, dans leur hypothèse, met en question la réalité du pouvoir physique rationnel défini par le concile, puisque leurs concessions aux résultats acquis (?) du kantisme et du positivisme ne signifient pas autre chose que la négation, ou la non considération, de ce pouvoir. C'est donc chez eux la *surnaturalité* même du secours qui précisément manifeste l'existence de Dieu : cela, ils ne le nient pas, puisqu'ils parlent du *consors divinæ naturæ* et concluent à la possession de Dieu, fin surnaturelle. D'où il suit que, chez eux, le surnaturel est *exigé*, et non pas seulement exigeant. Il est exigé, *debitum*, parce que l'homme sans obligation morale, sans fin, est inconcevable; mais la morale et la fin exigent la connaissance certaine de Dieu; or tout le système est construit sur l'hypothèse que, dans l'ordre actuel, seule la *surnaturalité* du secours manifeste Dieu. Le secours surnaturel est donc exigé dans l'ordre actuel, et par conséquent la révélation et tout le reste. Mais le concile a défini que tout l'ordre surnaturel est gratuit, n'est pas absolument nécessaire, même pour l'état actuel de l'humanité. Je ne vois donc pas comment, malgré l'affirmation des dits apologistes que leur système n'admet pas le surnaturel exigé et par suite n'entraîne aucune confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, ils évitent ces conséquences. Me défiant ici de ma mentalité moliniste, je me mets un instant dans l'hypothèse bannézienne, ou dans le scotisme, et je vois bien qu'il y faut juger comme dans l'hypothèse moliniste. Comme, d'autre part, les néo-thomistes ont réclamé contre la méthode d'immanence, et la repoussent presque tous; bien que je ne puisse pas juger de leurs raisons, parce qu'ils n'ont pas encore eu le temps ou le génie de produire sur l'ensemble de la théologie des travaux exhaustifs, analogues à ceux que nous ont laissés les *scotistes*, les bannéziens ou les molinistes; je pense que, même dans ces systèmes récents, malgré des hésitations constatées çà et là et des concessions malheureuses, on arriverait aux mêmes conclusions que celles des molinistes et des bannéziens. D'où je conclus que Mgr Turinaz a eu raison de dire que les nouvelles méthodes sont inconciliables avec le Vatican; en tout cas, si elles sont conciliables, je ne le vois pas; et les réponses faites jusqu'à ce jour ne le montrent pas quant au point spécial dont il est ici exclusivement question, celui du pouvoir physique de connaître Dieu par les lumières naturelles de la raison. Sans rien connaître ni directement ni indirectement des secrets des Congrégations romaines, je m'explique donc très bien la mise à l'Index des *Essais* de M. Laberthonnière.

Pour l'interprétation du concile sont à étudier d'abord les *Acta concilii Vaticani*, dans la *Collectio Lacensis*, t. VII. La partie officielle de cette publication s'étend jusqu'à la col. 500 du volume. C'est surtout là que nous avons puisé. Les références à ce qui suit cette colonne se rapportent aux travaux préparatoires des théologiens et aux études de la commission conciliaire. Ensuite sont à consulter : Granderath, *Constitutiones dogmaticæ sacrosancti œcumen. concilii Vaticani*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 32, 77, 97; Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, 2 in-8°, Paris, 1895, t. I, p. 282-365, et passim. Nous devons beaucoup à ces deux auteurs; et souvent nous n'avons fait qu'appliquer leurs principes à des problèmes qui n'étaient pas soulevés de leur temps parmi les catholiques. Les théologiens qui ont écrit après le concile sont également à consulter, surtout Franzelin, *De Deo uno* et *De traditione*, Appendix. Voir la bibliographie de la section suivante.

XII. Justification et sources de la doctrine. — La méthode que nous avons suivie pour exposer le sens précis de la définition conciliaire, et qui a consisté à déterminer ce sens à l'aide des arguments sur lesquels le concile s'est appuyé, nous dispense d'entrer ici dans de longues études scripturaires et patristiques. Tout ce que nous pouvions faire dans un sujet qui touche à tant de points, c'était d'orienter le lecteur à travers ce fouillis de faits et de doctrines, qui encombrent aujourd'hui, comme a dit M. Piat, les abords de l'idée de Dieu. Les détails trouveront place dans les différents articles de ce dictionnaire, spécialement en ce qui concerne la doctrine des Pères. Esquisser cette question nous a paru inutile; car elle est elle-même, si on veut la traiter scientifiquement, très complexe. Mieux vaut ne rien dire sur un pareil sujet que de paraître écourté et de rester insuffisant. Nous préférons nous borner à quelques références utiles.

1° *Écriture.* — Les commentaires de Corneille de la Pierre sur Sap., XIII, et Rom., I, sont à lire ainsi que le commentaire de saint Thomas sur l'Épître aux Romains. Pour le livre de la Sagesse, Lorin, *Comment. in Sapientiam*, Lyon, 1607; dom Calmet ajoute à son commentaire du même livre une intéressante étude *sur l'origine de l'idolâtrie;* C. L. Grimm, *Das Buch der Weisheit*, dans *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen des A. T.*, Leipzig, 1860; C. Gutberlet, *Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt*, Munster, 1874. Sur Rom., I, 19 sq., les meilleurs théologiens renvoient à Tolet, *Commentarii et annotat. in Epist. B. Pauli ad Romanos*, Rome, 1602; Cornely, *Epist. ad Rom.*, dans le *Cursus Scripturæ sacræ*, Paris, 1896; Wieser, *Pauli Apostoli doctrina de justificatione*, Trente, 1874; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908; Schaefer, *Erklärung des Briefes an die Römer*, Munster, 1891; Quirmbach, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntniss und dem natürlichem Sittengesetz*, Fribourg, dans *Strassburg. theolog. Studien*, t. VII. Parmi les travaux protestants citons Sanday, *A critical and exeg. commentary on the Epistle to the Romans*, 4e édit., Édimbourg, 1900, p. 43, et comparaison avec Sap., XIII, p. 53 sq.; Rogge, *Die Anschauungen des Ap. Paulus von dem religiös-sittlichen Character des Heidenthums*, 1888; Klöpper, *Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntniss der Heiden bei Paulus*, Rom., I, 18 sq., dans *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1904, p. 169. Ceux qui ne pourront pas aborder ces commentaires et travaux trouveront l'essentiel dans Corluy, *Spicilegium*, t. I, p. 75-96, et dans les premières thèses du *De Deo uno* de Franzelin.

2° *Patristique.* — Petau et Thomassin ont recueilli beaucoup de textes. A mesure que les discussions sont nées ou se sont renouvelées sur le sens des textes, les théologiens en ont repris l'étude; le mouvement traditionaliste et l'ontologisme ont occasionné de bons travaux. Consulter spécialement Heinrich, *Dogmatische Theologie*, 2e édit., Mayence, 1883, qui est très riche au t. I et III; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, t. II; Stentrup, *Prælect. dogmat. de Deo uno*, Inspruck, 1879, explique surtout les textes cités par le Dr Kuhn. L'*Histoire de la philosophie* de Stöckl et aussi son *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mayence, 1875, indiquent nettement les positions des Pères en face des erreurs sur la connaissance de Dieu. Il en faut dire autant de la *Dogmengeschichte* de Schwane, 2e édit., Fribourg, 1892, 1895, t. I, II; trad. franç., 2e édit., Paris, 1903, t. I, II. L'opuscule de Carl van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besond. Berüksicht. Augustins*, Fribourg, 1869, est encore utile et souvent employé. Le *De Deo uno* de Franzelin et le t. II de la *Dogmatique* de Scheeben donneront une vue synthétique des résultats acquis. Le t. I de l'excellent *Lehrbuch der Dogmatik* de Pohle, Paderborn, 1902, dont la traduction en français serait très utile, donne la bibliographie des principales monographies récentes à consulter.

Conclusion. — Pour faciliter au lecteur une vue synthétique du sujet, indiquons la place que le dogme défini au concile du Vatican occupe dans la théologie catholique, et aussi quelle situation il nous fait au point de vue philosophique. La doctrine que nous avons exposée occupe une place importante dans la théologie systématique catholique. Car 1° elle consacre la distinc-

tion des deux ordres de vérités religieuses et morales, celles auxquelles la raison et la conscience peuvent parvenir par leur fonctionnement naturel, et celles que nous ne connaissons que par la révélation, Denzinger, n. 1643; et l'on sait que, s'il s'agit des préliminaires de la foi, sans cette distinction aucune apologétique rationnelle n'est possible. 2° Si l'on n'admet pas la doctrine définie sur la cognoscibilité de Dieu, on est forcé, ou bien de nier la possibilité de l'état de nature pure, ou de dire que dans l'ordre présent la révélation est absolument nécessaire, ou de soutenir que le péché originel, non seulement — ce qui est de foi — nous a fait déchoir de l'état historique d'Adam, mais a corrompu dans leur fond nos puissances naturelles, les constitutifs de l'homme. Or, la première conséquence est contre tous les théologiens de l'École, qui enseignent, comme théologiquement certaine, la possibilité de l'état de nature pure; il s'ensuit d'ailleurs cette absurdité que l'homme n'est pas *nécessairement* dirigé à Dieu comme à sa fin et qu'il est incapable, tel qu'il est, de loi et de religion naturelles. La seconde conséquence est contre le concile : *non absolute necessaria dicenda est revelatio.* Denzinger, n. 1635. Elle suit d'ailleurs de la première, car l'homme, sans destination à Dieu comme à sa fin, sans loi et sans religion naturelles, est une monstruosité que Dieu ne peut pas faire. Donc, la révélation devient nécessaire, exigée, *debita,* c'est-à-dire naturelle. L'adversaire a une échappatoire : Je ne soutiens pas en thèse que la révélation est *debita,* mais seulement dans l'hypothèse de la chute. On lui répond en lui faisant remarquer qu'alors il admet la troisième conséquence, c'est-à-dire la ruine de nos constitutifs naturels par le péché d'Adam. En effet, si l'homme déchu est incapable de connaître Dieu, c'est que sa tendance nécessaire, naturelle, à Dieu comme fin, sa capacité de loi et de religion naturelles sont détruites; c'est que le péché originel a totalement corrompu les éléments de notre nature philosophique et éteint notre libre arbitre, ce qui a été condamné chez les premiers protestants par le concile de Trente. Cf. Piccirelli, *De Deo uno et trino,* Naples, 1902, n. 38, p. 42. Cet aperçu montre la cohérence de la doctrine théologique.

Quant à la philosophie, nous avons vu que le concile n'a pas exclu l'argument de saint Anselme, c'est-à-dire tout le mode de philosopher qui se rattache ordinairement à Platon et aux Pères platonisants. Ce fait seul réduit à néant les accusations de « thomisme » outré et de « médiévalisme » absurde que le *Programma* des modernistes italiens et M. Tyrrell adressent à l'Église, dont ils n'écoutent plus la voix. Les faits sont les faits. En réalité, toutes les philosophies qui admettent que l'homme a le pouvoir de connaître les principes de causalité, efficiente et finale, et de raison suffisante, et que ces principes ont une valeur universelle, comme le principe de contradiction, admettent le minimum nécessaire pour que l'homme puisse par le moyen des créatures et par les lumières naturelles de sa raison s'élever à la connaissance certaine de Dieu. Ne peuvent donc avoir des difficultés contre le dogme que nous venons d'exposer, que les philosophies qui, ou bien d'une façon générale rejettent la valeur objective universelle de tous les principes de la raison, ou bien rejettent les principes de causalité et de raison suffisante ou leur emploi hors de l'ordre phénoménal. D'où il suit que le dogme défini nous met philosophiquement en très bonne posture. La métaphysique scolastique, que le magistère ordinaire nous recommande, et qui se réduit en somme à la connaissance des substances, des causes, des relations objectives et des formes absolues, peut d'ailleurs se construire à l'aide de ces seuls principes. Enseignons donc une philosophie sagement objectiviste, comme celle de l'École. Et si nous avons des préoccupations apologétiques, souvenons-nous — l'encyclique vient de le rappeler à tous avec autorité — qu'en fin de compte notre néophyte doit aboutir à une dogmatique et par suite à une philosophie objectivistes. Sans doute, comme le fait remarquer saint Thomas, *Sum. theol.,* I^a, q. I, a. 8, on ne peut discuter avec quelqu'un qu'en se mettant d'accord avec lui sur quelques principes, et par conséquent en se plaçant *ad hominem* à son point de vue. Mais il est certaines concessions qu'on ne peut pas faire, puisque les accorder, c'est s'enlever tout moyen de conclure. Dans ce cas, saint Thomas nous dit encore ce qu'il reste à faire et ce qui est utile : Si l'adversaire ne concède aucun des principes nécessaires pour aboutir à la conclusion que l'on a en vue, on ne peut pas discuter avec lui, *si autem nihil concedit, non potest cum eo disputari.* Les kantistes et les positivistes sont-ils donc à abandonner? Non, car nous pouvons dans nos principes, et souvent dans les leurs, résoudre leurs difficultés et leur faire comprendre qu'elles ne sont que la duperie de leur imagination, le résultat d'un manque de méthode, le fruit d'un abus de la réflexion philosophique : *potest tamen solvere rationes ipsius.* C'est plus utile et moins dangereux que de construire de soi-disant nouveaux systèmes.

M. Chossat.

II. DIEU (SON EXISTENCE). — I. Démonstrabilité de l'existence de Dieu : 1° dans la connaissance spontanée; 2° dans la connaissance réfléchie ou scientifique. II. Exposé sommaire des preuves classiques.

I. Démonstrabilité de l'existence de Dieu. — Buonpensiere, *Commentaria in I^am partem Summæ theologicæ,* Rome, 1902, p. 110, et de San, *Tractatus de Deo uno,* Louvain, 1894, t. I, p. 65, n. 34, affirment que la démonstrabilité de l'existence de Dieu est une vérité de foi, définie par le concile du Vatican. Mais l'ensemble des théologiens n'admet pas cette conclusion, qui est d'ailleurs démentie par les actes du concile. Le concile, en effet, parlant du vrai Dieu, distinct du monde, personnel et provident, a seulement défini que l'existence de Dieu peut être connue avec certitude par les lumières naturelles de la raison; mais, bien qu'il ait assigné comme moyen objectif de connaître Dieu, les créatures, *per ea quæ facta sunt,* et par conséquent admis en ce sens une connaissance médiate de Dieu, il n'a pas spécifié que l'idée de Dieu soit le résultat d'une inférence médiate ou immédiate, ou que la certitude rationnelle de l'existence de Dieu dépende d'un syllogisme. Voir col. 846. Cependant la doctrine commune de l'Église est que l'existence de Dieu est démontrable. Pour exposer avec clarté cette doctrine, distinguons la connaissance spontanée, commune, de Dieu et la connaissance réfléchie ou scientifique. La première a pour caractères d'être très facile, de précéder la réflexion et, en ce sens, on l'appelle souvent immédiate; la seconde est plus difficile, et ne s'obtient que par une recherche volontaire et méthodique : ce qui lui fait souvent donner le nom de médiate. Dans l'une et dans l'autre de ces connaissances, il y a bien des degrés, qu'il ne faut pas confondre, si l'on veut parler avec quelque précision.

1. De la connaissance spontanée de Dieu. — L'étude de la connaissance spontanée de Dieu a de nos jours une grande importance; car beaucoup d'auteurs, tenant pour acquise la critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu, ne s'occupent plus que de la connaissance naturelle de Dieu qu'implique l'universalité du fait religieux. Ces études sont commandées par des préoccupations très variées, les uns prétendant légitimer le scepticisme religieux ou l'athéisme, d'autres voulant aboutir à l'unité des religions, etc., d'autres enfin cherchant de bonne foi un moyen de connaître Dieu sans inférence causale. Au milieu de ces débats, il est utile d'indiquer les positions de l'École et leurs

fondements. Car il faut ici marcher entre deux écueils. Depuis que Descartes a mis à la mode les idées claires, un très grand nombre d'auteurs admettent que nous n'avons pas d'idée réelle de Dieu à moins qu'explicitement nous ne saisissions la note d'infinité. Cf. Janet, *Principes de métaphysique,* Paris, 1897, t. II, p. 86; Desbuts, *Annales de philosophie chrétienne,* juin 1908, p. 258. De là, les préjugés très répandus contre l'universalité de la connaissance de Dieu, contre la démonstrabilité de cette existence; de là aussi, les essais très nombreux de se passer des preuves rationnelles de l'existence de Dieu : le traditionalisme, l'intuitionisme, le sentimentalisme ont dû une grande partie de leurs succès à cette préoccupation. A l'opposé du cartésianisme, nous rencontrons l'agnosticisme moderne. L'universalité du fait religieux s'est imposée aux esprits, et la critique de la connaissance a ruiné l'intellectualisme outré des idées claires cartésiennes : *idea clara,* dit la *Philosophie de Lyon, ea est quæ objectum suum ita repræsentat ut quid et quale sit bene intelligatur. Philosophia Lugdunensis,* Lyon, 1807, t. I, p. 31. On s'est enfin aperçu que nous pouvons désigner Dieu par des dénominations extrinsèques : ce dont convient toute l'École. Mais, sous l'influence du nominalisme, empiriste ou idéaliste, on a avec Hobbes, Pascal, Locke, Kant et Spencer limité notre pouvoir de connaître Dieu à ce mode de connaissance. Il en est résulté la théorie de « l'unité des religions sous la diversité des théologies, » chère d'abord aux protestants libéraux, T. Parker, *Discourse of matters pertaining to religion,* 1846, p. 14, puis aux positivistes et aux historiens des religions, Spencer, *Principes de sociologie,* 1876-1882; Frazer, *Golden Bough,* Londres, 1890; Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions,* Paris, 1906; Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions,* trad. Hubert et Lévy, Paris, 1904; Morris Jastrow, *The study of religion,* Londres, 1901; enfin aux positivistes orthodoxes, comme F. Harrison, *The philosophy of common sense,* Londres, 1907; et aux modernistes. Cf. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis,* Londres, 1907, p. 272 sq. Voir Mackintosh, *Christian theology and comparative religion,* dans l'*Expositor,* septembre 1907; Toutain, *Études de mythologie,* Paris, 1909; G. Foucart, *La méthode comparative dans l'histoire des religions,* Paris, 1909. La vérité se trouve entre ces deux extrêmes. On peut avoir l'idée valable du vrai Dieu sans avoir l'idée claire de l'infini, que se donnent les cartésiens; la connaissance spontanée de Dieu va plus loin qu'une simple désignation de Dieu par de pures dénominations extrinsèques.

Comme, depuis Descartes, beaucoup de termes dont nous avons ici besoin ont changé de sens, il est nécessaire de rappeler la terminologie de l'École. On y oppose l'idée claire à l'idée obscure. On définit l'idée *claire,* celle qui distingue son objet de tout autre objet, l'idée *obscure,* celle qui ne le distingue pas ainsi. L'idée claire est ou bien confuse, ou bien distincte. L'idée claire est dite *confuse,* si l'objet y est distingué de tout autre par des dénominations extrinsèques, sans que l'esprit porte de jugement déterminé sur la nature intime de l'objet; cela peut se faire de deux façons, suivant que la nature intime de l'objet échappe totalement à l'esprit (*pures* dénominations extrinsèques), ou suivant que l'esprit atteint quelques notes ou propriétés caractéristiques intrinsèques de l'objet, mais sans les distinguer expressément (connaissance implicite, interprétative, virtuelle, etc.). Enfin l'idée claire est dite *distincte,* expresse, explicite, si elle atteint d'une façon nette la nature intrinsèque de l'objet. Plus on atteint, mieux on distingue les notes de l'objet, plus la connaissance est parfaite, bien que, s'il s'agit de Dieu, la connaissance la plus parfaite soit celle qui se rapproche davantage de la divine simplicité. Nous emploierons cette terminologie classique, parce qu'elle est plus précise et beaucoup plus psychologique que le langage d'origine cartésienne.

1° *Universalité de la connaissance spontanée de Dieu.* — Les Pères ont beaucoup insisté sur la connaissance spontanée, naturelle, commune à tous les hommes, même aux païens. Cf. Tertullien, *Adversus Marcionem,* c. X, XIII, *P. L.,* t. II, col. 257, 260; *De testimonio animæ,* t. I, col. 609 sq.; *Apologeticus,* c. XVII, col. 375; voir Nourry, *ibid.,* col. 804; S. Irénée, *Cont. hær.,* l. II, c. VI, *P. G.,* t. VII, col. 724; S. Cyprien, *De idolorum vanitate,* n. 9, *P. L.,* t. IV, col. 577; Clément d'Alexandrie, *Cohortatio ad gentes,* c. VI-IX, *P. G.,* t. VIII, col. 174; *Strom.,* V, c. XIII sq., *ibid.,* t. IX, col. 127; S. Augustin, *In Joa., P. L.,* t. XXXV, col. 1910; S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum,* l. II, *P. G.,* t. LXXVI, col. 580; S. Jérôme, *Comment. in Epist. ad Gal.,* l. I, c. I, 15, *P. L.,* t. XXVI, col. 326; *Comment. in Epist. ad Tit.,* c. I, 10, *ibid.,* col. 570. On sait que l'auteur du *De vocatione gentium* met en relief cette connaissance spontanée de Dieu, comme premier moyen de salut donné par la bonté divine à tous les hommes. Saint François-Xavier eut recours à la même pensée lorsque, pour répondre aux Japonais qui lui objectaient qu'un Dieu bon ne les eût pas laissés tant de siècles sans moyen de salut, il leur répondit qu'ils l'avaient toujours connu par la loi morale. *Lettres de saint François-Xavier,* trad. Pagès, Paris, 1855, t. II, p. 225, lettre de Cochin, 29 janvier 1552. Bossuet n'a donc fait que résumer l'enseignement traditionnel, lorsqu'il a parlé de l'étincelle du feu céleste qui brille dans nos âmes, du secret instinct qui élève nos yeux au ciel vers l'arbitre des choses humaines dans toutes les nécessités de la vie : « c'est une adoration que les païens même rendent, sans y penser, au vrai Dieu; c'est le christianisme de la nature ou, comme l'appelle Tertullien, le témoignage de l'âme naturellement chrétienne. » *Premier sermon pour la Circoncision,* édit. Lebarq, Lille, 1890, t. I, p. 251 sq.

L'École, avant et après Bossuet, est restée fidèle à la tradition sur le fait de l'universalité de la connaissance de l'existence de Dieu, mais sans nier, comme les cartésiens, toute possibilité de l'athéisme négatif, et sans prétendre que tous les hommes ont l'idée claire de l'infini. Cf. Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, n. 615; Bœdder, *Theologia naturalis, ibid.,* 1895, n. 147; Kleutgen, *Philosophie scolastique,* n. 225-232, 432 sq., 929; *Dublin review,* 1869, t. II, *Explicit and implicit thought,* p. 421-442; 1871, t. I, *Certitude in religious assent,* p. 253-275, à propos de la *Grammar of assent* de Newman.

2° *Connaissance spontanée et obscure de Dieu.* — Tous les anciens scolastiques, disent les savants commentateurs de saint Bonaventure, Quaracchi, 1882, t. I, p. 156, tiennent que l'existence de Dieu nous est *per se nota,* s'il s'agit d'une connaissance obscure : *non sub ratione propria, sed communi, nempe entis, unius, veri, boni, beatitudinis,* etc. Laissons de côté les nombreuses controverses verbales sur l'expression *per se nota;* elle signifie que la vérité de la proposition dont il s'agit apparaît évidente, dès qu'on en comprend les termes. Par exemple, le tout est plus grand que sa partie, est une proposition *per se nota,* parce que, les termes saisis, l'esprit perçoit nécessairement, sans réflexion ultérieure, et sans aucun discours, la vérité de la proposition. Cf. Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus, In I^am^,* disp. III, q. II, a. 1; Frassen, *Scotus academicus,* Rome, 1900, p. 108. Voici comment Alexandre de Halès explique la connaissance obscure de Dieu : *Cognitio alicujus potest esse duobus modis, in ratione communi et in ratione propria. Potest igitur aliquid cognosci in ratione communi, et tamen ignorari sub ratione propria, sicut cum aliquis*

cognoscit mel sub ratione communi, videlicet quod est corpus molle, rubeum, ignorat autem sub ratione propria; et ideo cum videt fel esse corpus molle, rubeum, deceptus credit ipsum esse mel. Similiter cognitio beatitudinis et appetitus ipsius nobis innatus est ratione communi, quod est status omnium bonorum aggregatione perfectus; tamen in ratione propria ab aliquibus ignoratur... Similiter dicendum quod idololatræ Deum in ratione communi non ignorant, quod est ens, principium... tamen sub ratione propria ignorant. Summa, part. I, q. III, m. II, ad 3um. Albert le Grand a repris la comparaison du miel et du fiel d'Alexandre. *Summa,* part. I, tr. III, q. XIX, m. II, édit. Vivès, t. XXXI, p. 128. Saint Bonaventure enseigne expressément que l'idée de l'unité de Dieu est connue de tous comme les premiers principes d'une façon implicite. *De mysterio Trinitatis,* q. II, a. 1, Quaracchi, t. V, p. 61; cf. *Itinerarium mentis in Deum,* c. V, *ibid.,* p. 309. Saint Thomas n'est pas moins affirmatif : nos facultés sont ordonnées à Dieu, et le principe est général : *omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito, De veritate,* q. XXII, a. 2, ad 1um; car rien n'est connaissable sinon par ressemblance avec la première vérité. On reconnaît l'influence du célèbre passage de saint Augustin sur la première vérité. *De Trinitate,* l. VIII, c. II sq., *P. L.,* t. XLII, col. 948. Voir Duns Scot, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. III, n. 26; Lodigerius, *Disput. theolog.,* Rome, 1698, t. I, p. 67. C'est surtout à propos de la volonté, de nos appétits naturels et de nos actes libres que les scolastiques ont parlé de cette connaissance obscure de Dieu, naturelle à tous. Saint Thomas y revient souvent. L'homme veut nécessairement sa béatitude. *Sum. theol.,* Ia, q. LXXXII, a. 1; Ia IIæ, q. V, a. 8; q. X, a. 1, 2; *De malo,* q. III, a. 3. Cf. Suarez, *Disp. metaphys.,* disp. XIX, sect. VIII, n. 8. Or, l'objet de cette béatitude, l'idéal du bonheur que nous nous formons, n'est autre que Dieu obscurément conçu. *Sum. theol.,* Ia, q. II, a. 1, ad 1um et 3um; *Contra gentes,* l. I, c. XI, ad 4um; l. III, c. XXXVIII; *De veritate,* q. XXII, a. 2; *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. I, a. 2. De nouveau, on reconnaît l'influence de saint Augustin, de Denys et des néoplatoniciens. Cf. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Munster, 1908, dans *Beiträge* de Baeumker, t. VI, p. 32, et passim. Bien plus, Scot ne craint pas de dire : *Cognoscendo quodcumque ens, ut hoc ens est, indistinctissime concipitur Deus. In IV Sent.,* l. I, disp. III, q. II, n. 3. Henri de Gand, *Summa,* a. 24, a même prétendu que la première notion de l'être que nous acquérons représente l'être divin. Les ontologistes ont, mais à tort, attribué cette opinion d'Henri de Gand à saint Bonaventure. Cf. *Opera,* Quaracchi, t. V, p. 313; t. I, p. 70, scholion in l. I, dist. III, p. I, q. I. Ludovicus a Castroplanio, *Seraphicus Bonaventura,* Rome, 1874, p. 55-79. Voir S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. II, dist. III, p. II, a. 2, q. II, ad 2um sq.; dist. XXIII, a. 2, q. III, Mais on la retrouve peut-être chez Richard, *cum intelligimus ens in communi, non descendendo ad ens creatum vel increatum, intelligimus Deum intellectione generalissima, In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. III; et sûrement chez les néoplatoniciens de la renaissance. Cf. Marsile Ficin, *Theologiæ platonicæ,* l. XII, c. VII.

Si nous ne tenons pas compte de cette opinion d'Henri de Gand que la critique de Scot avait ébranlée, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. II, III, et que Suarez a ruinée, *Disp. metaphys.,* disp. II, sect. VI, n. 8; disp. XXVIII, sect. III, n. 17, il reste que les anciens scolastiques avaient très bien vu que par l'exercice naturel, spontané et nécessaire de notre activité mentale, se forme à notre horizon intellectuel et volontaire quelque idée de Dieu. En vertu des lois psychologiques de notre esprit, à l'issue de nos tendances les plus fonclères, ou si l'on veut de nos besoins intellectuels et eudémoniques, surgit un idéal d'être, d'unité, de vrai et de bien, qui n'est pas encore déterminément Dieu lui-même, mais qui nous oriente vers lui; cet idéal, d'après saint Thomas, s'inspirant de Boèce, *De veritate,* q. X, a. 12, ad 3um, n'est autre chose qu'une similitude de Dieu. Notre esprit la forme malgré lui et se refuse à la traiter de vaine, comme le montrent les dires des athées qui croient encore à « la catégorie de l'idéal » ou de « la justice immanente des choses ». Ne désignant Dieu qu'en fonction de nos tendances subjectives les plus générales, cette connaissance ne l'exprime que par de pures périphrases et par des dénominations extrinsèques, comme saint Paul décrit les biens célestes : *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* D'où il suit que cette connaissance reste obscure, c'est-à-dire ne parvient pas, si l'on ne va pas plus loin, à une idée précise qui distingue Dieu du reste des êtres. Elle n'exclut donc pas, par elle-même, le monisme, le panthéisme, le po ythéisme, etc.; et, de soi, elle ne nous apprend rien de Dieu considéré en lui-même, non pas même sous un concept qui le désigne exclusivement, son existence. Survienne l'idée claire, confuse ou distincte, de Dieu, par laquelle nous concevons la divinité comme *excedens sua causata, non talis qualis effectus,* S. Thomas, *De anima,* q. II, a. 16; *Sum. theol.,* Ia, q. XII, a. 12; cet idéal nous servira beaucoup pour passer par jugements catégoriques à l'exclusion de ce qui ne convient pas à Dieu; cette similitude nous aidera à porter des affirmations nettes et de plus en plus précises sur l'original. Cf. Wieser, *Die natürliche Gotteserkentniss,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1879, p. 718 sq.

Un exemple fera comprendre combien il est important de ne pas concéder que toute notre connaissance naturelle de Dieu se réduit à l'idée obscure dont nous parlons. D'après le positiviste orthodoxe Harrison, l'amour, le respect, le dévouement, le culte et l'abnégation sont aussi essentiels à l'animal humain que le protoplasme ou l'appareil digestif. Dans toutes les croyances que l'on nomme religions, dit-il, il y a un élément commun. « Cet élément commun est : 1. la croyance à quelque pouvoir considéré comme plus grand que l'individu ou la communauté, comme capable de faire du bien ou du mal et comme s'intéressant aux actes de l'individu et de la communauté; 2. un sentiment de respect, ou d'amour et de gratitude, pour ce pouvoir, non sans quelque manière de manifester ce sentiment; 3. certaines pratiques, ou ligne et règle de conduite et de vie, que l'on pense être agréables à ce pouvoir et capables d'assurer sa faveur. » Les descriptions analogues du fait religieux sont aujourd'hui très fréquentes chez les écrivains qui s'occupent de religions comparées. Elles peuvent rendre trois sens fort différents. Si l'on accorde quelque valeur objective aux représentations qu'impliquent les termes « pouvoir, intérêt, faveur » que l'on y rencontre, elles expriment l'idée distincte de Dieu. Si l'on met l'accent sur la causalité du pouvoir dont on parle et sur la valeur morale des pratiques employées pour lui être agréable, elles expriment l'idée confuse de Dieu, telle que les Pères l'ont reconnue même chez les païens. Mais plusieurs des historiens des religions et M. Harrison les entendent dans un sens absolument relatif, de façon à laisser dans l'indétermination absolue l'objet religieux, désigné exclusivement par nos états subjectifs. En ce sens, ces formules expriment la connaissance obscure dont nous parlons. On sait assez que plus d'un écrivain, après avoir restreint notre connaissance de Dieu à ces éléments, classe l'objet religieux parmi les projections de notre personnalité dans le champ de l'irréel, Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums, Opera,* t. VII, p. 62; t. VIII, p. 302; que d'autres n'évitent

l'athéisme déclaré, comme Faust interrogé par Marguerite, Gœthe, *Faust*, Berlin, 1873, p. 137, que pour tomber dans un vague panthéisme, Loisy, *Quelques lettres*, 1908, p. 44; que d'autres reprennent la vieille thèse de l'âme du monde, William James, *Principles*, t. I, p. 370; Denzinger, 10e édit., n. 2109, sauf à nous proposer aussi le polythéisme, *Varieties of religious experience*, Londres, 1902, p. 526; que d'autres s'en tiennent à la religion de l'Inconnaissable, Spencer, *Premiers principes*, c. V; *Principes de sociologie*, d'où il suit que d'autres enfin ne voient aucune difficulté à proposer aux agnostiques, comme planche de salut, « l'émotion cosmique en face de l'énergie du système sidéral » ou la religion de l'Humanité. *Fortnightly Review*, février 1885. La religion de l'Humanité, pense M. Harrison, *op. cit.*, faite d'un sentiment de gratitude pour les services passés de l'organisme social et d'un sentiment de bienveillant dévouement pour les services futurs du même organisme, remplit toutes les conditions de la vraie religion. Ces conclusions et d'autres du même genre montrent assez quels écueils n'évitent pas les écrivains qui concèdent que toute notre idée naturelle de Dieu se réduit à celle d'un « idéal » et « à la conscience que nous prenons de notre élan pour aller au delà. » Cf. Desbuts, *loc. cit.*, p. 253 sq. Cette intuition de l'idéal désigne Dieu, mais *sub ratione communi, non sub ratione propria*, pour parler avec les anciens scolastiques, en ce point fidèles rapporteurs de la pensée des Pères

Saint Augustin a écrit : *Sicut ergo mentibus nostris impressa est notio beatitatis, ita etiam sapientiæ notionem habemus impressam. De libero arbitrio*, l. II, c. XIII, *P. L.*, t. XXXII, col. 1254. Boèce a dit de même : *Inserta est mentibus hominum veri bonique cupiditas. De consolatione philosophiæ*, l. III, prosa II, IX-XL, *P. L.*, t. LXIII, col. 724, 768. Ces tendances natives de notre esprit et de notre cœur posent bien le problème de l'au-delà et ne nous permettent pas de l'oublier complètement, de rester froids devant la solution, quand elle nous est proposée; elles sont à la racine de notre inquiétude religieuse : *Fecisti nos ad te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te.* Et c'est pourquoi on peut les prendre pour base d'une argumentation en faveur de l'existence de Dieu. Cf. Hettinger, *Apologie du christianisme*, t. I, c. III, p. 162. Mais par elles-mêmes elles ne résolvent pas la question qu'elles soulèvent. Les raisonnements de saint Augustin lui-même, quand il y a recours, le montrent assez. Cf. Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. II, disp. III, a. 1, n. 11; d'Aguirre, *Theologia sancti Anselmi*, tr. I, disp. VI, sect. IV, n. 31, Rome, 1688, t. I, p. 142.

3° *Connaissance spontanée et confuse de Dieu.* — La connaissance confuse est celle qui distingue son objet de tout autre par des dénominations extrinsèques, sans que l'esprit porte de jugement déterminé sur la nature intime de cet objet. C'est le mininum de connaissance de Dieu que les théologiens requièrent pour que l'homme puisse commencer sa vie morale et religieuse. *Omnes, natura duce, eo vehimur, deos esse*, avait dit Cicéron. *De natura deorum*, l. I, c. I. Or les anciens donnaient à leur Dieu principal le nom d'*Optimus, Maximus*. C'est donc que la divinité était conçue par eux, même dans le paganisme, comme une nature supérieure. Cf. Cicéron, *ibid.*, l. II, c. VI. Les platoniciens désignaient volontiers Dieu par l'excellence et la bonté. Saint Augustin, qui connaissait le passage de saint Luc, XVIII, 19, remarque que pour tous le nom de Dieu signifie en latin une nature supérieure : *Omnes latinæ linguæ socios, quum aures sonus iste tetigerit, movet ad cogitandum excellentissimam quamdam immortalemque naturam. De doctrina christ.*, l. I, c. VI sq., *P. L.*, t. XXXIV, col. 21. *Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constiterit*, phrase qui probablement inspira plus tard saint Anselme. *De libero arbitrio*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. XXXII, col. 1248. En second lieu, rien n'était plus fréquent dans la littérature de l'antiquité païenne, grecque et romaine, que la désignation de Dieu sous les noms de principe des choses, d'architecte de l'univers; les beaux développements de l'argument de l'ordre du monde de Socrate, cf. Xénophon, *Memorabilia*, l. I, c. IV, 4; l. IV, c. III, 3, de Platon, *De legibus*, l. X, XII, et de Cicéron, sont connus de tous. Les Pères y reviennent fréquemment, plus souvent qu'à l'argument de contingence, quand il s'agit de prouver aux païens qu'ils ont l'idée du vrai Dieu. Minucius Félix, *Octavius*, c. XVII sq., *P. L.*, t. III, col. 286; S. Théophile *Ad Autolycum*, l. I, 5, *P. G.*, t. VI, col. 1031; à rapprocher de Maimonide, *Guide des égarés*, trad. Munk, Paris, 1856, t. I, p. 157; S. Athanase, *Oratio contra gentes*, n. 27, 43, *P. G.*, t. XXV, col. 54, 86; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XI, c. IV, 2, *P. L.*, t. XLI, col. 319; *Confessiones*, l. XI, c. IV, t. XXXII, col. 811; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXVIII, n. 6, *P. G.*, t. XXXVI, col. 32; S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica*, *P. G.*, t. XLV, col. 11; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. I, c. III, *P. G.*, t. XCIV, col. 796. Le monde tout entier est une école où par les choses visibles Dieu nous montre les choses invisibles. Voir col. 842. S. Basile, *In Hexaemeron*, homil. I, n. 6, *P. G.*, t. XXIX, col. 15. Bien entendu, la considération de l'âme humaine, faite à l'image de Dieu, n'est pas exclue. S. Athanase, *ibid.*, n. 30, col. 59 sq.; S. Basile, *Homil. Attende*, *P. G.*, t. XXXI, col. 196; S. Augustin, *De doctrina christiana*, l. I, c. VIII sq., *P. L.*, t. XXXIV, col. 22; *De Trinitate*, l. VIII, c. V sq., t. XLII, col. 952; l. IX, c. III-VI, *ibid.*, col. 962; *De Genesi ad litteram*, l. X, c. XXIV, t. XXXIV, col. 426; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXVIII, a. 1, ad 1um; q. LXXXIV, a. 7, ad 3um; *Contra gentes*, l. I, c. III, n. 2; c. XXXI. Et cela inclut la présence et l'action de Dieu dans l'âme. Minucius Félix, *Octavius*, c. XXXII, *P. L.*, t. III, col. 341; S. Thomas, *Contra gentes*, l. I, c. XXVI, à la fin; *De veritate*, q. X, a. 9, contra, ad 7um; a. 11, ad 11um; *In Boeth. de Trinitate*, q. I, a. 1.

Enfin, bien que l'antiquité classique ait eu des systèmes de philosophie et de morale sans Dieu, la philosophie populaire et la littérature des païens n'avaient pas séparé l'idée de Dieu de celle de la loi morale et religieuse. Les discours de Socrate dans sa prison sont présents à tous les esprits; on sait aussi que les Érynnies poursuivaient le coupable, que les païens, même dans le bonheur, n'ignoraient point que l'impie n'a point la paix. Job, XV, 21. Les Pères se servirent de ces faits indéniables pour convaincre les païens qu'ils avaient quelque connaissance d'un Dieu unique et providents ou rémunérateur. C'est le sens de Tertullien, lorsqu'il raisonne sur les exclamations, qui, en certaines circonstances, échappaient aux païens, au singulier : *Deus videt omnia*, et *Deo commendo*, et *Deus inter nos judicabit. Unde hoc tibi non christiana? De testimonio animæ*, c. II, *P. L.*, t. I, col. 612. Cf. S. Hilaire, *De Trinitate*, l. I, 2-11, *P. L.*, t. X, col. 27. Les Pères entrèrent d'autant plus facilement dans cette voie que leurs expériences personnelles du monde et du cœur païens se trouvaient confirmées par l'Écriture. Celle-ci, en effet, suggère les arguments dont ils se servaient. Voir col. 842, 851. Elle ne laisse d'ailleurs aucun doute sur la culpabilité de ceux qui errent sur Dieu, Rom., I, 20, *ita ut sint inexcusabiles;* Sap., XIII, 8 : *nec his debet ignosci.* On n'est tombé dans ces erreurs que par un juste châtiment de Dieu qui, connu, n'a pas été honoré et remercié. *Principale crimen generis humani*, dit Tertullien, *summus sæculi reatus, tota causa judicii, idololatria. De idololatria, P. L.*, t. I, col. 663. *Merito igitur omnis anima rea et testis est, in tantum et rea erroris in quantum testis veritatis. Ibid.*, col. 618. Cf. S. Athanase,

Oratio contra gentes, n. 11, 14, 35, *P. G.,* t. XXV, col. 23, 30, 70. Comparer le n. 8, col. 15, avec saint Basile, *Homilia in ps. XXXIII,* n. 3; *in ps. XXXII,* n. 3, *P. G.,* t. XXIX, col. 357, 329; *Homil. Attende,* n. 7, *ibid.,* t. XXXI, col. 214. Saint Grégoire de Nazianze, *Orat.,* XXVIII, c. XIV, *P. G.,* t. XXXVI, col. 43; saint Augustin, *De vera religione,* c. XXXV, n. 67, *P. L.,* t. XXXIV, col. 152; Lactance, *De origine erroris, P. L.,* t. VI, col. 254, assignent la même origine au paganisme. Et cette observation donne la clef d'une grande partie de ce que les Pères ont écrit sur les dispositions morales nécessaires pour connaître Dieu. Cf. Döllinger, *Paganisme et judaïsme,* Bruxelles, 1858, t. I, l. II, n. 1, p. 95; Hettinger, *Apologie des Christenthums,* Fribourg, 1875, t. I, p. 30-51; trad. Felcourt et Jeannin, 3e édit., t. I, p. 29; Hontheim, *op. cit.,* n. 615, a. 3.

4° *Élaboration scolastique de la doctrine traditionnelle.* — Les scolastiques ont remarqué de bonne heure que l'idée spontanée de Dieu ne s'exprime pas chez les Pères en une formule unique et fixe. Voici, distribuées en trois groupes, les différentes formules que l'on rencontre chez les Pères ou chez les théologiens. — 1. *Natura excellentissima, ens realissimum, ens entium, ens quo majus cogitari nequit, ens necessarium.* L'idée d'être y est déterminée à signifier Dieu par un superlatif, qui le distingue de tout ce qui n'est pas lui et le met à part. — 2. *Principium omnium rerum, causa hujus mundi, supremus artifex, gubernator hujus mundi.* Dieu est conçu comme la cause du monde et de l'ordre du monde. — 3. *Auctor et vindex legis moralis, remunerator, summum bonum, ens impræferibile, ens ab omnibus colendum, Dominus,* etc. De même que, dans le second groupe, l'idée d'être est déterminée à signifier Dieu par l'adjonction de la dépendance physique des choses, dans le troisième la même idée signifie déterminément Dieu et lui seul grâce à la considération de notre dépendance morale et religieuse, manifestée par les tendances spéciales à l'animal qui est l'homme; car personne ne prendra au sérieux ce que l'on a écrit « sur le sentiment religieux des chiens qui aboient à la lune. » Il est d'ailleurs facile de voir que toutes ces notions sont connexes et s'impliquent mutuellement les unes les autres.

Ces trois groupes de formules et leurs équivalents désignent bien Dieu et lui seul, comme distinct de tous les autres êtres, puisqu'elles le caractérisent par une propriété qui lui convient et ne convient qu'à lui, *prædicatum convertibile cum Deo.* Cajetan, *Commentarii in Iam Summæ,* q. II, a. 3. Cf. *Dictionnaire apologétique de la foi,* Paris, 1909, t. I, col. 13, 59; Hontheim, *op. cit.,* p. 10, n. 16; Boedder, *op. cit.,* n. 6. Mais on peut les entendre en des sens fort différents. — 1. On peut les entendre au *sens absolu,* ou *de droit.* En ce sens, *ens quo majus cogitari nequit, principium omnium, summum bonum* désignent explicitement l'être infini, l'être le plus grand (superlatif absolu), la cause de droit de toutes choses, notre cause finale nécessaire. S. Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. XVIII, q. I, a. 5. De telles notions de Dieu sont très relevées, difficiles à acquérir, mais elles sont de soi exclusives de toute erreur sur la nature divine : dès que l'esprit les a formées, il juge avec la plus grande facilité que l'être à qui elles conviennent est unique, éternel, omniprésent, vivant, intelligent, libre et tout-puissant. En d'autres termes, toutes les conclusions de la plus sublime théodicée y sont données. — 2. On peut les entendre au *sens relatif* ou *de fait.* Ainsi comprises elles signifient : Dieu est l'être qu'il nous est impossible de penser meilleur ou inexistant; Dieu est de fait le plus grand des êtres (superlatif relatif); Dieu est la cause de fait de cet univers; Dieu est de fait l'objet qui satisferait tout notre désir de bonheur ou, comme dit M. Tyrrell, « tous nos besoins spirituels, moraux et mystiques. » *Op. cit.,* p. 274. Nous n'avons pas à discuter ici le sens historique de saint Anselme, cf. Piccirelli, *De Deo disputationes metaphysicæ,* Paris, 1885, p. 511-544; Adloch, dans le *Philosophisches Jahrbuch,* Fulda, 1895, 1896, 1897; Pesch, *Prælectiones theologicæ,* Fribourg, 1899, t. II, p. 19; Baeumker, *Witelo,* dans *Beiträge,* Munster, 1908, t. III, p. 304; ni la valeur de cet argument. Voir ANSELME, t. I, col. 1350. Il nous suffit de noter que celui qui conçoit l'être qu'il nous est impossible de penser meilleur ou inexistant conçoit en réalité Dieu, quoi qu'il en soit de la question de savoir si cette idée est spontanée et naturelle à tous ou s'il est possible de passer de cette idée à un jugement existentiel certain. Il en est de même du superlatif relatif, le plus grand des êtres, et aussi de la formule, cause de fait et arbitre de fait du monde. De même, Dieu conçu en fonctions de nos tendances morales et religieuses, est bien le vrai Dieu. S'il est vrai que nos tendances générales à l'unité, au vrai, au bien ne peuvent par elles-mêmes et sans réflexion et discours ultérieurs ne nous donner qu'une idée obscure de Dieu, comme nous l'avons dit, il est certain que nous pouvons désigner Dieu distinct du monde par les idées de législateur, d'objet du culte universel, etc. On sait que les sceptiques modernes ont essayé, à la suite des anciens athées, *deos fecit timor,* et de certains protestants anciens comme Flaccus Illyricus, voir col. 766, d'expliquer la genèse de l'idée de Dieu par divers sentiments, par exemple la crainte en présence des grands phénomènes de la nature, la terreur de l'esprit des morts et des fantômes vus en rêve, etc. Voir Marillier, art. *Religion,* dans la *Grande encyclopédie,* p. 346. Notre intention n'est pas de nier que les phénomènes de la nature, ces apparitions, etc., puissent concourir à aider l'homme à former les concepts de pouvoir supérieur, de puissance invisible, immatérielle, etc., qui entrent dans les concepts corrects que nous avons de Dieu. Cf. Sap., XIV, et la dissertation de dom Calmet «sur l'origine de l'idolâtrie», jointe à son commentaire de ce livre. Sans aller aussi loin que quelques écrivains récents qui regardent le spiritisme comme un acheminement vers la vérité, Vasquez fait cette remarque à propos de la France et de l'Angleterre de son temps : *Testantur viri gravissimi eo magis homines ab atheismo detineri quo avidius magicis artibus student : quod nisi inter hæreticos Deus permisisset, pene omnes jam in atheismo versarentur. In Iam,* disp. XX, n. 10. Cf. Du Plessis Mornay, *De la vérité de la religion chrétienne,* Anvers, 1581, c. I; Spizelius, *De atheismo eradicando,* Augsbourg, 1669, p. 36-42. Mais les athées et les sceptiques modernes ne trompent qu'eux-mêmes, lorsqu'ils confondent avec l'idée spontanée de Dieu les représentations issues des répercussions en nous des orages, des fantômes, etc. L'idée de Dieu est tout autre, parce qu'elle est mêlée de respect, jointe à l'idée de bonté : « Si tu es dieu, disaient les Scythes à Alexandre, c'est en faisant du bien et non du mal aux hommes que tu dois le témoigner, » Quince-Curce, VII, 8; enfin, elle ne va pas sans l'idée du devoir et du châtiment. Hettinger, *Apologie du christianisme,* t. I, p. 118-124. Nous pouvons donc conclure que le troisième groupe des formules que nous étudions désigne bien le vrai Dieu et lui seul; il le désigne comme l'être dont l'idée excite en nous des retentissements d'ordre moral et religieux très profonds que n'excite aucune autre idée.

Les scolastiques ont ensuite remarqué que l'idée de Dieu, telle que les Pères la découvraient naturelle et spontanée chez les païens, était moins parfaite que l'idée qu'en ont les chrétiens par la révélation. On ne voit pas que les Pères aient jamais prétendu que la masse des païens aient eu l'idée précise de Dieu qu'en donnent nos catéchismes : Dieu est un esprit souverai-

nement parfait, infini, éternel, omniprésent, créateur et maître de toutes choses. Au contraire, c'est un lieu commun de l'apologétique patristique d'insister sur la grande supériorité de la notion révélée et chrétienne de Dieu. D'où l'École a conclu que les formules par lesquelles les Pères ont exprimé la connaissance spontanée que nous avons naturellement de Dieu ne doivent pas se prendre au sens absolu, mais bien au sens relatif. Ce n'est que depuis Descartes qu'on a imaginé des sauvages, remplis de l'idée explicite d'infini. On ne veut pas insinuer par là que la philosophie païenne ne pouvait pas s'élever à la notion d'infini et l'appliquer à Dieu, mais seulement que rien n'est moins conforme à l'observation et à la tradition chrétienne que de prétendre que l'infinité de Dieu est une idée spontanée, qui s'impose clairement à tout homme venant en ce monde dès le début de sa vie morale.

D'un autre côté, les Pères supposent chez les païens plus et mieux que l'idée obscure de Dieu dont nous avons parlé. En effet, pour affirmer que les païens connaissaient Dieu, les Pères s'appuyaient non seulement sur leur expérience personnelle du monde et du cœur païens, mais encore sur l'Écriture. Or on ne peut pas douter que saint Paul, Rom., I, II, et l'auteur de la Sagesse, XIII, XIV, aient parlé d'une connaissance de Dieu qui le distinguât du reste des êtres : *invisibilia conspiciuntur, creator horum videri.* Il est vrai que saint Augustin a quelquefois pris pour point de départ dans son argumentation la connaissance obscure de Dieu; mais un don médiocre d'observation psychologique suffit pour se rendre compte que la masse de l'humanité n'a jamais été, n'est pas et ne sera jamais capable de découvrir spontanément les déductions que saint Augustin a appuyées sur cette base. D'ailleurs, saint Augustin dans ses démonstrations psychologiques, qu'il ne donnait pas non plus comme spontanées ou possibles sans quelque maïeutique, prétendait bien s'élever au-dessus de l'idée obscure de Dieu. La plupart des Pères, sans remonter comme saint Augustin jusqu'à la racine profonde de l'inquiétude religieuse de l'homme, se contentaient de partir du fait de l'idée de la divinité distincte du monde. Qu'on lise par exemple le *Discours contre les gentils* de saint Athanase, on y remarque vite que le but de l'auteur est moins de prouver l'existence de la divinité que de faire reconnaître et avouer le vrai Dieu. Le grand docteur était donc convaincu que l'idée de Dieu était tellement présente à la pensée des païens qu'il suffisait de la rapprocher des notions qu'ils se faisaient soit du double principe soit des dieux anthropomorphes, etc., pour les amener à reconnaître la contradiction entre leur pensée intime et la religion ou le culte qu'ils professaient. Saint Grégoire de Nysse nous a donné un bon résumé de la méthode apologétique des Pères. Si l'infidèle ne croit pas à l'existence de la divinité, on la lui prouvera par l'ordre du monde; s'il admet cette existence, mais erre sur la nature divine, on lui fera remarquer que, même dans sa pensée, les dieux sont excellents (superlatif relatif) : οὐ γὰρ ἄν ἔτι θεότητός τις σχοίη ὑπόληψιν, οὗ ἡ τοῦ χείρονος οὐκ ἄπεστι προσηγορία. Et par ce moyen terme on lui fera avouer que la divinité n'est pas multipliée, qu'elle est intelligente, etc. *Oratio catechetica, P. G.*, t. XLV, col. 12. Mais cette méthode suppose évidemment plus qu'une idée obscure de Dieu au début; et, si celle-ci seulement est présente, l'emploi de l'argument de l'ordre du monde, en même temps qu'il prouve l'existence de la divinité, amène à la concevoir comme distincte de tous les autres êtres.

Si la connaissance initiale, spontanée et universelle de Dieu n'est ni la connaissance développée et de soi exclusive des erreurs sur Dieu, ni seulement la connaissance obscure, il reste qu'elle est ou une connaissance distincte ou au moins une connaissance confuse. Or elle n'est pas une connaissance distincte, c'est-à-dire une connaissance qui exprime d'une façon nette et explicite la nature intime de Dieu. Si, en effet, les païens eussent eu la connaissance distincte de Dieu, ils n'eussent pas honoré les idoles; de plus, toute l'argumentation des Pères eût été inutile, puisqu'elle n'a pas d'autre but que d'amener les païens à cette connaissance distincte. Il reste donc que la connaissance spontanée de Dieu est une connaissance confuse.

Que la connaissance confuse exprimée par les trois groupes de formules précédemment rapportés soit une connaissance par dénominations extrinsèques, la chose est facile à prouver. Car, si Dieu n'avait rien créé, il serait en lui-même exactement ce qu'il est, puisqu'il est absolument immuable, éternel et indépendant. Dans cette hypothèse, il ne serait donc pas *relativement* le meilleur des êtres existants, la cause *de fait* de cet univers, la fin à laquelle *de fait* nous sommes ordonnés. D'où il suit que celui qui conçoit Dieu simplement et rigoureusement comme le meilleur de tous les êtres existants, comme la cause de fait du monde, comme l'être dont la non-existence est pour nous inadmissible et dont l'idée excite en nous certains états affectifs d'ordre moral et religieux très spéciaux, 1. distingue bien Dieu des autres êtres, mais 2. ne conçoit *directement* et *explicitement* rien des constitutifs intrinsèques de la nature divine. Cette dernière conséquence est évidente, car la nature divine considérée en soi serait exactement ce qu'elle est dans une hypothèse où de fait rien de ce que cet homme affirme ne serait exact. C'est dans ce sens que Cajetan, parlant de la conclusion *directe* et explicite des cinq preuves de l'existence de Dieu proposées par saint Thomas, remarque que ces preuves ne prouvent pas Dieu, *ut Deus est,* mais seulement l'existence d'un être à qui conviennent certains prédicats, qui objectivement ne se trouvent réalisés qu'en Dieu : *prædicata quædam inveniri in rerum natura, quæ secundum veritatem sunt propria Dei. In Sum.*, Iª, q. II, a. 3. Cette simple remarque suffit à résoudre les neuf dixièmes des difficultés proposées par et depuis Kant contre la démonstrabilité de l'existence de Dieu. Cf. Tolet, *In Iam*, Rome, 1869, t. I, p. 69, n. 3; Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. II, disp. III, a. 2, n. 1; Gayraud, dans la *Revue de philosophie,* juillet 1908. Cette doctrine n'est pas d'ailleurs particulière à Cajetan, comme le montre la thèse classique suivante, tirée de saint Anselme, *Monologium,* c. XIV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 162, et de saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XIII, a. 2, 7, ad 1um : *Attributa contingenter relativa ad creaturas, formaliter considerata, nihil reale in Deo exprimunt; quanquam materialiter et fundamentaliter considerata divinam ipsam substantiam designant.* Cf. Urraburu, *Institutiones philos.*, Valladolid, 1899, t. VII, p. 299; d'Aguirre, *Theologia sancti Anselmi,* tr. III, disp. XXIII, sect. II, Rome, 1688, t. I, p. 411. Cf. Tertullien, *Adversus Hermogenem,* c. III, *P. L.*, t. II, col. 179; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXVIII, n. 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 55. Or, celui qui conçoit Dieu rigoureusement en fonction, soit de la dépendance des créatures à leur auteur, soit de ses tendances morales et subjectives, n'atteint que les attributs relatifs de Dieu; il ne porte donc par là, si sa pensée ne va pas plus avant, aucun jugement déterminé sur la nature de Dieu considéré en soi, puisqu'il le désigne seulement par des dénominations extrinsèques tirées de ses œuvres.

Ici un très grave problème se pose. Nous avons dit que la connaissance confuse se rencontre de deux façons : ou bien la nature intrinsèque de l'objet nous échappe totalement, et alors l'objet est désigné par de *pures* dénominations extrinsèques; ou bien la nature de l'objet, désigné par des dénominations extrinsèques, ne nous échappe pas totalement, mais l'esprit ne dis-

tingue pas explicitement les propriétés caractéristiques de l'objet. A laquelle de ces deux sortes de connaissance confuse faut-il rapporter la connaissance spontanée de Dieu, commune à tous les hommes?

On sait que beaucoup de nos contemporains opinent en faveur de la connaissance par pures dénominations extrinsèques : tous les agnostiques croyants ou dogmatiques en sont là. Cette manière de voir est loin d'être nouvelle. Plusieurs philosophes arabes et juifs, entre autres Avicenne et Maimonide, l'ont soutenue au moyen âge. Il est impossible de rapporter ici tous les arguments, voir *Dictionnaire apologétique,* Paris, 1909, t. I, col. 30-66; voici le fond de leur raisonnement. Les preuves ordinaires de l'existence de Dieu sont valables, mais, si elles prouvent le fait brut de l'existence de Dieu, elles ne nous apprennent rien de sa nature. Car tous les noms de Dieu expriment un rapport causal; or, d'une part, un rapport causal ne nous renseigne pas nécessairement sur la nature de la cause, puisque par exemple on peut dire « c'est Zéid qui a charpenté cette porte, sans penser à la capacité artistique de Zéid; » d'autre part, nous pensons toujours Dieu relativement : *cum Deus dicitur primus, non intelligitur nisi relatio essentiæ ejus ad esse alterius; et cum dicitur potens, non intelligitur per hoc nisi quod esse, quod est realiter necesse esse, est ad aliquid quod potest habere esse ab eo,* Avicenne, *VIII Metaphys.;* cf. J. Bacon, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. I, a. 1, Venise, 1527, fol. 22; mais il ne peut y avoir en Dieu aucun rapport réel, non pas même de similitude, entre Dieu et la créature. Maimonide, *Guide des égarés,* Paris, 1856, t. I, p. 201, 203, 227. Donc toute notre connaissance de Dieu se réduit à de pures dénominations extrinsèques et nous ne saurions porter aucun jugement affirmatif sur Dieu considéré en soi. Kant est arrivé au même résultat. Poussant plus loin le nominalisme que ne l'avait fait Maimonide, il rejette les preuves classiques de l'existence de Dieu par voie de causalité et cherche à s'expliquer ou plutôt à se légitimer l'idée de Dieu par la loi morale. Voir col. 782. Là où Avicenne et Maimonide désignaient Dieu par de pures dénominations extrinsèques fondées sur la causalité, Kant recourt lui aussi à de semblables dénominations, mais fondées sur la moralité : Dieu devient le postulat de notre vie morale et la condition de notre bonheur. Depuis Kant un grand nombre de philosophes sont entrés dans cette voie et ne conçoivent Dieu qu'en « fonction du retentissement de la réalité divine dans l'homme. » Le Roy, *Dogme et critique,* p. 134; Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis,* Londres, 1907, p. 289. Encore ces derniers dépassent-ils ici les juifs et les arabes du moyen âge et Kant. En effet, Maimonide n'écrivait que pour « les esprits cultivés, » Kant composait ses fameux *Prolégomènes* pour une métaphysique *future :* tous accordaient que la masse pense autrement que la philosophie nominaliste. Depuis Spencer et Ritschl, beaucoup d'historiens des religions, les protestants libéraux et les modernistes considèrent que la connaissance par *pures* dénominations extrinsèques est une loi de nature, cf. Le Roy, *loc. cit.,* p. 133; Tyrrell, *op. cit.,* p. 345, et que spontanément l'humanité pense comme ils font. Chez Maimonide comme chez Kant, l'agnosticisme n'est présenté que comme une attitude commandée par la réflexion philosophique; pour les modernistes, c'est l'état initial. Notre connaissance spontanée de Dieu se réduirait donc à une désignation de l'objet religieux, soit par ses effets en général, soit par l'attitude que l'idée de Dieu commande ou par l'*efficacité* de cette idée; et la nature intrinsèque de l'objet désigné par ces *pures* dénominations nous échapperait totalement.

Peut-on concéder que notre idée spontanée de Dieu ne s'élève pas au-dessus d'une connaissance par *pures* dénominations extrinsèques? Non, pour des raisons théologiques, et aussi pour des raisons philosophiques. Saint Paul déclare les païens inexcusables, parce que, ayant connu Dieu, ils ne l'ont pas honoré et ne lui ont pas rendu grâces. Rom., I, 20. Il ne s'agit pas seulement, comme l'a soutenu Calvin, de la connaissance de « quelque Dieu », ni comme l'a imaginé Flaccus Illyricus, de la connaissance « des faux dieux ». Voir col. 765 sq., 773 sq. Car saint Paul parle du vrai Dieu. Les païens ont donc connu le vrai Dieu, et de telle façon que le devoir du culte et de l'action de grâces s'imposait. Mais pour qu'il y ait culte, il faut que l'homme tienne pour certain que l'objet de son culte lui est supérieur, et du moment que nous sommes des êtres intelligents et libres, cette supériorité ne va pas sans quelque connaissance au moins implicite d'un Dieu personnel. Voir col. 837, 857 sq.; *Dictionnaire apologétique,* t. I, col. 7, 21 sq. Kant a vu juste lorsque, dans son système agnostique, il a conclu à l'impossibilité de toute relation intime entre Dieu et l'homme et rejeté la prière. Cf. Herzog, *Realencyclopädie,* art. *Theismus,* p. 592. Que devient en effet la prière, si Dieu n'est pas personnel, providentiel? Si l'on objecte que les Athéniens honoraient « le Dieu inconnu », il faut remarquer qu'ils sacrifiaient à un être qu'ils pouvaient croire supérieur à ses adorateurs, ce que ne peuvent pas logiquement faire nos contradicteurs, et que saint Paul n'a pas considéré que les Athéniens aient en cela suivi la nature. Ensuite, il est certain que les Pères ont admis chez les païens une connaissance spontanée de Dieu telle que, suffisante pour commencer la vie morale et religieuse, elle était capable de progrès et renfermait implicitement diverses affirmations catégoriques sur la nature intrinsèque de la divinité. Toute l'argumentation des Pères contre les païens montre que telle était leur pensée. Ils supposent, en effet, toujours que les païens ont avec eux de la divinité un concept naturel commun. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 10. Cf. Vasquez, *in loc.;* Lossada, *Summulæ,* Barcelone, 1882, disp. VI, c. V sq., p. 132, et noter le mot *singularis,* Denzinger, n. 1631; voir *Acta concilii Vaticani,* col. 99, emend. 13; col. 106. Ils supposent ensuite que ce concept est explicitable. Donc, dans la pensée des Pères, l'idée spontanée de Dieu chez les païens ne se bornait pas à de *pures* dénominations extrinsèques. En effet, si elle est réduite à de telles dénominations, d'une part, aucun concept commun sur Dieu n'eût existé chez les fidèles et chez les païens, puisque les païens n'eussent jamais pensé Dieu que par ce que l'École appelle *terminus indifferens ad Deum verum aut fictum,* ce que ne font pas les chrétiens; d'autre part, l'idée spontanée de Dieu des païens n'eût jamais pu se développer en affirmations catégoriques. M. William James, un fervent des nouvelles doctrines, aboutit à penser que, si l'on prend rigoureusement pour base les états religieux subjectifs dans la détermination de l'objet religieux, le polythéisme satisfait aussi bien que le monothéisme aux données du problème. *Varieties of religious experience,* Londres, 1902, p. 526. En rigueur logique, cette conclusion est exacte; et cette exactitude prouve invinciblement que les Pères qui montraient aux païens que le monothéisme seul répondait à leurs aspirations religieuses, à leur idée naturelle de la divinité, ne partageaient pas les préjugés nominalistes de M. W. James. D'où il faut conclure que d'après la tradition, par la connaissance religieuse naturelle et spontanée, l'homme ne distingue pas Dieu du reste des êtres par de *pures* dénominations extrinsèques.

A ces raisons théologiques, ajoutons un argument purement philosophique. Le nominalisme, empiriste ou idéaliste, est le résultat d'une savante et difficile réflexion de l'esprit sur ses propres opérations. A qui fera-t-on croire que les démarches naturelles de l'esprit

humain soient nominalistes? Autant vaudrait soutenir que l'homme commence par douter de la réalité du monde extérieur, que les enfants qu'on vient de sevrer se livrent au doute méthodique, etc. Soit une abstraction dégagée de l'expérience, par exemple celle de la série des espèces botaniques; c'est déjà une grave faute de méthode de proposer cette abstraction comme une formule rationnelle, objective et nécessaire du développement du monde végétal. Que faut-il penser de l'acribie logique de ceux qui transportent dans le monde des réalités humaines et donnent pour des faits universels, leurs attitudes intellectuelles les plus artificiellement acquises, des vues abstraites qui n'ont d'autre fondement que des réflexions de l'esprit sur sa propre activité, après qu'on s'est mis par système et préjugé d'école dans l'hypothèse contre nature de la subjectivité des relations de cause à effet, de substance à propriété?

5° *Solution scolastique.* — 1. *L'idée obscure de Dieu n'est pas le résultat d'une inférence;* 2. *comme l'est l'idée spontanée, personnelle, mais confuse de Dieu;* 3. *la première certitude rationnelle et personnelle de l'existence de Dieu confusément conçu est le résultat d'une inférence;* 4. *dont on admet généralement trois procédés.*

Bien que l'idée de Dieu ne nous vienne pas de l'enseignement social comme le prétendaient les traditionalistes; bien que « le Dieu de la religion ne soit pas posé par l'imagination collective spontanée, » comme l'a sans preuves affirmé M. Belot au troisième congrès international de philosophie, cf. *Revue de métaphysique et de morale,* novembre 1908, p. 718; nous reconnaissons que la plupart des hommes acquièrent en fait leurs premières idées religieuses par l'éducation aussi bien parmi les infidèles que parmi les chrétiens. De là vient l'extrême importance de la première éducation. Mais nous ne nous occupons pas ici de l'idée de Dieu acquise par cette voie de l'enseignement social ni des retards et des déformations que l'école neutre, la morale sans Dieu, ou l'enseignement polythéiste peuvent apporter à la connaissance spontanée de Dieu. Cf. Hontheim, *op. cit.*, n. 615, a. 3. Voici, en court, comment les scolastiques expliquent la genèse de cette connaissance.

1. *L'idée obscure de Dieu n'est pas le résultat d'une inférence,* c'est plutôt une simple appréhension, issue d'une réflexion spontanée de l'esprit sur ses tendances fondamentales. C'est ce que signifie Jean de Saint-Thomas, quand, par opposition à l'idée confuse de Dieu acquise par inférence, il parle du concept quidditatif de l'être *in communi. In I^am^,* q. II, disp. III, a. 1, n. 10. Cela suit du moyen terme qu'emploie saint Thomas pour montrer l'universalité de l'idée obscure de Dieu : l'homme connaît d'abord Dieu *in communi, ut scilicet appetat naturaliter se esse completum in bonitate. De veritate,* q. XXII, a. 7. Ce qui est vrai de l'idée de bien, l'est également de celle d'être, d'unité, de vérité, comme il est facile de s'en rendre compte. Cf. pour l'unité, S. Augustin, *De libero arbitrio,* l. II, c. VIII, *P. L.,* t. XXXII, col. 1251; *De vera religione,* c. XXXII-XXXIV, t. XXXIV, col. 149; pour la vérité, *De libero arbitrio, ibid.,* c. IX sq.; pour le bonheur, *Confessiones,* l. X, c. XXI sq., t. XXXII, col. 792; *De Trinitate,* l. VIII, c. VI sq., t. XLII, col. 953. On a dit plus haut, col. 855, que M. Mallet a raison de penser que les données fondamentales de la philosophie de l'*Action* sont identiques à quelques-unes des données de la scolastique; on a montré aussi, col. 820, que les scolastiques n'ont pas ignoré ce que M. Mallet appelle *cognitum ex actione et volitione elicitum,* sans pour cela tomber dans le sentimentalisme. Il leur suffisait d'avoir lu saint Augustin pour en être instruits; et saint Thomas en fait expressément la remarque à propos du passage des *Confessions* auquel nous venons de renvoyer le lecteur. Saint Augustin dit-il, parle d'un triple mode de connaissance : *Tertius modus est eorum quæ pertinent ad partem affectivam, quorum ratio cognoscendi non est in intellectu sed in affectu; et ideo non per sui præsentiam, quæ in affectu, sed per ejus notitiam vel rationem quæ est in intellectu, cognoscuntur, sicut per immediatum principium,* etc. *De veritate,* q. X, a. 9, contra, ad 1^um^, 3^um^; a. 11, ad 6^um^.

2. *L'idée spontanée, personnelle, mais confuse de Dieu est le résultat d'une inférence.* — Nous n'avons pas à répéter ici ce que nous avons dit, d'une part, contre les nominalistes qui nient la possibilité d'une vraie connaissance de Dieu par inférence, col. 782, d'autre part, contre les pseudo-mystiques qui ne connaissent pas d'autre origine à notre idée valable de Dieu que le sentiment ou l'expérience intérieure, col. 797, 816. Hontheim, *op. cit.,* n. 72. Rappelons seulement que dans l'École l'innéisme cartésien est écarté, soit parce que contre l'expérience il se donne l'idée d'infini et la prête à tous, soit parce que le petit fait du sauvage athée par ignorance le contredit, col. 840 sq. Les doctrines strictement intuitionistes sont écartées, parce que la vision naturelle immédiate de Dieu est impossible. Voir ONTOLOGISME, et col. 839. On écarte également les théories diverses d'après lesquelles le concept spontané et premier d'être *in communi* nous représenterait Dieu sans inférence aucune, d'abord et surtout parce que Dieu n'est pas l'être en général, mais la plénitude de l'être, S. Thomas, *Contra gentes,* l. I, c. XXVI; d'où il suit que l'être en général ne signifie pas déterminément Dieu, mais seulement *in communi.* Que si l'on prétend que la plénitude de l'être au concret est l'objet de notre première intuition, on répond que l'observation psychologique récuse cette assertion, de même que celle des panthéistes qui prétendent que la totalité de l'être, l'Absolu, est le contenu de notre concept abstrait d'être. *De veritate,* q. I, a. 1; q. X, a. 11, ad 10^um^; *Sum. theol.,* I^a^, q. LXXXVIII, a. 3. Cf. Franzelin, *De Deo uno,* Rome, 1883, th. XXIV. En d'autres termes, l'idée de la plénitude concrète de l'être aussi bien que celle de la collection totale des êtres sont des idées élaborées et non pas le concept primitif et spontané de l'être en général. Voir col. 787. Ces exclusions faites, on conclut que l'idée confuse de Dieu s'acquiert par inférence et qu'elle est par conséquent ce que les logiciens appellent un concept discursif. Cf. Hontheim, *op. cit.,* n. 29, 39.

Le rôle du discours, du syllogisme proprement dit, peut être très saillant. Supposons un homme instruit, mais ignorant Dieu, qui se pose la question philosophique suivante : la série des causes subordonnées peut-elle être infinie? Si au bout de ses déductions, il conclut à la négative, la conclusion à laquelle il parvient lui fournit l'idée de la cause première. L'inférence peut être d'un autre ordre. Qu'on reprenne les trois groupes de formules par lesquelles les théologiens ont l'habitude d'exprimer l'idée confuse de Dieu : il s'agit, une fois qu'on a les idées simples d'être, de cause et de maître, de passer à l'être de fait et relativement le plus grand, à la cause de fait du monde et de l'ordre du monde, à l'auteur et au vengeur de la loi morale, ou sous des termes plus abstraits au bien à qui tout doit être sacrifié et qui doit être préféré à tout le reste, etc. Or, rien n'est plus facile que le passage des idées simples d'être, de cause, de maître, aux suivantes. Ajoutons que rien n'est plus spontané qu'une telle démarche de l'esprit. Et cette spontanéité s'explique fort bien par les tendances de notre raison spéculative et de notre raison pratique, vers l'unité, et par notre besoin de nous expliquer à nous-mêmes le monde, notre faculté de connaître et plus encore nos facultés, indigences et aspirations morales et religieuses. Telle est en peu de mots la genèse psychologique de

notre première idée confuse de Dieu. Cf. Wieser, *Die natürliche Gotteserkenntniss,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1879, p. 725 sq.

3. *La première certitude de l'existence de Dieu dépend d'une inférence.* — L'idée de Dieu sans la certitude de son existence ne servirait pas au but pour lequel Dieu nous a faits à son image; et il faut que nous ayons une certitude rationnelle de l'existence de Dieu; sinon, l'idée confuse dont nous venons d'expliquer avec l'École l'origine ne nous mettrait en présence que d'une simple hypothèse. Voyons donc les raisons qui ont amené presque toute l'École à soutenir que c'est par une inférence, par un raisonnement, que l'homme arrive naturellement à la première certitude de l'existence de Dieu.

On pose le problème en ces termes : *utrum Deum esse sit per se notum?* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I^a, q. II, a. 1; *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. I, a. 2; *Contra gentes,* l. I, c. X sq.; *De veritate,* q. X, a. 12. Le sens de la question est le suivant. On ne cherche pas d'où nous vient l'idée de Dieu : de même que si on dit que la proposition *homo est rationalis* est évidente, on ne met pas en question qu'on a formé cette proposition par induction. Il n'est pas davantage question de savoir si certaines propositions qui impliquent une hypothèse de la part de Dieu sont évidentes; car tout le monde concède comme évidentes : *Si Deus conservat mundum, existit; si Deus existit, est colendus,* etc. Mais on demande si nous arrivons spontanément à nous faire de Dieu une idée telle que la connexion qui existe réellement entre l'objet représenté par cette idée et l'existence de cet objet nous devienne manifeste par le seul énoncé des termes, sans réflexion ultérieure et sans l'aide d'aucun raisonnement. Cf. d'Aguirre, *Theologia sancti Anselmi,* tr. I, disp. VI, Rome, 1688, t. I, p. 133-152. Les termes *natura excellentissima, principium omnium rerum, auctor et vindex legis moralis, summum bonum,* étant saisis par l'esprit, l'assentiment à l'existence de cette nature supérieure, de ce principe, etc., s'impose-t-il avec avec évidence à notre esprit?

Deux opinions se sont partagé les théologiens. Albert le Grand, *Liber de causis,* c. VIII sq., édit. Vivès, t. X, p. 377; *Summa theol.,* I^a, tr. III, q. XVII, t. XXXI, p. 116; tr. IV, q. XIX, m. II, p. 127; Gilles de Rome, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. II sq.; Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. I, a. 3, Venise, 1564, fol. 33 sq.; Denys le Chartreux, *ibid.,* q. II, a. 3, Cologne, 1535, p. 101-104; Nicolas de Lyre, *In postilla,* Exod., V, 2, *Biblia sacra cum glossa et postilla Lirani* de Strabo, Anvers, 1634, t. I, col. 534; Tostat, *In Exod.,* V, 2, *Opera,* Cologne, 1613, t. II, p. 53; Michel Palacios, *In IV Sent.,* l. I, prologi q. V, pour ne citer que des auteurs antérieurs à Descartes, ont soutenu qu'on peut arriver et qu'on arrive de fait à avoir de Dieu une idée telle que, sans aucun raisonnement, la réalité de l'existence de Dieu apparaisse nettement à l'intelligence. Il y a parmi ces auteurs quelques divergences, par exemple Albert le Grand pense que l'existence de Dieu reste démontrable, bien qu'évidente, tandis que Gilles de Rome soutient le contraire parce que l'évident ne se prouve pas; quelques-uns accordent que seuls les hommes instruits arrivent à se former cette idée, les autres affirment qu'une telle idée est spontanée chez tous. Mais tous s'accordent à dire que, cette idée donnée dans l'esprit, l'intelligence porte aussitôt sur Dieu un jugement existentiel certain, sans réflexion, ni discours.

Cette opinion a contre elle l'ensemble de l'École. D'abord saint Thomas et la longue série des thomistes, sauf cependant quelques néothomistes, qui ont érigé « en premiers principes de la philosophie chrétienne » l'hypothèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, réfutée par saint Thomas chez Avicenne, et une thèse de l'épistémologie d'Averroès dont Cajetan s'est un jour servi. Scot et toute l'école scotiste partagent sur le fond l'opinion de saint Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. II, ainsi que l'école nominaliste d'Occam, cf. Biel, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. IV, Brescia, 1574, p. 110. Les jésuites Suarez, *Disputationes metaph.,* disp. XXX, sect. III, n. 33-37; Valentia, *In I^am,* q. II, disp. II, p. I, Lyon, 1603, t. I, col. 61; Molina, *Comment. in I^am,* q. II, a. 1, Venise, 1602, t. I, p. 33; Vasquez, *In I^am,* disp. XIX; les sorbonistes Ysambert, *Disputationes in I^am,* q. II, disp. I, a. 1, Paris, 1643, t. I, p. 30; Gamache, *Summa theologica,* q. II, a. 1, Paris, 1627, p. 36; Grandin, *De Deo,* q. II, a. 1, *Opera,* Paris, 1710, t. I, p. 38, ne sont pas d'un autre avis.

Ces auteurs s'accordent à ne point donner de « note théologique » à la première opinion; saint Thomas avait donné l'exemple de cette abstention. *Contra gentes,* l. III, c. XXXVIII. Voir col. 848. Ils s'accordent aussi à rejeter cette même opinion comme « moins vraie, moins bonne, fausse; » et chose remarquable leur principal argument est qu'elle est contraire à l'expérience. Si l'existence de Dieu nous était connue à la façon des premiers principes, nul ne pourrait la mettre en doute, ni la nier; or, l'expérience montre qu'il en est autrement. Donc, s'il est vrai que l'hypothèse Dieu confusément conçu se présente naturellement à l'esprit, la vérité de cette hypothèse ne s'impose pas à nous comme celle des axiomes. D'ailleurs, les arguments d'autorité qu'apportent les adversaires sont de nulle valeur. Ils s'appuient sur saint Augustin et Boèce; mais l'un et l'autre n'ont considéré comme *per se nota* que la connaissance obscure de Dieu, *in communi;* tous deux pour passer de cette idée obscure de Dieu à l'idée confuse, puis distincte de Dieu, ont proposé des raisonnements variés et souvent compliqués, comme l'a fait plus tard saint Anselme; ni l'un ni l'autre n'ont cru à la spontanéité de ces raisonnements, puisqu'ils requièrent pour passer de l'idée du bonheur, etc., à celle du bonheur en Dieu une grande élévation d'âme, des dispositions morales qui sont rares; n'est-ce pas saint Augustin qui s'écrie : *O animæ pervicaces, date mihi qui videat sine ulla imaginatione visorum carnalium; date mihi qui videat omnis unius principium non esse nisi unum solum, a quo sit omne unum. De vera religione,* c. XXXIV, *P. L.,* t. XXXIV, col. 150. Quelques-uns des adversaires se retranchent derrière la distinction *per se notum sapientibus* et soutiennent que du moins les hommes instruits arrivent à saisir avec évidence la connexion entre l'idée de Dieu et l'existence. C'est une illusion dont rendent compte l'éducation, l'habitude et aussi la culture philosophique. Quand Boèce dit que les sages voient avec évidence que les êtres immatériels ne sont pas dans le lieu, cela ne signifie pas qu'il ne leur a fallu aucun raisonnement pour se faire à cette manière de concevoir les choses, *quasi non indiguerint prioribus aliquibus assensibus, quibus eas propositiones sibi persuaderent, sed dicuntur ipsis per se notæ, quia consuetudine quadam illis assentiri solent immediate sine præsenti discursu; memores nimirum argumentorum saltem in confuso, quibus eas aliquando sibi persuaserunt.* Valentia, *loc. cit.,* ad 3^um; Suarez, *loc. cit.,* n. 37; S. Thomas, *Contra gentes,* l. I, c. XI, n. 1.

Enfin si l'on étudie à la lumière de la métaphysique la façon dont en fait l'idée de Dieu se présente à la conscience psychologique, on conclut que sans inférence nous ne pouvons pas avoir l'évidence naturelle de la réalité objective de Dieu. En effet, quand nous pensons à Dieu, bien que, considéré en soi, il soit absolu, nous ne pouvons pas penser à lui sans quelque

relation à la créature, comme l'expérience le prouve. *Significatum nominis Deus relate concipitur ad universum, vel per modum excedentis, vel per modum causæ vel domini,* etc. *Nam,* dit Vasquez, *non possumus audita voce Deus, ut ipsam rem intelligamus, non apprehendere aliquid aliud, cujus instar Deus ipse a nobis cognoscatur: quod nullus scholasticorum negare potest. In I^am^,* disp. LVIII, n. 6. D'un autre côté, bien que nous puissions arriver à porter sur la nature divine considérée en soi des jugements valables, *substantialiter dicuntur,* cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* I^a^, q. XIII, a. 2; S. Anselme, *Monologium,* c. XIV, et en particulier ce jugement que l'existence est du concept de l'essence de la divinité, cependant nous ne pouvons pas penser cette identité elle-même autrement que par deux concepts distincts. Il en est ici comme de la simplicité divine; celle-ci, nous le savons, est la substance même de Dieu, cependant nous la concevons comme une propriété de cette substance. Vasquez, *ibid.,* disp. XLI, n. 6. Donc, bien que nous concevions l'Absolu et l'Être nécessaire considéré en soi, n'en ayant pas la vision intellectuelle immédiate, nous ne pouvons pas en former un concept absolu et totalement simple. *Si dicis : Deus est terminus absolutus, et volo quod sic accipiatur in nostra propositione, Deus est. Dicendum quod illa vox Deus... in quantum subordinatur conceptui quem solum format viator non est absoluta, sed vel complexa vel connotativa.* Biel, *loc. cit.,* et q. II, a. 2. Concept connotatif, *nam aliud a Deo concurrit in ratione objecti;* concept complexe, parce qu'il est formé de plusieurs concepts abstraits simples, dont chacun en particulier s'applique à Dieu et à la créature. De là, conclut Vasquez, *ibid.,* disp. XIX, n. 10 sq., l'impossibilité pour nous de jamais passer de l'idée de Dieu à l'affirmation de son existence objective sans inférence. Cf. Jean de Saint-Thomas, ramenant l'argument de saint Thomas à celui de Vasquez, *In I^am^,* q. II, disp. III, a. 1, n. 7, et d'Aguirre cherchant à sauver l'évidence immédiate de Dieu pour les sages. *Theologia sancti Anselmi,* t. I, tr. I, disp. VI, n. 21 sq.

En effet, ou bien, comme le remarque finement Haunold, *Theologiæ speculativæ libri IV,* Ingolstadt, 1670, l. I, cont. II, n. 27, on considère l'idée de Dieu pris en soi indépendamment de l'existence des créatures, comme l'a fait saint Anselme très probablement, et comme ont essayé de le faire plusieurs théologiens espagnols et allemands au XVII^e^ siècle, entre autres A. Perez, Derkennis, Spiznagl, qui partaient de l'idée *ens carens omni defectu,* ou de cette autre *ens habens cumulum omnium perfectionum;* ou bien, on considère Dieu conçu sous un prédicat qui lui convient et ne convient qu'à lui, mais qui n'a pas la prétention d'exprimer la quiddité divine. *Ibid.,* cont. I, n. 1 sq.

Si l'on considère la nature divine en soi, par exemple comme existant de droit : *Deum nempe esse ex se determinatum ut existat minimeque indifferentem ut non existat,* on ne peut pas sans inférence passer à l'existence réelle de Dieu. Car pour penser cette existence de droit nous nous servons fatalement de notre concept d'existence, qui convient et à l'existence objective réelle et à l'existence pensée ou même simplement possible. De là vient que la liaison de Dieu considéré en soi et de l'existence n'est pas immédiatement évidente pour nous; car la liaison du prédicat et du sujet ne peut pas nous être évidente, si la cohérence des concepts par lesquels nous pensons le sujet ne l'est pas. Scot, remarque Platel, *Synopsis cursus theologici,* XVII, n. 7, Douai, 1706, a fort bien dit : *Quod dicitur de subjecto complexo non est magis notum quam notum sit partes subjecti inter se uniri.* Or, la cohérence des concepts par lesquels nous pensons Dieu considéré en soi n'est pas immédiatement évidente. Donc, et sans entrer dans la question de l'analogie de l'être afin d'éviter tout cercle vicieux, cf. de Rhodes, *Disput. theol.,* Lyon, 1661, t. I, *De Deo,* disp. I, q. I, sect. I, § 2, ad 2^um^, la liaison de Dieu considéré en soi e de l'existence ne peut se faire qu'à l'aide de quelque discours, conclut Vasquez, partisan de l'argument de saint Anselme; pour passer de l'idée d'*ens quo majus cogitari nequit* à celle d'existence réelle, il faut au moins une *deductio ad absurdum.* Le passage pourrait se faire correctement, si la possibilité de l'être existant était prouvée, pense avec beaucoup d'autres Esparza, *Cursus theologicus,* Lyon, 1685, t. I, l. I, q. I, a. 5, ad 2^um^ : formule empruntée aux théologiens par Leibniz, mais avec une nuance qui dépend de sa conception des possibles. Perez, Derkennis, etc., pensaient pouvoir légitimer le passage et trancher la question de possibilité par un appel à la finalité interne; si Dieu est le bien, il doit avoir réalisé son existence. Voir col. 820. Mais il reste cette grosse difficulté qui vient de la singularité du cas de Dieu et qu'a soulignée Christophe Gil, *Commentationum theolog. de essentia atque unitate Dei libri duo,* Lyon, 1610, l. I, tr. VIII, c. III, à savoir : lorsque la connexion du sujet et du prédicat, y compris celui d'existence, ne dépend pas de la nature du sujet lui-même, nous pouvons voir immédiatement cette connexion à l'aide d'un principe universel sans pénétrer la nature du sujet; car la convenance du prédicat au sujet dépend dans ce cas d'autre chose que de la nature du sujet, et par suite on conçoit que cette convenance puisse être connue en vertu d'un principe commun à tous les êtres ou à certaines catégories d'êtres. Mais lorsque la connexion du prédicat et du sujet n'a pas d'autre fondement que la nature intrinsèque du sujet, et tel est le cas pour l'existence divine, celui qui par hypothèse s'est interdit de considérer les créatures et le fait de leur existence, ne saurait voir immédiatement que Dieu existe, s'il ne pénètre pas la nature même de Dieu. De plus, dans la même hypothèse, aucune inférence ne peut aboutir à la réalité de l'existence divine; car cette existence n'ayant pas d'autre raison immédiate que Dieu lui-même, rien ne peut la manifester à celui qui, d'une part, n'a pas la vision intuitive de Dieu et qui, d'autre part, s'est interdit la considération des œuvres divines. Donc saint Thomas a fort bien conclu : *In rationibus in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam seu quidditatem. Contra gentes,* l. I, c. XII, ad 1^um^, 2^um^; *De potentia,* q. VII, a. 2, ad 1^um^. Aucune inférence non causale ne peut donc suffire à légitimer un jugement existentiel sur Dieu, concluent tous les adversaires de l'argument de saint Anselme. Cf. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* t. V, n. 423; *Philosophie scolastique,* t. IV, n. 939. Il est d'autant moins utile d'insister que de nos jours le débat ne porte guère sur la valeur de l'argument de saint Anselme, spécialement quand il est question de la connaissance spontanée de Dieu. Avertissons seulement le lecteur qu'il ne faut pas confondre les discussions sur l'argument de saint Anselme, avec cette autre question : L'existence de Dieu étant supposée connue par le moyen des créatures, le métaphysicien peut-il arriver à se démontrer *a priori, positive, sed logice* l'existence divine? Cf. Suarez, *Disp. metaphys.,* disp. XXIX, sect. III; Godoy, *De Deo,* tr. I, disp. III, p. II, n. 31; Borrull, *Tractatus duo de essentia, attributis et visione Dei,* tr. I, disp. II, sect. IV sq., Lyon, 1664, p. 87-102.

Si, abandonnant la voie de la preuve de l'existence de Dieu qui prend pour point de départ l'essence divine considérée en soi, on considère Dieu, non plus en soi, mais au sens relatif — et, comme le remarquait déjà saint Grégoire de Nazianze, *Orat.,* XXVIII, n. 12, *P. G.,* t. XXXVI, col. 42, on n'arrive jamais ici-bas à se dégager

complètement de ce point de vue — il est de nouveau aisé de voir que sans inférence on ne peut pas passer de l'idée des attributs relatifs et de l'existence objective mais idéale, qu'on leur donne comme à tous les objets de la pensée, à l'existence objective et réelle de Dieu. La raison en est que l'existence de Dieu n'a rien de relatif, mais est totalement absolue. Mais, remarque saint Anselme, *de relativis nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi, de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiæ. Unde hoc ipsum, quod summa est omnium, sive major omnibus, quæ ab illa facta sunt, vel aliquid aliud, quod similiter relative dici potest, non ejus naturalem designat essentiam. Si enim nulla earum rerum unquam esset, quarum relatione summa et major dicitur ipsa; nec summa nec major intelligeretur; nec tamen idcirco minus bona esset, aut essentialis suæ magnitudinis in aliquo detrimentum pateretur. Quod ex eo manifeste cognoscitur, quoniam ipsa, quidquid boni vel magni est, non est per aliud quam per se ipsam. Si igitur summa natura sic potest intelligi non summa, ut tamen nequaquam sit major aut minor quam cum intelligitur summa omnium; manifestum est quoniam summum non simpliciter significat summam illam essentiam, quæ omnino major aut melior est, quam quidquid non est, quod ipsa. Quod autem ratio docet de summo, non dissimiliter invenitur in similiter relativis. Monologium,* c. XIV. Donc, Dieu conçu par les attributs relatifs, Dieu désigné par des dénominations extrinsèques, et d'une manière plus générale, pour parler comme les modernes, l'hypothèse Dieu, est ce sans quoi Dieu serait Dieu; l'existence réelle de Dieu est au contraire « ce sans quoi Dieu ne serait pas Dieu et son culte anéanti. » Personne n'admet comme légitime le passage immédiat d'une hypothèse abstraite à l'affirmation catégorique de l'existence concrète, mettons par exemple de l'éther. A plus forte raison, ce passage doit-il être tenu pour incorrect, quand il s'agit de l'hypothèse Dieu, parce qu'il y faudrait passer de ce sans quoi Dieu serait Dieu à ce sans quoi Dieu ne serait pas Dieu. Si donc, en général, l'intelligence d'une hypothèse ne sert à rien pour donner la certitude rationnelle d'un jugement d'existence sur l'objet hypothétique considéré, et s'il y faut une preuve; le cas singulier de l'hypothèse Dieu, où l'objet hypothétique n'est désigné que par des dénominations extrinsèques, loin de nous dispenser de la preuve, l'exige absolument. Soutenir que l'intelligence peut porter un jugement existentiel certain, sans autre appui que l'idée de l'hypothèse Dieu, reviendrait, en effet, à dire qu'on peut avoir l'évidence de cette absurdité que ce *sans* quoi Dieu serait Dieu est identiquement ce *sans* quoi Dieu *ne* serait *pas* Dieu, Denzinger, n. 428, ou du moins que ce sans quoi Dieu serait Dieu nous manifeste immédiatement ce par quoi Dieu est Dieu.

Il faut ici, sans prétendre exclure en détail toutes les hypothèses essayées, mentionner les principales; car actuellement une grande partie du débat sur l'idée religieuse se déroule sur ce terrain, comme l'ont fort bien vu MM. Moisant, *Dieu, l'expérience en métaphysique,* Paris, 1907; Piat, *Insuffisance des théories de l'intuition,* Paris, 1908; Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain,* Paris, 1909. Laissant de côté le sens, ou l'intuition sensible de Dieu, inventé ou plutôt réédité par Max Müller, *Origines et développement de la religion,* Paris, 1879, p. 32 sq., il nous reste, après les exclusions déjà faites, à éliminer ce que nous appellerons les hypothèses métalogique, psychologique, morale, épistémologique et métaphysique.

a) Hypothèse métalogique. — Gratry et les günthériens ont fait l'assomption de la connaissance abstraite immédiate de l'existence de Dieu. « L'âme regardant l'être fini, monde ou âme, voit, par contraste et par regrès, dans ce fini l'existence nécessaire de l'infini. » Gratry, *Connaissance de Dieu,* l. II, c. VIII, Paris, 1854, p. 100; *Logique,* t. II, p. 42. — *Critique.* — *a.* Victor Cousin d'une part s'est donné l'intuition du fini, de l'infini et de leur rapport et a professé le panthéisme; Spencer voyant l'absolu dans le relatif ne dépasse pas l'agnosticisme. Toute doctrine dont l'emploi est si dangereux demande à être précisée. — *b.* Gratry voyait juste, lorsqu'il disait que c'est par le fini que nous nous élevons à l'infini; la chose n'est pas douteuse. Cf. Urraburu, *Institutiones philosophicæ,* Valladolid, 1891, t. II, n. 195. Mais la conscience nous révèle que penser au fini, ce n'est pas nécessairement penser à l'infini, et encore moins saisir l'infini existant de fait. Cf. Hontheim, *op. cit.,* n. 101; Urraburu, *op. cit.,* t. VII, p. 79; Kleutgen, *Philosophie scolastique,* t. IV, n. 926. Gratry pensait qu'il faut que la philosophie débute par la théodicée, parce que l'idée d'infini éclaire tout pour le chrétien. *Connaissance de Dieu,* 2e édit., 1854, t. I, p. 51, 71. Il est vrai, et saint Thomas en a fait la remarque, *Contra gentes,* l. II, c. IV, que, la certitude de l'existence de Dieu acquise, l'âme chrétienne éclairée par la foi envisage le fini en fonction de l'infini; mais cette association est contingente et n'est pas une loi de l'esprit : *quod aliter considerat de creaturis theologus, aliter philosophus.* Ce fait d'expérience quotidienne détruit à lui seul la théorie de la connaissance abstraite immédiate. Cf. *ibid.,* c. II sq., sur l'utilité réelle de l'étude des créatures; voir l'application de ces principes dans saint Ignace, *Exercitia spiritualia, Fundamentum, Contemplatio ad amorem.*

b) Hypothèse psychologique. — Au XVIIe siècle, quelques théologiens espagnols ont essayé le raisonnement suivant pour soutenir que la proposition *Deus est* peut être immédiatement évidente. *Existentia Dei, prout relucens in existentia creaturæ, eodem judicio immediate affirmatur, sicut audita voce Petri, nobis bene nota, immediate judicamus existere Petrum, ut connexum cum voce quam audimus, et affirmamus existere.* Cette opinion a été reprise et développée par Julius Müller, *Die christliche Lehre von der Sünde,* 3e édit., Breslau, 1849, t. I, l. I, c. II, et par John Tulloch, *Theism,* Édimbourg, 1855, p. 265. Dans cette théorie, l'idée de Dieu est le reflet lumineux, *der Abglanz,* de notre propre personnalité; on le montre d'abord par l'Écriture, *der Mensch ist der Abglanz der Gottheit;* puis par la représentation imaginative de « la grande barbe du Père éternel; » par le « tu », qui s'échappe naturellement de nos lèvres quand nous implorons grâce ou secours; par le sentiment que dans les centres les plus profonds de notre vie, un Autre, tout près de chacun de nous, se trouve, *in quo vivimus, movemur et sumus.* Act., XVII, 27 sq. On reconnaît la réalisation imaginative et affective qui sert de base au sens illatif de Newman. — *Critique.* — *a.* Si l'on voulait réfuter cette hypothèse par ses conséquences, il suffirait de remarquer que la plupart des théories athées modernes prennent pour accordé que le théisme n'a pas d'autre fondement que cette hypothèse psychologique : les athées affectent de prendre au sérieux cette doctrine, puis n'ayant pas de peine à la démolir par l'hypothèse des projections subjectives, du double, etc., ils concluent à leurs philosophies négatives. — *b.* Mais voici la position de la théologie classique. Nous ne contestons nullement le fait psychologique observé, à savoir que nous avons une représentation imaginative et aussi une représentation intellectuelle de Dieu. On peut même concéder avec Haunold, *Theologia speculativa,* Ingolstad, 1670, l. I, c. I, cont. I, n. 3, que lorsque nous entendons la voix connue de Pierre, nous affirmons l'existence de Pierre ou sa présence sans inférence; l'association des idées paraît, en

effet, pouvoir suffire, sans même que nous fassions cette simple réflexion, *hæc vox est connexa cum existentia Petri*. De la sorte nous pouvons concéder que, pour celui qui a l'habitude de la vie chrétienne, la réalisation imaginative ou intellectuelle de Dieu suffit pour que, sans inférence, il juge que Dieu existe. Mais il ne suit nullement de là que l'idée confuse de Dieu dont nous étudions la genèse soit ou puisse être naturellement telle qu'elle nous manifeste avec évidence l'existence réelle de son objet. Ne prêtons pas nos habitudes acquises à la nature. C'est pour l'avoir fait qu'on reste sans réponse devant ceux qui assignent pour tout fondement aux religions « des émotions puissantes et vagues, unies par un lien fort lâche à des images confuses et instables, qui prêtaient à l'objet religieux pour un instant une forme objective. » Marillier, art. *Religion,* dans la *Grande encyclopédie,* p. 347.

c) *Hypothèse morale.* — On a essayé de suppléer à l'insuffisance évidente de l'hypothèse psychologique par l'adjonction de considérations morales. On attribue aujourd'hui, en France, à Kant l'honneur d'avoir introduit en théodicée la morale pour expliquer la genèse de l'idée de Dieu. En réalité, Kant pensait que le ciel étoilé, l'ordre du monde, nous donne la première idée de Dieu, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale,* l. II, c. III, sect. VI, et que la loi morale seule nous donne la certitude subjective de son existence. Cf. Caird, *The critical philosophy of Kant,* Glasgow, 1889, t. II, l. II, c. V, p. 289; l. III, c. V, p. 507. Avant Kant, l'école écossaise avait beaucoup étudié les relations entre l'idée de Dieu et la morale; et c'est aux *Sermons on human nature* de Butler que le Royaume-Uni doit la vulgarisation de cet ordre d'études. Vulgarisation, car les moralistes protestants, les jansénistes et aussi les théologiens catholiques avaient beaucoup écrit sur ce sujet avant Butler. Voir Péché philosophique; Denzinger, n. 1156-1159. Les théologiens catholiques et avec eux Butler et plus récemment le théologien écossais Chalmers, *Natural theology, Opera,* Glasgow, 1836, t. I, p. 331, considèrent la conscience morale comme un pouvoir délégué, c'est-à-dire en langage augustinien comme une participation de la loi éternelle, et en ce sens comme la voix de Dieu. Le fait des impératifs nous donne, en effet, le sentiment d'une autorité et nous suggère ainsi puissamment et immédiatement la notion d'un législateur et d'un juge souverain : comme cette autorité ne s'est pas constituée d'elle-même en nous, par une inférence causale très rapide nous passons à l'affirmation d'un législateur, extérieur et supérieur à nous. Rien n'est plus classique. Mais on a cherché à se passer de cette inférence; dans cette vue on a conçu la conscience morale, non pas comme un pouvoir délégué, comme un guide intérieur, mais bien comme la perception d'un pouvoir directeur dans un autre que nous; et on a dit que le fait des impératifs est une intuition de la volonté divine et que l'autorité avec laquelle la conscience nous parle est l'expression directe, et par conséquent littéralement, la voix de Dieu en nous. Cf. Tulloch, *op. cit.,* p. 273. Newman s'est approprié cette doctrine, qui, se donnant l'audition d'une parole étrangère dans la conscience morale, supprime toute inférence dans la connaissance spontanée de l'existence de Dieu. Cf. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman,* dans la *Revue de philosophie,* octobre 1906, p. 377. M. Le Roy se déclare prêt à accepter la preuve de l'existence de Dieu par les aspirations de l'âme, à la condition toutefois que l'on parvienne « à établir que les données dont elle part, je ne dis pas entraînent, mais constituent l'affirmation de Dieu, » c'est-à-dire à la condition que cette preuve ne soit plus une preuve, mais se réduise à une intuition. Le Roy, *Comment se pose le problème de Dieu,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* mars 1907, p. 156. — *Critique.* — *a.* On a vu plus haut, col. 841, que Suarez admet que dans une révélation privée l'homme peut apprendre de Dieu lui-même l'existence de la divinité. Cf. Ulloa, *Theologia scolastica,* Augsbourg, 1719, t. I, disp. I, c. II. Mais nous nous occupons ici de la connaissance naturelle, et donc sans révélation proprement dite; et personne ne soutiendra que l'expérience nous donne ce que requiert Suarez pour qu'une telle révélation soit rationnellement certaine. Saint Augustin, *Confessiones,* l. VII, c. X, *P. L.,* t. XXXII, col. 732, parlant de la révélation du nom de Dieu, écrit : *Et clamasti de longinquo : Imo vero : Ego sum qui sum. Et audivi sicut auditur in corde et non erat prorsus unde dubitarem; faciliusque dubitarem vivere me, quam non esse veritatem, quæ per ea quæ facta sunt, intellecta conspicitur.* Donc saint Augustin, parvenu à la connaissance de Dieu par la voie de causalité, *superior quia ipse fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab eo,* compare à la parole et à l'audition intérieure l'action divine et sa répercussion en son âme : le cas n'est pas chimérique, cela s'appelle en scolastique *apprehensio suasiva, vi cujus absque ulla alia suadente ac probante ratione certi omnino sumus.* Mais le phénomène est rare; et le texte de saint Augustin n'attribue pas à cette audition la première certitude de l'existence de Dieu, mais seulement une connaissance plus parfaite de la nature divine. D'ailleurs, les protestants qui ont si souvent cité les *Confessions,* l. XI, c. III, *P. L.,* t. XXXII, col. 811, en faveur de l'inspiration privée, de la parole intérieure, n'ont pas remarqué qu'après s'être adressé à la vérité pour être instruit, saint Augustin nous en donne la réponse : *Ecce sunt cælum et terra, clamant quod facta sint.* — *b.* Enfin, l'âme chrétienne habituée à recevoir avec respect la parole révélée de l'Écriture et de l'enseignement de l'Église, habituée aussi, puisque le décalogue est révélé, à regarder comme exprimant la volonté divine révélée la voix de sa conscience, n'a pas de peine à ne plus considérer dans les impératifs le *dictamen,* comme un fruit de son propre esprit; elle le conçoit comme la voix du législateur suprême. Mais peut-on soutenir que tout homme réalise spontanément la loi morale comme le font les chrétiens fervents et même comme l'éducation a formé nos athées modernes à le faire? Non, parce que les faits sont là, brutaux, indéniables. La conscience n'est jamais absente, mais elle s'impose chez les athées « comme le *dictamen* de leur propre esprit et rien de plus. » C'est Newman lui-même qui reconnaît le fait. *Idea of a University,* disc. VIII, n. 5, 3e édit., Londres, 1873, p. 192. « La conscience n'est pas pour eux, dit-il, comme elle le devrait, la voix d'un législateur. » Mais, s'il dépend de nous de ne pas entendre l'affirmation de l'existence de Dieu dans le *dictamen,* c'est donc que le fait de l'impératif n'est pas lié pour notre esprit à l'existence de Dieu comme 2 et 2 sont pour lui liés à 4.

d) *Hypothèse épistémologique.* — On sait que du cartésianisme on a déduit l'idéalisme, c'est-à-dire la doctrine d'après laquelle nos idées sont le fruit de notre propre activité, de notre raison; il est historiquement certain que de bonne heure les cartésiens, sans beaucoup se préoccuper des arguments de Descartes, ont fait l'assomption d'une connaissance immédiate de Dieu. On commença avec Fénelon par parler de « la merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même et qui ne ressemble à rien de fini. » *De l'existence et des attributs de Dieu,* c. II. Mais Fénelon, comme plus tard Louis Racine, *La religion,* c. I, de cette idée remontait à Dieu par la causalité. « Quelle main, quel pinceau, dans mon âme a tracé, d'un objet infini, l'image incomparable ?» Mais déjà Saguens, *De perfectionibus divinis,* Cologne, 1718, t. I, p. 363, soutenait que l'idée innée de Dieu précède la connais-

sance de tous les premiers principes, parce que nous avons *veram speciem divinitatis, unius, simplicis, immensæ, omnipotentis,* etc.

A côté du courant cartésien il faut signaler le courant mystique. Un capucin originaire de Milan, Valérianus Magnus, mort en 1661, avait écrit un opuscule mystique *De luce mentium et ejus imagine,* où par quarante degrés il conduisait son lecteur à la plus haute contemplation. Un capucin tyrolien, Juvenalis Ananiensis, dans un ouvrage du même genre, *Solis intelligentiæ, cui non succedit nox, lumen indeficiens ac inextinguibile, illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium,* Augsbourg, 1683, réimprimé en 1876, imagina d'appliquer à la connaissance spontanée de Dieu, une théorie familière à certains mystiques. Plusieurs des mystiques qui admettent la possibilité d'un acte surnaturel d'amour de Dieu sans connaissance antécédente ou concomitante, mais avec connaissance de Dieu subséquente, voir col. 789, expliquent que par cet amour mystique l'âme connaît Dieu, et sait que c'est Dieu qu'elle aime, parce qu'elle saisit intellectuellement la relation transcendantale du don infus de l'amour à Dieu son auteur. Gerson revient assez souvent à cette explication. Le P. Juvénal exploite cette veine en alléguant l'*Itinerarium* de saint Bonaventure. Si je vois, dit-il, les traces d'un lièvre sur la neige, il faut une inférence pour passer des traces au lièvre, parce que le lièvre n'est en aucun sens contenu dans la neige. Si, au contraire, je vois le soleil ou la tête de César dans un miroir, je n'ai qu'à bien regarder, et je passe sans inférence de l'image à la réalité, parce que dans ce cas la réalité est d'une certaine façon dans le miroir. De même, deux procédés pour connaître Dieu; en tant que Dieu est cause efficiente et finale des choses, il faut un discours pour le connaître; mais Dieu est en tout *per essentiam, præsentiam et potentiam,* et en particulier dans l'âme intelligente et dans les actes de sa raison, il suffit donc de se contempler soi-même pour connaître Dieu sans inférence. Cependant on ne tombe point par là dans l'erreur de la vision intuitive naturelle, parce qu'on ne connaît pas Dieu *ut in se est,* mais seulement *in altero.* En effet, Dieu est en nous *ut principium et terminus,* et donc comme terme d'une relation. *Porro relativa sunt simul cognitione, non vero cognoscuntur per discursum; qui intuetur relativum, et ejus terminum intuetur, quia non potest cognosci specificatum sine suo specificativo. Ubi tamen non necessario cognoscitur terminus ut in se est, sed solum sub hoc solo extrinseco prædicato, quatenus est terminus illius actus. Op. cit.,* 1876, p. 344. Cf. Scheeben, *La dogmatique,* t. II, n. 17, 19.

L'alliance du mysticisme et du cartésianisme se fit par l'intermédiaire d'une théorie néoplatonicienne et averroïste adoptée au XVI^e^ siècle par Cajetan. De cette alliance naquit ce qu'on a appelé la philosophie éclectique au XVIII^e^ siècle. Les initiateurs de ce système s'étaient proposés d'éviter à la fois le cartésianisme et la vision en Dieu de Malebranche et de sauver ce qu'ils prenaient pour le péripatétisme. Cajetan assez tard, il l'avoue lui-même, avait emprunté aux averroïstes leur opinion que nos idées sont la similitude formelle des choses et que les choses par les idées sont unies à notre âme par manière de cause formelle. *In I^am^*, q. XII, a. 2, ad 2^um^. Bien que les thomistes bannéziens se servent volontiers de cette opinion de Cajetan, moins pour expliquer la possibilité de la vision intuitive que pour donner à quelques textes de saint Thomas un sens conforme à leurs principes généraux sur l'activité des causes secondes, je n'en connais aucun parmi les anciens qui y ait eu recours pour expliquer notre connaissance de Dieu ici-bas. On fit cet essai au XVIII^e^ siècle. Eusèbe Amort admet comme fondamentale l'opinion d'Averroès et de Cajetan. Nos idées sont la représentation exacte des choses, et les choses connues font un avec notre esprit : *similitudo inter mundum intellectualem et realem est perfectissima; et ex intellectu et specie fit magis unum quam ex materia et forma;* car, a dit Aristote, *anima est quodam modo omnia.* Donc, en contemplant nos idées, nous voyons le monde spirituel *per species proprias ut sunt in seipsis.* Amort est fier de son invention; elle sauve, pense-t-il, toutes les entités de la scolastique, *formas, accidentia, relationes, modos,* puisqu'elle nous donne des idées claires de tout, aussi bien de Dieu que de la chaleur, de la lumière et des ubications. Cependant par elle on ne tombe ni dans la doctrine de Descartes, de Locke, de Malebranche, de Leibniz ou de Wolf, puisqu'on rejette les idées innées et que l'on garde les entités réellement distinctes : à chaque idée, la sienne. *Philosophia Pollingana,* Augsbourg, 1730, p. 480-506. Cette philosophie eut beaucoup de succès, et plut aux mystiques qui n'y virent qu'une extension de la doctrine en vertu de laquelle ils se flattaient de connaître sans inférence l'existence de Dieu par la contemplation de la similitude formelle qu'ils pensaient en avoir dans leur âme raisonnable ou dans quelques-uns de ses dons ou actes. On a beaucoup parlé ces derniers temps de l'action divine et de la motion de Dieu; poussant l'analyse de ce que nous avons vu chez Juvénal, que Dieu peut être immédiatement connu parce qu'il nous est intimement présent, les éclectiques en vinrent à expliquer l'origine de nos idées de Dieu et des premiers principes par l'action immédiate de Dieu. *Quare quod ad rei fundum, licet maximam idearum partem acquisitam esse aut meditatione partam dicamus; mentis tamen efficaciam et motiones quasdam animæ a Deo inditas, quibus anima ipsa ad Dei et primorum principiorum cognitionem perveniat, tenemus. Utrum vero motiones illæ humanis mentibus ab illo inditæ, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, appellentur a te ideæ necne, nihil moror. Philosophia eclectica,* 1770, *Ars critica,* part. I, lect. III, annot. hist., n. 40. Cf. le platonicien Philippe Mocenicus, *Universales institutiones ad hominum perfectionem,* Venise, 1581. En d'autres termes, comme on peut le voir dans Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles ou cours complet de métaphysique,* Paris, 1779, t. I, p. 516; *Philosophie de la religion,* dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. IX, col. 41, 53, la philosophie éclectique, rejetant les idées innées, la vision en Dieu, l'acquisition de nos idées par l'expérience, concluait que Dieu « est l'unique cause efficiente de toutes nos idées primordiales », que de ces idées celle de Dieu est la première, qu'elle nous manifeste immédiatement l'existence de Dieu, et que nous sommes sûrs de sa valeur par le « sentiment intime qui donne toujours une certitude infaillible de son objet, par le témoignage des idées claires et par le consentement général. »

D'autres prirent une autre voie. J'ai sous les yeux un essai d'apologétique mystique par Udalric a Gablinga, *Imago Dei sive anima rationalis ad expressionem rationis æternæ facta,* Verceil, 1772, qui pourrait servir à prouver que l'histoire est quelquefois un recommencement. L'auteur s'adresse à l'éclectique et lui montre que son explication de l'origine des idées est inadéquate, bien qu'exacte en ce qu'elle affirme la connaissance de Dieu sans aucune inférence. Admettez, dit-il avec Amort, que notre âme *cognoscendo fit omnia,* p. 10, et que nos idées sont la similitude formelle des choses comme notre âme est l'image expresse de Dieu, p. 14 sq. Puisque nous avons l'idée de Dieu, regardons-la, comme nous ont appris à le faire les capucins Juvénal et Valerianus Magnus; comme cette idée ne peut venir que de Dieu qui nous illumine tous,

consequitur Deum Ter Optimum Maximum esse omni homini ratione utenti per se ac immediate ante omnem illationem, demonstrationem et argumentationem aliquo modo notum, et necessario ante omnem actum rationis sive perceptivum, sive judicativum aut illativum, ipsum Deum sub ratione Entis perfectissimi, seu Entis qua ens, velut æternum, immutabile et incircumscriptum motivum eidem menti naturaliter lucere, p. 65. Udalric fait ensuite valoir que sa doctrine a le grand avantage de mettre l'existence de Dieu hors de question, p. 66, et de dispenser de l'étude du problème des critères de la vérité, p. 108 sq.

Ce qui advint est connu du lecteur. Kant se trouva en présence d'apologistes qui avaient renoncé à l'usage du principe de causalité et même à celui de finalité, pour se réfugier dans la connaissance immédiate de l'existence de Dieu. Il ramena la question à cet unique point et n'eut pas de peine, dans sa critique de la preuve ontologique, à montrer qu'elle ne fournissait pas la connaissance immédiate dont on se flattait : ce qui ne peut pas faire de doute même pour les scolastiques qui défendent cet argument. Alors la philosophie éclectique se disloqua. Jacobi et Schleiermacher restèrent fidèles au sentiment intime, à l'expérience pseudo-mystique, voir col. 793, tout en renonçant à l'idée claire de Dieu. Lamennais garda la connaissance immédiate de Dieu, mais la justifia par la révélation attestée par le consentement général : la connaissance immédiate est impossible, cependant l'humanité l'a, donc elle a été révélée. Voir col. 807. Gerdil, Gioberti, puis les ontologistes français et Rosmini pensèrent sauver la connaissance immédiate en recourant à la vision en Dieu de Malebranche et de Berkeley. Un thomiste moderne signale les rapports que la philosophie spéculative allemande eut avec l'hypothèse averroïste de Cajetan et d'Amort et avec certaine mystique. *Quidquid est realitatis divinæ, etiam illud minimum (nostro modo concipiendi) quod est « repræsentari » est identicum cum toto esse divino, cum totali « Ipsum esse ». Et sic habemus ut profundissimum pronuntiatum thomisticæ philosophiæ aliquam assertionem, quam perverse extendens Hegel* — une note avertit le lecteur que Fichte a devancé Hegel et Schelling dans cette voie — *assumpsit ut primum sui systematis fundamentum; quæque forte coincidit cum assertionibus quibusdam omnino mysteriosis mysticorum.* De Munnynck, *Prælectiones de existentia Dei,* p. 13, 20. Je ne contredirai pas le P. de Munnynck; la ressemblance des doctrines n'est pas niable, Hegel disant pour cette vie ce que Cajetan imagine pour l'autre; mais la filiation directe ne me paraît pas sûre, parce que, sans avoir à recourir à la grossière équivoque des formules *anima fit omnia, ex objecto et intellectu fit unum,* entendues au sens averroïste, plotinien et pseudo-mystique, Hegel avait des ancêtres dans Boehme et Spinoza. Voir col. 786. Mais c'est bien en partant de la même doctrine néoplatonicienne de l'identité de la connaissance et de l'être que M. Bergson aboutit à l'espèce de monisme idéaliste qu'il professe; il avoue d'ailleurs cette filiation et cite à son tour le mot d'Aristote νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, qu'il interprète dans le sens de Plotin. *Évolution créatrice,* Paris, 1907, p. 348, 229. C'est du mélange de toutes ces données pseudo-épistémologiques et des plus larges concessions faites au nominalisme, positiviste ou idéaliste, que sont sorties les diverses théories courantes de l'origine des idées religieuses et en particulier la doctrine d'immanence. L'encyclique *Pascendi* fait remarquer que le protestantisme libéral et le modernisme attribuent la connaissance religieuse à l'action divine et que dans cette connaissance qui, chez eux, ne dépasse pas l'agnosticisme, l'expérience et le sentiment ont remplacé la raison. Denzinger, 10e édit., n. 2074, 2081; voir col. 865. Sans qu'il soit nécessaire d'insister, le lecteur à l'aide de ce que nous venons d'exposer pourra facilement juger à quelles préoccupations sont dues certaines doctrines épistémologiques à la mode chez certains néo-scolastiques et aussi d'où sont venues certaines concessions qui peut-être l'ont surpris.

Critique. — Il n'est rien en tout ceci dont les causes profondes et les conclusions n'aient été indiquées et discutées au cours de l'article sur la connaissance naturelle de Dieu, sauf cependant deux points dont il faut dire un mot. — *a.* La théorie de Cajetan, d'après laquelle nos idées sont la similitude formelle des choses, tandis que les choses nous sont d'abord unies par manière de causes formelles pour que l'intellection soit produite, est plus que douteuse. Ce n'est pas du tout, quoi qu'en puissent dire quelques néo-thomistes, une vérité acquise en philosophie scolastique; le nombre des théologiens qui la rejettent et pour cette vie et aussi pour l'autre est immense. Cf. Lossada, *Cursus philosophicus,* Barcelone, 1883, *Animastica,* disp. VI, c. II, n. 15, t. IX, p. 13. Ensuite confondre la doctrine de Cajetan et des thomistes qui l'ont ici véritablement suivi, avec celle d'Amort, de certains mystiques et néo-thomistes, de Hegel et de M. Bergson, qui tous prétendent en cette vie atteindre immédiatement l'absolu, est profondément injuste et inexact. Cajetan, en effet, maintient expressément que l'idée est produite par l'objet et que l'idée et l'intelligence concourent comme deux causes partielles à l'intellection; à cela il ajoute, il est vrai, ce qu'il emprunte à Averroès et aux néoplatoniciens, à savoir qu'avant de féconder l'esprit comme cause efficiente l'objet s'unit à lui *natura prius* comme cause formelle. Je n'admets en aucune façon la probabilité intrinsèque de cette hypothèse, cf. S. Thomas, *De veritate,* q. X, a. 7; mais il faut reconnaître qu'en ce qui concerne le point qui nous occupe, la doctrine de Cajetan et de tous les thomistes qui lui sont fidèles est absolument correcte et conforme à l'enseignement commun de l'École. Ils admettent, en effet, que notre idée de Dieu ici-bas est acquise par inférence, grâce à notre activité sous l'action causale des éléments de notre expérience intérieure et extérieure; cette idée, comme toutes les autres dans leur système, nous identifie à l'objet qu'elle représente à la manière des causes formelles; comme cependant, vu son origine, elle est adéquatement distincte de Dieu, le péril du panthéisme et du monisme est écarté; comme en vertu de la même origine elle ne représente aucunement Dieu *per speciem propriam ex propriis,* mais seulement *per speciem propriam ex communibus,* la connaissance sans inférence de l'existence de Dieu que se donnent Amort, les pseudo-mystiques et certains néo-thomistes est impossible, puisque l'esprit n'est informé et fécondé que par une similitude déficiente. Cf. Thomas, *De veritate,* q. X, a. 12, ad 10um; *De potentia,* q. VII, a. 7, ad 6um; a. 9, ad 6um; a. 2, ad 1um; *Sum. theol.,* Ia, q. LXXXVIII, a. 3, ad 3um; q. III, a. 4, ad 2um; *Contra gentes,* l. I, c. XII; voir les commentaires de Cajetan et du Ferrariensis sur ces deux derniers passages. Bref, les anciens thomistes qui ont accepté l'opinion de Cajetan, afin de pouvoir se passer de toute similitude formelle de Dieu en l'autre vie, étaient trop bons logiciens pour admettre en celle-ci ce qu'ils prétendaient démontrer impossible pour l'autre. — *b.* L'hypothèse du P. Juvénal survient ici. Ne peut-on pas concevoir une connaissance de Dieu comme terme et principe de nos états subjectifs, naturels et surtout surnaturels, sans inférence et pourtant sans vision intuitive? Les anciens théologiens ont longuement discuté ces sortes de possibilités, soit à propos des anges, soit à propos d'Adam avant la chute, soit aussi à propos de quelques faits mystiques. Mais nous ne sommes ni des anges, ni des enfants d'Adam avant la chute, ni tous dans les voies mystiques. On

fait aujourd'hui de la psychologie comparée avec les animaux; les scolastiques en ont fait à leur manière à propos des anges et d'Adam; et l'étude de ce qu'ils en ont dit est utile pour connaître toute leur pensée sur notre propre psychologie. Mais, prendre pour des faits toutes leurs hypothèses en ces matières serait de la naïveté; transporter ces faits à notre cas serait un défaut radical de méthode. Je sais bien qu'on le commet souvent de nos jours pour rapprocher, croit-on, l'École de la pensée moderne; mais ce souci ne saurait autoriser la construction d'une apologétique sans solides fondements. De même pour les états mystiques; ils sont dits mystiques, parce qu'ils sont en marge de la psychologie de tout le monde. Quand même les choses se passeraient dans les états mystiques comme le prétend le P. Juvénal, quand il serait prouvé qu'il ne répugne pas que par l'intuition de notre âme, de nos dons surnaturels infus ou actuels, de nos actes et états affectifs religieux, on peut arriver à une connaissance abstraite mais immédiate de Dieu existant et présent, la solution du problème que nous étudions ne serait pas avancée d'une ligne. Tout cela ne nous donnerait pas la certitude rationnelle de l'existence de Dieu que nous cherchons; et qui dira que tout homme venu en ce monde a expérimenté ce que décrivent les mystiques? Que notre âme est faite à l'image de Dieu, nous n'y pensons pas toujours, et beaucoup n'y pensent jamais. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. x, a. 11, ad 11^{um}. — *c.* On a répondu que l'on peut supposer un secours de Dieu tel que notre attention soit dirigée sur cette similitude, qu'il est possible que le secours de Dieu lui-même nous la manifeste. Le lecteur a déjà vu, col. 859 sq., combien ce recours à une action spéciale de Dieu, soit naturelle, soit surnaturelle, est délicat; ensuite, on arrive par cette voie à exclure le monde extérieur du nombre des moyens par lesquels nous pouvons naturellement connaître Dieu, col. 842, 853. Inutile d'insister.

e) *Hypothèse métaphysique.* — Le lecteur sait que plusieurs de nos contemporains ont essayé de trouver une voie raccourcie pour parvenir à l'existence de Dieu au moyen de nos tendances naturelles. Accordant comme acquis les résultats de la critique kantienne et spencérienne, ils se sont demandés s'il ne serait pas possible de trouver Dieu sans passer par la causalité, efficiente ou finale. Comme ces auteurs faisaient des emprunts assez larges aux doctrines issues des quatre hypothèses précédentes, spécialement à la doctrine d'immanence, on a donné à leur méthode le nom de méthode d'immanence. Le détail de la gamme des nuances entre ceux qui de près ou de loin se sont ralliés à cette méthode serait infini et ne saurait trouver place ici. Quelques théologiens espagnols et romains du XVII^{e} siècle se sont posé exactement le même problème et cela, à l'encontre de nos apologistes actuels, en restant dans les limites de la plus stricte orthodoxie. Ces auteurs, en effet, d'une part admettaient la valeur démonstrative des preuves classiques de l'existence de Dieu, d'autre part ils ne mêlaient à leur hypothèse aucun *lapsus* théologique. On trouve donc chez eux à l'état pur tout ce qui peut faire l'intérêt du problème traité par les philosophies de l'action, du dogmatisme moral, du pragmatisme. Si après avoir eu un moment de vogue, leurs conclusions ont été abandonnées par les théologiens, il est intéressant d'en donner les raisons. Ce sera faire la critique des philosophies de l'immanence *ex visceribus rei;* cette discussion fournira aussi l'occasion de dire pourquoi non seulement la méthode d'immanence, mais encore les quatre hypothèses précédentes ne peuvent pas aboutir à nous donner ce que nous cherchons, une certitude rationnelle de l'existence de Dieu.

On a vu plus haut qu'Antoine Perez a cherché comme saint Anselme, en partant de l'idée de Dieu considéré en soi, à prouver son existence, et cela par la finalité interne. *Mirabilis theologi Antonii Perez... in I^{am} partem tractatus quinque, opus posthumum,* Rome, 1656, t. I, disp. I, c. IV sq. Le même auteur avait aussi essayé de prouver Dieu considéré en soi directement par nos tendances ou comme on dit aujourd'hui par l'action et par nos jugements de valeur. Cette voie avait été ouverte par Scot, dont l'esprit subtil s'était un jour amusé à « colorer », comme il dit, l'argument de saint Anselme. *Per illud potest colorari ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio ejus sic : Deus est quo, cogitato sine contradictione, majus cogitari non potest sine contradictione... Sequitur autem tale summe cogitabile esse in re, per quod describitur Deus. Quo ostenditur primo de esse quidditativo : quia in tali cogitabili summo summe quiescit intellectus; ergo est in ipso ratio primi objecti intellectus, scilicet entis, et in summo. Ultra de esse existentiæ : summum cogitabile non est tantum intellectu cogitante, quia tunc posset esse quia cogitabile; et non posset esse, quia rationi ejus repugnat esse ab alio.* Scot, *De primo rerum omnium principio*, c. IV, n. 24, édit. Vivès, t. IV, p. 778. Voir *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. II, n. 32. Perez reprit le procédé indiqué par Scot : demander la concession d'une idée de Dieu correspondant à nos tendances naturelles : *in summo cogitabili summe quiescit intellectus,* et de cette tendance conclure, par un appel implicite au principe de finalité interne, que la réalité correspondant à cette idée existe; il prétend même que cette manière d'argumenter est facile et populaire et, d'après lui, c'est à cet argument que se réduit le raisonnement fameux d'Aristote : *non est bona multitudo principum; entia volunt bene gubernari; uno ergo principe. Ibid.*, n. 57 sq. D'après beaucoup de scolastiques l'argument de saint Anselme vaudrait si la possibilité de l'essence divine était prouvée. Sylvester Maurus essaya de montrer cette possibilité à l'aide du procédé de Scot et de Perez. *Quia centrum ad quod impetus et voluntas summo impetu feruntur ut in eo quiescant non est aliquid impossibile;* il le montre parce que si le centre était impossible les graves n'y tendraient pas. *Ergo datur aliquod ens carens defectu in quo quiescat intellectus contemplans et voluntas amans, eo quod nihil in ipso displiceat, ac per displicentiam stimulet ad quærendum melius. Quæstiones philosophicæ,* q. XII, *physico-metaphysica,* Rome, 1670, édit. Liberatore, Paris, 1876, t. III, p. 349. On se lança dans ces sortes d'argumentations, qui n'ont pas encore complètement disparu de nos jours. Cf. Lepidi, cité par de Munnynck, *op. cit.*, p. 19; Cuevas, allégué par Urraburu, *op. cit.*, t. VII, p. 63. Et l'on pensa prouver l'existence de Dieu en déduisant directement de nos tendances naturelles son éternité, sa nécessité, son infinité. Par exemple, nous percevons le principe de contradiction comme permanent; mais il faut un vérificatif à toute proposition vraie; donc un éternel existe. Ou bien, la conscience morale nous donne l'idée d'un *impræferibile,* d'un être qui ne peut déplaire à nul homme sensé; mais seul un être nécessaire peut être *impræferibile,* ou *quod nulli sapienti displicere potest.* Cf. Semery, *Triennium philosophicum,* Rome, 1688, t. III, p. 218. Ou encore, la conscience morale nous donne l'idée d'un être *non honeste odibile aut fugibile ab aliquo; sed omne habens defectum aliquem vel imperfectionem est honeste odibile aut fugibile ab aliquo;* donc l'objet que nous révèle la conscience morale est le comble de la perfection, donc infini; donc il existe. Esparza, *Cursus theologicus,* l. I, q. II, a. 7, Lyon, 1685, t. I. Les vices de ces raisonnements sont indiqués dans tous les manuels qui discutent à fond l'argument de saint Anselme, et sont faciles à découvrir. D'ailleurs, bien qu'on enseigne

encore solennellement le contraire dans plusieurs lycées de France, ils n'ont jamais été les seuls arguments que l'École ait employés pour prouver l'existence de Dieu. Ceux-là même qui les proposent maintiennent les preuves *a posteriori* classiques.

A côté de ce vernissage de l'argument de saint Anselme, les théologiens que nous venons de citer, Esparza, Pallavicini, Semery, Maurus, avaient un autre procédé qui leur était davantage personnel et qui se distingue du précédent, bien que souvent ils les aient entremêlés, pour rendre la solution de leur argumentation plus difficile. Ils connaissaient la thèse classique qu'en vertu de nos tendances les plus générales, Dieu nous est connu *in communi : Deum esse in communi est per se notum.* Voici l'interprétation qu'ils en donnèrent. Nous désignons Dieu en soi et Dieu en fonction des créatures : *prædicata absoluta et relativa,* et ils reproduisaient les trois groupes de formules données plus haut, et qui peuvent s'entendre soit au sens absolu, soit au sens relatif. Or, ajoute Esparza, *op. cit.,* l. I, q. I, a. 3; q. II, a. 4, 7, *certum est esse per se notam respectu nostri existentiam Dei sub multiplici conceptu reipsa convertibili cum iis prædicatis quæ modo enumerata sunt, licet non sit per se nota convertibilitas cum iisdem.* Voici comment on montre ce fait.

Une tendance spontanée de notre esprit nous impose le principe de contradiction, et bien que ce principe soit disjonctif, il nous est absolument impossible de penser que rien n'existe. Qu'il est impossible que rien n'existe n'est pas seulement une vérité d'expérience, contingente; mais c'est une vérité nécessaire, immédiatement fournie par la conscience. Or, lorsque nous réfléchissons à ce fait subjectif que nous ne pouvons pas penser que rien n'existe, l'objet de notre pensée directe est en réalité Dieu, fondement des possibles, principe des existences, bien qu'à ce stade notre pensée ne démêle pas encore que ces propriétés désignent Dieu et ne conviennent qu'à lui. Pallavicini, *Assertiones theologicæ,* l. VIII, c. II, n. 5, Rome, 1652. Nous avons donc sans aucune inférence l'existence actuelle de la raison de la possibilité des choses et du principe de leur existence. D'un autre côté, dit Esparza, *cum omnes absque discursu necessario velint esse beati, atque assequi suum finem ultimum bonumque suum beatificum, quod fieri non potest absque prævio assensu ex sola terminorum apprehensione concepto, quod detur bonum beatificum et ultimus finis, sequitur esse per se notum dari aliquem finem hominis et bonum beatificum respectu ejusdem.* Donc de nouveau sans inférence nos tendances nous donnent un jugement existentiel sur Dieu; car dans la réalité, c'est Dieu qui est notre béatitude.

Cependant la conscience qui nous fournit immédiatement l'existence de Dieu *per prædicatum identificatum cum Deo et cum ipso convertibile, cujus hæc identitas et convertibilitas ignoratur a nobis,* ne nous donne pas sans quelque discours la connaissance de cette identité et de cette convertibilité. *Licet non sit per se notum dari Deum sub conceptu Dei, tamen est per se notum dari sub conceptu convertibili cum Deo, ita ut hæc convertibilitas non sit per se nota sed debeat demonstrari. Nam est per se notum necesse esse ut quodlibet sit vel non sit; dari sufficientiam ad hoc ut sint omnia quæ sunt, etc.; sed hæc necessitas et hæc sufficientia identificantur cum Deo, licet nobis non sit per se nota hæc identitas ideoque a multis negetur. Dum igitur cognoscimus et affirmamus Deum sub conceptu veritatis necessariæ, sub conceptu beatitudinis, etc., cognoscimus et Deum quasi per accidens, eo pacto quo videns venientem qui est Petrus sed nondum discernens illum esse Petrum, cognoscit Petrum per accidens.* Maurus, *Opus theologicum,* Rome, 1683, t. I, l. I, q. XIV, n. 8, p. 39. Le lecteur remarquera que Maurus dans cette dernière phrase interprète saint Thomas, *Sum. theol.,* I^a, q. II, a. 1, ad 1^um, dans le sens des précisions formelles de l'école d'Occam, tandis qu'il est certain que saint Thomas, tous les thomistes, scotistes et suaréziens admettent les précisions objectives.

Après avoir trouvé dans les données immédiates de leur conscience l'existence de Dieu en soi, *per prædicatum identificatum cum Deo,* restait à prendre une conscience distincte du donné de la spontanéité. L'activité de notre intelligence nous impose le principe de contradiction et sa valeur objective; elle nous fournit aussi l'idée de la possibilité des choses, comme *quodlibet esse vel non esse,* et de l'impossibilité, comme *simul esse et non esse.* Donc, puisque ce principe est disjonctif, indépendamment de toute considération des choses existantes et des conditions de leur existence, par le seul principe de contradiction, nous connaissons la détermination absolue des choses à être ou à n'être pas, raison suffisante de la possibilité des possibles et de l'impossibilité des impossibles, racine dernière, si de fait quelque chose existe, de l'existence des unes et de la non-existence des autres. On se souvient que Leibniz avait lu Perez et les écrivains de son école et que l'on retrouve chez lui sur les êtres *contingents* des idées analogues à celles-ci; mais les théologiens rejettent les vues de Leibniz parce qu'inconciliables avec la liberté absolue de la création. De même pour la volonté, poursuivaient les théologiens que nous étudions. La conscience morale nous présente certains objets comme absolument inéligibles; mais cette idée ne va pas sans la notion corrélative d'un objet *impræferibile; per cujus oppositionem malum morale est tale; quod nulli sapienti displicere potest,* etc. Nous voilà donc sans aucune inférence causale, par la simple analyse des notions fournies par l'activité de nos facultés intellectuelles et morales, en possession des idées suivantes : *necessitas quam res habent ad alterutram partem contradictionis, possibilitas possibilium et impossibilitas impossibilium, sufficientia omnium quæ sunt vel esse possunt, primæ regulæ synderesis, ultimi finis quo a natura ducimur.*

Ces notions acquises, il serait facile de passer à l'affirmation de l'existence objective de l'objet qu'elles représentent : 1° par le principe de causalité, efficiente ou finale, à la manière de l'École; 2° par le principe platonicien, qui n'est qu'une forme déguisée du principe de finalité, d'après lequel l'ordre objectif correspond à l'ordre subjectif de nos pensées; 3° par les procédés de vernissage de l'argument de saint Anselme rapportés plus haut. Mais on peut arriver au même résultat par une autre voie sans inférence causale d'aucune sorte. En effet, nous avons, d'une part, l'*existence* du fondement des possibles, du principe des existences, du bien béatifique; d'autre part, nous avons la *notion* de la détermination absolue des choses à être ou à n'être pas, de la raison suffisante des possibles, de la racine dernière de l'être, du bien dont le respect et l'estime s'imposent à la conscience morale, du but auquel la nature nous pousse impérieusement. Si nous pouvons montrer l'identité du premier objet et du second, le premier étant connu comme existant, le second sera donc connu comme existant. Or, le second indubitablement est Dieu connu comme Dieu. Donc.

L'identité de ces deux objets ne fait aucun doute, dit Pallavicini, *loc. cit.,* n. 7, si l'on fait une hypothèse, niée par beaucoup de théologiens avant Vasquez, par Vasquez et depuis par quelques rares auteurs, mais que l'on peut d'ailleurs démontrer. *Supposita veriore sententia inferius probanda, quod entitas Dei non sit aliquid intrinsece præscindens a possibilitate aliisque prædicatis* necessariis *creaturarum, Deum ex parte objecti identificari patet exempli gratia in conceptu necessitatis quam res habent ad alterutram partem*

contradictionis, item in conceptu existentiæ quam habent res in aliqua causa, in conceptu primæ regulæ synderesis, in conceptu ultimi finis quo ducimur a natura et similibus. Hi enim omnes conceptus objectivi reipsa idem sunt ac Deus, quæ tamen identitas non constat nobis nisi per discursum.

Quel est enfin ce raisonnement? Le voici, ramené à ses termes généraux. Quand l'esprit saisit un des termes d'une connexion logique, physique ou métaphysique comme connexe, il saisit nécessairement du même coup l'autre terme de la connexion. Or, si on rejette la doctrine de Vasquez sur l'être absolu de Dieu, *In Iam*, disp. CIV, Dieu est connexe avec la détermination absolue des chôses à être ou à n'être pas, avec la possibilité des possibles et l'impossibilité des impossibles, avec la raison suffisante des existences, avec la conscience morale et la tendance à la fin dernière. De plus, tous ces objets nous sont présentés par la conscience comme connexes avec quelque chose : en effet, toutes les notions dérivées de l'étude du principe de contradiction sont vraies et nécessairement vraies, donc liées avec quelque chose d'objectif, puisqu'il faut un vérificatif à toute proposition vraie, comme le démontrent les thomistes qui soutiennent la présentialité éternelle des existants; ou du moins comme le pensent saint Augustin et saint Thomas, *De veritate,* q. I, a. 5; quant aux notions fournies par la conscience morale, celle-ci nous les présente toujours en fonction d'un être supérieur, et donc comme connexes avec lui. D'où il suit enfin qu'il est un moyen d'avoir la certitude rationnelle de l'existence de Dieu sans aucune inférence par voie de causalité, soit efficiente, soit finale. Cf. Ulloa, *Prodromus,* disp. V, c. VIII, Rome, 1711, p. 475.

Critique. — Notre but n'étant pas de faire un cours de haute métaphysique, mais seulement de dire pourquoi cette méthode est insuffisante, nous nous bornerons à quatre observations, après avoir signalé au passage sur la genèse du principe de contradiction et sur la notion de vérité, Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale,* dans la *Bibliothèque du congrès international de philosophie* de 1900, t. II, p. 51; Royce, *The problem of truth,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* novembre 1908, p. 936. Comparer avec saint Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXV, q. I, a. 1; *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. LXXII, a. 6; *De quatuor oppositis;* avec Scot, *In metaphys.,* l. VII, q. XIII; *In IV Sent.,* l. II, dist. III. Minges explique les textes de Scot et montre leur accord avec Suarez, c'est-à-dire avec l'École, dans le fascicule 1er du t. VII des *Beiträge* de Baeumker. Le même auteur a précédemment réduit à leur juste valeur les accusations de volontarisme outré portées contre Scot, au fascicule 4e du t. V de la même collection, intitulé : *Ist Duns Scotus Indeterminist?*

a. Les faits psychologiques qui servent de base à toute l'argumentation sont mal interprétés, comme le montre finement saint Thomas, *De veritate,* q. X, a. 12, ad 5um, 8um. De ce que nous ne pouvons pas penser que rien n'existe, on conclut que l'objet de notre pensée est dans ce cas Dieu; mais cette formule peut ne signifier que ce fait de conscience : bien qu'il nous soit possible de penser que nous n'existons pas, il nous est impossible de porter un jugement ferme sur notre non-existence; voilà en réalité ce que nous donne immédiatement la conscience psychologique, et dans ce cas l'objet réel de notre pensée est l'impossibilité psychologique que nous expérimentons. On objecte que, hors de toute expérience, l'esprit juge nécessairement qu'il est impossible que rien n'existe. On répond : l'observation est exacte, si l'on pense en même temps que quelque chose existe maintenant, ou que quelque chose a existé avant, ou existera plus tard; mais dans ce cas on n'a qu'une nécessité hypothétique et non absolue; donc la conséquence ne suit pas, à moins que l'on ne passe par le principe de causalité. Si l'on fait totalement abstraction de toutes les existences, il ne reste qu'un principe purement formel auquel ne répond qu'une vérité purement logique, d'où rien ne suit dans l'ordre des réalités, *quia de ente et non ente contingit verum dicere.* Esparza n'observe pas mieux à propos du désir du bonheur. Nous voulons, dit-il, être heureux; cela suppose l'idée antécédente du bonheur et un jugement d'existence. Mais ou bien on nous parle de la tendance innée à Dieu dont il est question dans saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. LX, a. 5; Ia IIæ, q. CIX, a. 3; IIa IIæ, q. XXVI, a. 3; Mastrius, *In IV Sent.,* l. III, disp. VI, q. XXV; Tolet, *Comment. in Iam,* Rome, 1869, t. I, p. 488; et cette tendance, qui n'est pas un acte mais un fait et la racine métaphysique de notre liberté, n'inclut aucune appréhension antécédente; et, pour en déduire quoi que ce soit, il faut recourir à la finalité interne. Voir le procédé dans Schiffini, *Disputationes metaphysicæ specialis,* Turin, 1888, t. II, th. III, n. 395; Hontheim, *op. cit.,* n. 567, et à un autre point de vue dans Cathrein, *Philosophia moralis,* Fribourg, 1893, th. I, n. 10. Ou bien on nous parle de l'appétit élicite, du désir actuel du bonheur, qui naît de l'appétit naturel *quo quodlibet appetit naturaliter se esse completum in bonitate,* comme parle saint Thomas, *De veritate,* q. XXII, a. 7. Celui-ci, en saine philosophie, suppose quelque connaissance de son objet : *nihil volitum, nisi præcognitum.* Mais Esparza devrait prouver que l'objet d'un tel acte ne peut pas être impossible, ou que la simple idée de la possibilité du bonheur ne suffit pas à provoquer un acte de ce genre. Or, ces exclusions ne sont possibles qu'à l'aide de la causalité efficiente ou finale. Et lorsqu'elles sont faites, on n'a pas encore l'*existence* du bien béatifique, à moins de faire un nouvel appel au discours causal. Voir le procédé dans saint Thomas, *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. I, a. 4; *Contra gentes,* l. III, c. II, n. 2 sq., bien différent de celui de Kant, cf. Frins, *De actibus humanis,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, p. 67-85; et pour se persuader qu'on n'a pas attendu Kant pour entrer en plein dans cette voie, lire Bagot, *Apologeticus fidei,* part. II, l. II, disp. I, c. III-VI, in-fol., Paris, 1645, t. II, p. 99-118.

b. Quand bien même on devrait au point de vue de l'observation psychologique concéder à Esparza, comme il le veut, que nous percevons immédiatement l'existence du vrai et du bien, il ne suivrait pas du tout que ce soit là concevoir Dieu considéré en soi, *per prædicatum intrinsecum Deo.* Tous les anciens scolastiques concèdent une connaissance spontanée mais obscure de Dieu, *sub ratione unius, veri, boni, beatutidinis;* mais cette connaissance obscure ne distingue pas Dieu, disent-ils, du reste des êtres; elle ne le saisit donc pas en soi, *per prædicatum identificatum,* mais seulement à l'aide d'un concept abstrait, *præscindens a Deo et creatura, a Deo vero et ficto.* A s'en tenir là, c'est donc une désignation de Dieu par dénominations extrinsèques, convenant de fait exclusivement à Dieu, mais dont la convenance exclusive à Dieu échappe à l'esprit, *per prædicatum non identificatum cum Deo, convertibile, sed cujus hæc convertibilitas ignoratur a nobis.* Esparza, au contraire, prétend que cette première notion atteint Dieu en soi et que le seul progrès à faire est de le constater, *per prædicatum identificatum cum Deo et convertibile, sed cujus hæc identitas et convertibilitas ignoratur.* Donc, d'après Esparza, une des données immédiates de la conscience est le fondement de droit des possibles, la cause efficiente et finale de droit des êtres existants. Au stade où nous en sommes, l'homme ignore que ce donné est Dieu lui-même; mais il est hors de doute que l'objet dont la conscience révèle l'existence est en réalité Dieu, et Dieu

considéré en soi. Car la doctrine de Vasquez est fausse. Il est vrai, dirons-nous, que la doctrine de Vasquez sur l'être absolu de Dieu est communément abandonnée par les théologiens ; mais elle reste probable, et donc le procédé d'Esparza ne peut pas aboutir, comme il le prétend, à nous donner une certitude rationnelle de l'existence de Dieu : *debiliorem sequitur conclusio partem*. Si l'on répond qu'on peut prouver la fausseté de la thèse de Vasquez, ceux qui ont étudié la question du *medium* de la science des futurs conditionnels avoueront qu'on ne se débarrasse pas très facilement de la formule vasquézienne : si par impossible une mouche possible devenait impossible, rien ne serait changé en Dieu. Quoi qu'il en soit de cette question et de la question voisine du constitutif de la liberté de Dieu *ad extra* où Vasquez suit l'opinion des thomistes antérieurs à Godoy et à Jean de Saint-Thomas — Cajetan excepté, dont tous aujourd'hui rejettent l'opinion — il est certain que l'opinion dont a besoin Esparza ne se prouve qu'en faisant un large usage du principe de causalité et de raison suffisante. Voilà donc que, sans recourir à l'inférence causale, on ne parvient pas à échafauder le système dont l'originalité consiste à vouloir se passer de ce moyen.

Et il faut ici remarquer que si ce dernier argument n'a pas beaucoup de force contre Esparza et son école, il est insurmontable contre les modernes qui ont renouvelé leur tentative. Il n'a pas beaucoup de force contre Esparza; car celui-ci pourrait répondre non sans logique : Il y a dans l'École seize essais de solution du difficile problème des relations de l'infini et du fini, que l'on a l'habitude de ramener à quatre types dans la question de la conciliation de l'immutabilité divine et des actes libres de Dieu *ad extra*. Nos actes spontanés se font indépendamment de la connaissance de ces spéculations, tout le monde en convient. Je les étudie donc tels que la conscience me les révèle, je suis amené à penser que l'une des seize solutions classiques est explicative des faits observés; et je conclus que, si cette hypothèse est admise, l'existence de Dieu considéré en soi est donnée par la conscience. Ensuite, pour résoudre les difficultés que l'on soulève, j'ai recours aux principes de causalité et de raison suffisante; ce que j'ai le droit de faire, puisque je ne les mets nulle part en question et que je concède qu'avec leur emploi on prouve l'existence de Dieu et que je soutiens qu'on démontre celle des seize solutions que suit la conscience. Mais les philosophes modernes qui font quelque concession au kantisme ne peuvent pas éviter le cercle vicieux, comme faisaient les anciens théologiens dont nous parlons. Ils concèdent, en effet, la valeur de la critique kantienne, ou tout au moins, ils cherchent à persuader de l'existence de Dieu ceux qui admettent cette valeur et qui, par suite, rejettent l'usage transcendantal du principe de causalité. Or, Kant dans la troisième et dans la quatrième antinomie prétend démontrer qu'aucune des seize solutions classiques dont nous venons de parler et qu'il ramène à deux n'est recevable : si donc l'on admet soi-même la valeur du kantisme, ou si l'on a la prétention d'argumenter contre un kantiste, on ne pourra pas supposer comme Esparza que nos actes spontanés se font suivant une de ces solutions, et si on le suppose il restera à démontrer que cette solution est valable. Or, on s'est enlevé le moyen de faire cette démonstration, soit avant la connaissance certaine de l'existence de Dieu, soit après, puisqu'on a renoncé à l'usage transcendantal du principe de causalité. M. Blondel conclura : cela montre que le kantisme est contre nature. C'est ce dont je conviens, sans accorder qu'il en suive que Dieu existe ou que l'existence de Dieu considéré en soi soit une donnée immédiate de ma conscience, comme le veut Esparza. C'est aussi ce dont ne conviendra pas le kantiste que l'on veut persuader; pour peu qu'il ait pénétré le sens des deux dernières antinomies et ce que la méthode d'immanence lui demande d'accorder, il répondra : mais l'acte que vous supposez que je fais ou que vous m'invitez à faire implique précisément la solution dans un sens très déterminé des antinomies. Esparza, s'il eût connu Kant, n'eût pas nié le fait; et je pense que tous les théologiens seraient ici de son avis. Cf. sur les antinomies, *Dictionnaire apologétique*, t. I, col. 33, 36 sq. D'où l'on conclut à l'inefficacité spéciale de la méthode d'immanence contre les kantistes intelligents et convaincus. On a beaucoup exploité pour faire de la réclame à la méthode d'immanence la « colère » de certains universitaires et athées en présence de l'*Action;* c'est qu'élevés dans la mentalité cartésienne ces professeurs concédaient sans examen critique que notre idée de Dieu est toujours *per prædicatum identificatum cum Deo;* or, c'est précisément ce que nie Kant qui la réduit toute entière à de *pures* dénominations extrinsèques ; M. Le Roy a vu plus juste quand, tout en se réclamant de la méthode d'immanence, il a conclu à l'agnosticisme sous le nom de pragmatisme. C'est, nous allons le voir, tout ce qu'on peut tirer de la méthode, si l'on s'y obstine à se défier du principe de causalité et de la finalité interne.

c. Esparza et Pallavicini admettaient un discours pour légitimer dans leur système tous les passages d'idée à idée, d'objet à objet, et toutes les conversions de propositions dont ils avaient besoin. Ce discours reposait tout entier sur la thèse épistémologique suivante : L'esprit qui connaît un des termes d'une connexion comme connexe connaît du même coup l'autre terme de la connexion. Cette thèse, il faut le remarquer, fait le fond réel des quatre hypothèses précédemment rejetées. Gratry fait l'assomption du fini et par contraste ou regrès, Günther disait par contraposition, de l'infini : *creatura connexa qua connexa.* L'hypothèse psychologique imagine la personnalité et son prolongement ou son objectivation, c'est encore une connexion. L'hypothèse morale postule une locution intérieure et son origine : encore une chose finie expérimentée et son lien avec autre chose. Les diverses hypothèses épistémologiques font de même, en insistant soit sur les similitudes dans les choses ou dans les espèces et images intentionnelles, soit sur quelque autre donnée ; il en faut dire autant de ceux qui ont essayé de résoudre tout le débat par la notion de vérité, à laquelle appelait d'ailleurs Esparza. Voir les textes cités par Esparza, sagement interprétés par Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. VIII, sect. VII, n. 21. La petite école dont nous parlons, qui eut en Espagne, à Rome et en Allemagne ses jours de gloire, sans se hasarder dans des thèses discutables, posait simplement le problème en termes généraux, comme la logique l'exige quand on a la prétention d'arriver à une conclusion certaine.

Quoi qu'il en soit de la question de savoir s'il y intervient deux idées ou une seule, il est incontestable et incontesté dans l'École que l'esprit qui perçoit un des termes d'une relation comme connexe, saisit l'autre terme de la relation. Tout irait donc bien si Esparza montrait, indépendamment de toute liaison ou dépendance causale, que subjectivement nous percevons *creaturam connexam cum Deo ut connexam.* Mais l'expérience montre qu'il n'en est rien. Tous les êtres, en effet, sont connexes avec les décrets divins dont ils dépendent; or la conscience psychologique ne nous dit rien de ce rapport. C'est la raison pour laquelle Esparza choisit des cas où la conscience psychologique ou morale, surtout cette dernière, nous avertit d'un rapport, d'une dépendance, etc. Mais il suffit pour vérifier le principe de la simultanéité de la connaissance des connexes que le terme non directement saisi soit

appréhendé *abstracte, generice et in communi;* il n'est pas du tout nécessaire, en vertu du principe général invoqué, qu'il le soit *determinate, privatim et in individuo.* C'est, par exemple, ce qui se fait en physique quand on y définit l'électricité, la cause des phénomènes suivants. *De veritate,* q. x, a. 1, ad 6^{um}. Cela ne veut pas dire que nous ne savons rien de l'électricité, hors le fait brut de l'existence, et qu'elle soit une cause totalement inconnue. Elle est totalement inconnue dans l'hypothèse nominaliste qui refuse de remonter des effets aux causes par le principe de raison suffisante. Voir col. 784. Elle ne l'est pas, si l'on rejette, comme il faut absolument la rejeter, la subjectivité des relations de cause à effet, de substance à propriété, etc. Aussi a-t-on cherché à déterminer, dans la question qui nous occupe, la nature de la connexion donnée par la conscience, afin de pouvoir atteindre Dieu considéré en soi. C'est de ce souci que procèdent les appels aux similitudes, aux espèces intentionnelles, à la nature de la vérité, à la thèse du vérificatif des jugements, etc., que nous avons rapportés ou omis. Le mouvement est bon, mais il ne peut pas aboutir.

Sans avoir à discuter la valeur des différents moyens auxquels on a eu recours, sans même faire remarquer qu'étant systématiques ils empêcheraient d'arriver à une conclusion certaine, voici pourquoi ils sont vains. — *a.* Avant de savoir avec certitude que Dieu existe, nous ignorons absolument si les créatures lui sont semblables; *quia quamvis finita sint quodammodo speculum et imago Dei, hanc tamen rationem imaginis non deprehendes in ente finito donec cognoveris hoc esse illius effectum.* Cf. Urraburu, *op. cit.,* t. VII, p. 81. Que les créatures soient semblables à Dieu cela vient, en effet, de ce qu'il est leur cause. Mais que Dieu soit la cause des effets considérés n'est pas immédiatement donné par la conscience avec certitude, ni par conséquent qu'une relation de similitude intervient : *est per se notum veritatem esse,* dit d'une façon absolument générale saint Thomas, *non autem est per se notum nobis esse aliquod primum ens quod sit causa omnis entis, quousque hoc vel fides accipiat vel demonstratio probet. De veritate,* q. x, a. 12, ad 3^{um}. On objectera : mais les principes généraux sur la similitude formelle des espèces, sur la théorie de la vérité, *adæquatio rei et intellectus,* etc. D'abord, tout cela n'est pas sûr; car beaucoup de théologiens nient la susdite similitude formelle; et jamais dans l'École, avant ces dernières années, on n'a pressé le mot *adæquatio* comme on l'a fait récemment, du côté agnostique pour conclure que nous ne connaissons pas Dieu en soi, du côté catholique pour réfuter l'agnosticisme tout en se donnant le plaisir de soutenir un système préféré et ordinairement décoré du nom de saint Thomas. Suarez se contente de dire : *Supponimus de ratione intellectionis imo et cognitionis esse ut per quamdam assimilationem intra mentem intelligentis fiat. De angelis,* l. II, c. III, n. 7. Cf. Kleutgen, *Philosophie scolastique,* t. I, n. 23 sq. Mais, comme les constructeurs de systèmes ne se rendront pas devant ces raisons de simple bon sens et de logique, voici la raison *a priori* de l'inutilité de leurs efforts; elle se tire de la nature très spéciale du cas particulier dont il s'agit. — *b. Juxta hanc doctrinam, eo præcise quod agnoscatur fundamentum ut connexum cum Deo, cognoscitur Deus. Ergo, eo præcise quod non cognoscatur Deus, non cognoscitur creatura ut connexa cum Deo. Ergo, solo Deo non intellecto, non intelligitur creatura ut connexa cum Deo. Ergo Deus est constitutivum essentiale creaturæ ut connexa cum Deo. Sed hoc est falsum; siquidem creatura ut connexa cum Deo tantummodo reduplicat connexionem cum Deo : quæ connexio adæquate distinguitur a Deo, utpote identificata adæquate cum creatura.* Il n'y a rien dans ce raisonnement qui ne soit admis par les thomistes anciens, par les scotistes et par Suarez. Seuls ceux qu'on a appelés les *Connotatores* pourraient se plaindre qu'on y introduise l'argument forgé contre eux par Lugo, *omne, quo solo non intellecto, non intelligitur aliud, aut est tota essentia aut est pars essentiæ illius alius.* Mais cet argument est solide et fait toucher du doigt le danger de panthéisme. Si l'on en fait d'ailleurs abstraction, il reste que, lorsque nous pensons à Dieu ici-bas et à la dépendance, ressemblance..., connexion des créatures avec lui, ce qui nous sert pour nous élever à lui est toujours adéquatement distinct de l'objet de notre pensée. Car si les créatures sont semblables à Dieu, Dieu ne leur est pas semblable. Et c'est la raison pour laquelle, toute révélation mise à part, nous ne saisissons avec certitude rien de Dieu considéré en soi, *per prædicatum identificatum cum Deo,* sans passer par le lien causal.

L'école d'Esparza l'avait bien senti; aussi avait-elle enchevêtré son argumentation dans celle de saint Anselme, comme nous l'avons rapporté, ce qui signifie qu'elle se donnait directement l'idée d'infini et par suite l'existence intrinsèque de Dieu. Tout revient là; ou bien, on se donne l'idée de l'infini proprement dit, l'idée de l'être dont l'essence se définit par l'existence actuelle, et alors on n'a pas besoin de passer par la causalité; ou bien, on constate, quoique la phrase *ens necessarium est ens necessarium* et par suite aussi celle-ci *ens necessarium est ens necessario existens* soient évidentes, que cette évidence n'entraîne pas l'existence réelle de l'être nécessaire, soit parce qu'une proposition tautologique peut impliquer quelque contradiction dans son sujet, soit parce que dans ces propositions l'être nécessaire n'est pris qu'au sens abstrait et nullement au sens d'un être positivement réel; et le seul moyen de lever le doute sur la possibilité de passer de l'abstrait au réel, est de passer par la causalité. Cf. d'Aguirre, *Theologia sancti Anselmi,* tr. I, disp. VI, sect. IV, n. 35 sq. C'est ce que dit saint Thomas : *Ratio illa procederet, si hoc esset nobis per se notum quod deitas sit esse Dei, quod quidem nunc nobis non est notum per se cum Deum per essentiam non videamus, sed indigemus ad hoc tenendum vel demonstratione vel fide. Ibid.,* ad 4^{um}.

d. Esparza ne semble avoir traité toute la question que d'une façon spéculative. Un de ses élèves, composant une apologétique, pensa qu'il pouvait utiliser la théorie pour la réfutation des athées et aussi pour l'explication au concret de notre première connaissance de Dieu. Donc, Michel de Elizalde, *Forma veræ religionis quærendæ et inveniendæ,* Naples, 1672, n. 85, écrit : *Deus est primum notum, et universale et transcendens omnium principiorum principium, unicum et sufficiens, et omnium probationum probatio, rationum ratio et conclusio ac omnium veritatum veritas et conclusio. Series tota veritatum ad primam veritatem resolvitur, quæ demum omnes veritates verificet et qua sublata cuncta, ut vocant, neutra, ambigua, nec falsa nec vera et injudicabilia.* Tout cela pourrait se concéder de l'ordre ontologique des êtres, mais le mot *notum* du début et tout le discours qui précède nous force à le prendre de l'ordre même de nos connaissances. L'auteur se souvient cependant du fameux axiome d'Aristote que les principes ne doivent pas se démontrer; il répond lestement : *Quid enim Aristoteles de Deo et de summis rebus docuit nisi errores? Longe divinius Paulus apostolus Athenis disseruit : Quamvis non longe sit,* etc. Act., XVII. *Tam prope enim adest ut qui se et sua tantisper considerare velit, inveniat immediatissime sui a Deo originem et genus. Ubi omitto alia.* Au paragraphe suivant, Elizalde nous apprend que par l'idée de fin dernière on arrive encore à connaître Dieu avec plus

de clarté; mais il renvoie à un autre ouvrage ce développement, *quia hoc de Deo fine hominis unico multa infert non recepta communiter*. A défaut des vues morales d'Elizalde, nous avons aujourd'hui, sur le même sujet, une littérature assez abondante écrite du même point de vue.

Remarquons d'abord que dans son « apologétique nouvelle » Elizalde introduisait deux éléments, la priorité de la connaissance de Dieu et l'appel à la présence intime de Dieu dans l'âme, dont le premier était positivement exclu et dont le second n'était pas employé par Esparza et Pallavicini. Saint Thomas avait déjà remarqué qu'une conception inexacte de l'omniprésence divine conduit au panthéisme, *non intelligentes quod Deus non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quæ nullo modo sui effectui deest. Contra gentes*, l. I, c. XXVI, à la fin. Et ailleurs il avait expliqué que, bien que Dieu soit présent à notre intelligence, il ne lui est pas uni comme une forme intelligible, *non est tamen ei conjuncta, ut forma intelligibilis, quam intelligere possit quandiu lumine gloriæ non perficitur*. Car autre chose est l'union par essence, présence et puissance, autre chose l'union par manière de forme intelligible. *De veritate*, q. X, a. 11, ad 8^um^, 11^um^. Nos habitus sont pour nous intelligibles et Dieu ne l'est pas immédiatement, bien qu'il soit plus présent à notre âme que nos habitus, *quia habitus sunt proportionati ipsis objectis et actibus et sunt proxima eorum principia, quod de Deo dici non potest, ibid.*, a. 9, ad 7^um^; ce qui donne l'exégèse de *Sum. theol.*, I^a^, q. XII, a. 2, et fait de saint Thomas un excellent moliniste au lieu d'en faire un averroïste comme le veut Cajetan. Elizalde se réfugie derrière le texte de saint Paul. Act., XVII, 28. Mais, fait très bien remarquer Vasquez, saint Paul ne parle pas directement dans ce passage de l'omniprésence de Dieu, il exprime simplement que nous pouvons facilement connaître Dieu par ses œuvres, par l'action de sa providence en nous. *In I^am^*, disp. XXVIII, c. IV, n. 17. Et cette interprétation, outre qu'elle enlève toute base à l'abus que Spinoza a fait de ce passage, a l'avantage d'être conforme aux données patristiques. Corneille de la Pierre, *Comment. in Acta apostolorum, loc. cit.*; Verhoer, *In Actus*, dans le *Cursus completus Scripturæ* de Migne, t. XXIII, col. 1289; Beelen, *Comment. in Acta apostolorum*, Louvain, 1864, p. 435; Patrizzi, *In Actus*, Rome, 1867, pensent comme Vasquez; et Chase observe que si saint Paul cite un poète stoïcien, partisan de l'immanence panthéistique du Portique, il a grand soin de maintenir la transcendance divine, *cæli et terræ cum sit dominus*. Chase, *The credibility of the book of the Acts of the Apostles*, Londres, 1902, p. 227. Sur la doctrine chrétienne de l'immanence divine, consulter Scheeben, *La dogmatique*, t. II, n. 234, 240, 360. Dans ces conditions, il est facile de comprendre pourquoi un appel à l'immanence divine, ou, pour parler correctement et sans équivoque, à l'omniprésence de Dieu, ne sert à rien pour expliquer la connaissance que nous avons de lui.

Elizalde commet une autre faute. Il suppose que notre première connaissance certaine est celle de l'existence de Dieu. Pallavicini avait expressément rejeté cette opinion. *Rejicimus sententiam Henrici asserentis Deum esse id quod primo concipitur in cognitione entis indeterminate*. Et la raison qu'il apportait est curieuse à noter, si l'on se souvient qu'il écrivait avant Spinoza, en 1652 : *Nam primo falsum est quod assumitur, essentiam Dei consistere in hoc quod sit ens et nihil aliud, hoc est nullam habens differentiam ex iis per quas limitatur esse creatum. Ex hoc enim sequeretur Deum differre a creaturis per solam negationem se tenentem ex parte Dei, ac proinde sequeretur differentias positivas creaturarum quatenus positivas esse pura mala, et per illas (quæ tamen ut positivæ procedunt a Deo) nullam dari similitudinem in creaturis cum Deo. Confirmatur, quia conceptus negationis non est conceptus entis, adeoque non est conceptus boni, quod est proprietas entis; sed differentia Dei, prout differt a creaturis, est bona. Ergo. Op. cit.*, c. IV, n. 29 sq. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIV, q. I, a. 1, ad 3^um^; *De veritate*, q. X, a. 1, ad 5^um^.

Laissons donc de côté l'apologétique dangereuse et fidéiste d'Elizalde et voyons si la doctrine d'Esparza, de Pallavicini, etc., telle qu'ils l'ont exposée, est susceptible d'utilisation en apologétique. Deux de leurs contemporains montrèrent clairement qu'elle ne l'est pas, à savoir Izquierdo, *Pharus scientiarum*, disp. II, q. III, n. 135 sq.; disp. X, q. I, n. 39, Lyon, 1659; *Opus theologicum... de Deo uno*, Rome, 1664, t. I, tr. I, disp. I, q. VIII, n. 155; t. II, disp. XXIII, q. VI, n. 135; et Haunold, *Theologia speculativa*, Ingoldstadt, 1670, l. I, tr. I, c. I, cont. I sq. En effet, disent-ils, l'athée, quand on lui fait remarquer qu'il ne peut pas penser que rien n'existe, et que l'idée du bonheur s'impose à lui, concédera l'observation; mais de cette nécessité il refusera de conclure à Dieu. Car quand on lui parle des vérificatifs objectifs nécessaires de ces sortes d'idées, il répondra qu'il convient de l'existence éternelle de quelque chose et que cela suffit à vérifier la nécessité du principe de contradiction; il pourra ajouter que les nécessités subjectives et objectives dont on lui parle ont leur raison suffisante dans la collection totale de tous les êtres qui se succèdent, que l'apparition à un instant donné aussi bien que la possibilité de chacun de ces êtres dépend de l'ensemble de la collection; et ainsi on ne pourra jamais le forcer à s'élever au-dessus de l'idée d'une nature universelle; il restera matérialiste ou panthéiste tant que par un appel au principe de causalité on ne lui montrera pas que l'ensemble de la collection des êtres de l'univers dépend d'une cause supérieure. *Deus ergo nonnisi per illationem ex creaturis experimentaliter cognitis certo cognosci potest :* telle est la conclusion fort sage de l'École.

4. *Preuves qui de fait produisent la première certitude rationnelle et personnelle de l'existence de Dieu.* — Dans la détermination de ces preuves le problème à résoudre est le suivant. Tenir compte de l'influence de nos tendances générales et particulières qui nous inclinent à l'idée de Dieu et à l'admission de son existence; assigner cependant un moyen non purement subjectif, mais rationnellement valable, qui remplisse les conditions suivantes : qu'il soit facile, à la portée de tous; qu'il aboutisse à une connaissance qui distingue réellement Dieu de tous les autres êtres, de façon à ce que l'homme puisse commencer sa vie morale et religieuse, mais de manière aussi à ce que la possibilité de toute erreur sur Dieu ne soit pas exclue, tout en laissant la voie ouverte au progrès dans la connaissance religieuse. Ces conditions sont requises par la nature même du cas envisagé, et aussi pour rester en harmonie avec l'ensemble des données scripturaires et patristiques. Voici les preuves que l'on pense y satisfaire.

L'action de la providence divine dirige toutes nos tendances et puissances actives à leurs actes conformément aux vues du créateur. *Præter operationem enim qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiæ, omnium rerum virtutes propriis actibus dirigendo*. S. Thomas, *In Boethium de Trinitate*, q. I, a. 1. Sans même faire avec Vasquez l'hypothèse d'une faveur spéciale de Dieu, *In I^am^*, disp. XCI, c. XIV; disp. XCVII, c. V, n. 33; cf. col. 856, sans recourir à une grâce surnaturelle avec quelques thomistes, Sal-

maticenses, *De vitiis,* disp. XX, dub. I, n. 29 sq., saint Thomas par cette remarque qui implique la permanence après la chute de toutes nos tendances naturelles actives à la vérité et au bien, *In IV Sent.,* l. III, dist. XXIII, q. I, a. 4, ad 3um; *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. X, a. 4, explique assez ce que manifeste l'introspection, à savoir, comme dit Kleutgen, que « sans beaucoup de réflexions, nous sommes excités et contraints, non seulement par une inclination spontanée du cœur, mais encore par une puissante nécessité de l'esprit à reconnaître l'existence d'un être suprême et absolu, cause et maître souverain de toutes choses. » Kleutgen, *Philosophie scolastique,* t. IV, n. 929, p. 318. Telle est la raison profonde pour laquelle tout homme arrive à se former d'abord l'idée obscure de Dieu en vertu de ses tendances les plus foncières, puis, comme cette connaissance de Dieu *in communi* ne suffit pas, vu qu'elle ne distingue pas Dieu du reste des êtres, l'idée confuse ou distincte de Dieu. *De veritate,* q. XXII, a. 7, a. 2.

La connaissance de Dieu *in speciali* s'acquiert probablement par la considération de l'ordre du monde, pense saint Thomas. *Cæli enarrant gloriam Dei.* Ps. XVIII, 2. *Non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de cælo, dans pluvias,* etc. Act., XV, 16; XVII, 26. *Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere, cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Contra gentes,* l. III, c. XXXVIII. C'est l'argument de la montre et de l'horloger. Raisonnement facile, tout à fait rationnel, employé chaque jour dans la vie courante et aussi dans les sciences physiques, naturelles et morales. Le cas du fils de l'écossais Beattie, raconté par Paul Janet dans son excellent ouvrage : *Les causes finales,* Paris, 1876, l. II, c. I, p. 429, montre d'ailleurs que ce procédé est tout à fait dans la psychologie infantile. Et qu'on ne s'y trompe pas, Képler ou Newton s'inclinant religieusement devant la sagesse ordonnatrice du cours des astres ne faisaient pas d'autre raisonnement, au point de vue purement logique, que le jeune fils du philosophe Beattie, concluant du fait que son nom se trouvait formé par les pousses d'une plate-bande de cresson alénois à l'existence de quelqu'un qui en avait disposé les graines.

Saint Thomas admet aussi que les païens arrivent à la connaissance de Dieu par la causalité proprement dite. *Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 10, ad 5um; q. XII, a. 12. Quel est l'auteur des choses, est une question qui se pose spontanément à l'esprit, tout aussi bien que celle de l'auteur de l'ordre. Souvent même les deux n'en font qu'une. L'application naturelle du principe de causalité nous amène à répondre par l'affirmation d'une cause supérieure au monde et à nous-mêmes, *excedentem sua causata.* S. Thomas, *Quæstiones disp., De anima,* a. 16. « Il y a quarante ans, disait lord Kelvin, en 1903, me promenant dans la campagne avec Liebig, je lui demandais s'il croyait que l'herbe et les fleurs que nous voyions autour de nous poussaient sous l'action des seules forces chimiques. Il me répondit : « Non, pas plus que je ne pourrais croire qu'un « livre de botanique qui les décrit peut être produit par « ces seules forces. » Chaque acte de la libre activité de l'homme est un miracle pour la science chimique et mathématique. » Cité dans le *Spectator,* 21 décembre 1907. Les éléments d'appréciation, le cortège d'idées associées, la conscience de l'inférence, la vue nette de la nécessité de la conséquence, peut-être aussi l'état émotif seraient tout autres que chez lord Kelvin et Liebig dans un enfant qui arriverait par la causalité à la certitude de l'existence de Dieu; mais le procédé logique serait identique et également valable, la valeur de nos actes directs ne dépendant pas de l'étude de la philosophie, *a magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri,* Sap., XIII, 5, et l'étude des sciences et de la philosophie ne faisant qu'augmenter notre culpabilité, si nous venons à ignorer Dieu : *si enim tantum potuerunt scire ut æstimarent sæculum, quomodo hujus Dominum non facilius invenerunt? Ibid.,* 9. C'est dans ce sens que les Pères entendent ce texte et aussi très souvent Rom., I, 20. Cf. S. Jean Chrysostome, *In Rom.,* homil. III, n. 2, *P. G.,* t. LX, col. 412; S. Augustin, *Serm.,* CXLI, 2, *P. L.,* t. XXXVIII, col. 776; *In Joa.,* tr. II, n. 4, *P. L.,* t. XXXV, col. 1390. Saint Grégoire expliquant Job, XXXVI, 25, *omnes homines vident eum,* écrit : *Omnis homo eo ipso quo rationalis est conditus, debet ex ratione colligere eum qui se condidit Deum esse. Quem nimirum jam videre est dominationem illius ratiocinando conspicere... quem videre est transcendentem omnia ejus essentiam ex ratione colligere. Moral.,* l. XXVII, c. V, n. 8, *P. L.,* t. LXXVI, col. 403.

Tous les théologiens concèdent que la connaissance de Dieu acquise par les deux voies indiquées suffit pour que l'homme soit en état de commencer sa vie morale et religieuse. Dieu y est, en effet, conçu comme existant, et comme cause et chef, *ut principium et caput,* ce qui entraîne au moins implicitement la personnalité divine et, outre le souverain domaine de Dieu et notre dépendance, la volonté divine comme règle de notre conduite. Cf. Suarez, *De bonitate et malitia,* disp. I, sect. II. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'obligation morale pour expliquer la possibilité de la connaissance de Dieu. Cependant on ne peut pas nier que les faits de conscience morale ne nous servent grandement à prendre conscience de ce qu'est Dieu. Indépendamment de toute preuve de l'existence de Dieu par la conscience morale, il est certain, remarque judicieusement Mac Cosh, que la conscience nous manifeste avec évidence que Dieu connu existant se complaît à la rectitude morale. Nous sommes contraints de penser, dit-il, que celui qui a mis dans nos cœurs la conscience, aime la vertu qu'elle nous recommande, et déteste le crime dont elle nous inspire la répulsion. Par l'analogie de l'intention humaine, nous inférons un ordonnateur plus puissant que l'homme; par l'analogie de notre conscience et de notre activité psychologique, nous inférons une cause personnelle dont nous dépendons; par l'analogie de nos idées morales, nous concluons que l'auteur de l'univers ne manque pas des qualités morales qui font de lui le juste gouverneur du monde et le juge de nos actions. *The method of the divine government,* 4e édit., Édimbourg, 1855, p. 9. Suarez a d'un mot profond expliqué pourquoi et comment nos idées morales nous instruisent sur la perfection divine. Toutes les créatures tendent à Dieu, dit saint Thomas, mais les êtres raisonnables y tendent autrement que les animaux et les êtres inanimés; car seuls les êtres doués de raison sont capables de réflexion sur cette tendance et par suite de tendre à Dieu explicitemant connu, ce en quoi consiste leur perfection morale. *De veritate,* q. XXII, a. 2. Mais, ajoute Suarez pénétrant la pensée de saint Thomas, Dieu n'est pas le bien de la pierre comme il est le bien de l'homme, parce que l'homme a par rapport à Dieu d'autres aptitudes naturelles qne la matière inanimée. *Deus aliter est bonum et finis hominis et aliter lapidis, quia in eo est alia capacitas quam sit in lapide.* C'est en deux mots fort simples et non métaphoriques le fond métaphysique de la célèbre doctrine des raisons séminales que M. Thamiry a prise pour base dans sa discussion de la doctrine et surtout de la méthode d'immanence. *De rationibus seminalibus et immanentia,* Lille, 1905. Voici la conséquence qui nous intéresse ici. *Quod ergo Deus sit homini conveniens*

significat in Deo perfectionem et connotat in homine capacitatem. Convenientia ergo nihil aliud esse potest quam denominatio orta ex hujusmodi rebus et eorum coexistentia seu connexione. Illud ergo objectum honestum est tale quale exigit dignitas seu capacitas naturæ humanæ secundum propriam inclinationem naturalem. Ibid., disp. II, sect. II, n. 17. C'est donc une perfection intrinsèque de Dieu d'être tel que seul il soit le bien qui peut satisfaire nos tendances foncières et aussi nos tendances morales et religieuses. Cette perfection de Dieu ne nous est pas manifestée directement non plus que l'existence divine. Mais, pour parler avec saint Thomas qui a fait l'emprunt de cette terminologie à Boèce, l'idéal d'unité, de vérité, de bonté, de justice, de perfection morale qui jaillit de l'activité de nos puissances, n'est autre chose qu'une certaine similitude de Dieu, un de ses effets plus expressifs que d'autres de ce qu'il est en lui-même. Le lecteur sait pourquoi de cette similitude on ne peut pas sans inférence causale ou téléologique remonter avec certitude à l'existence de Dieu. Mais dès que nous sommes assurés de son existence par une autre voie, comme la preuve même qui nous amène à reconnaître cette existence nous le découvre supérieur à nous et à ses œuvres, nous ne pouvons avoir aucun doute sur son excellence. Cette excellence perçue par l'esprit, mise en face de notre misère, des besoins de notre intelligence et de notre cœur, nous amène par l'application spontanée du principe de finalité interne à comprendre qu'il est objectivement et en soi notre idéal. Ce sont des jugements de nature, dont n'arrivent à se débarrasser ni les impies ni même les athées. Ils gardent, en effet, si bien cette idée que Dieu ne peut être que d'une souveraine élévation morale et ils sont si persuadés que tout le monde en juge ainsi, que leurs blasphèmes et leurs arguties tirées de l'existence du mal n'ont pas d'autre but que de chasser en eux ou dans les autres cette obsédante idée, qui malgré tout survit. Bien plus, une application spontanée du principe de causalité nous apprend très vite que Dieu est bien supérieur à tout notre idéal; car l'idée même que nous nous formons de la vérité, de la bonté, de l'excellence morale est, comme tout le reste, une des choses qu'il a faites.

Sans doute, l'enfant qui arriverait par lui-même à la connaissance de l'existence de Dieu serait absolument incapable de démêler l'écheveau complexe des procédés logiques impliqués dans ses actes directs; il n'est d'ailleurs pas probable ni nécessaire que tous les actes indiqués dans cette analyse se produisent tout d'un coup. Mais on voit que l'analyse des scolastiques rend bien compte de la possibilité d'arriver à connaître rationnellement Dieu de manière à commencer la vie morale et religieuse. Elle tient compte aussi de ce que les Pères ont si souvent répété sur le rôle des dispositions morales dans la connaissance religieuse. On a souvent dans les récentes controverses interprété les Pères comme s'ils faisaient dépendre la première idée de Dieu des dispositions morales. C'est une erreur. Les Pères supposent Dieu spontanément connu; leur but est plus de dégager l'idée de Dieu de la gangue où elle gît dans l'âme de leurs contemporains infidèles, que de la faire naître. *Unusquisque judicat secundum quod afficitur*, dit Aristote. Cela est surtout vrai en matière morale, comme le remarque saint Thomas. Étant donc donné le grand rôle que jouent nos idées morales dans le développement de notre idée de Dieu, il n'est pas surprenant que les Pères aient souvent attribué les erreurs des païens à leur mauvaise vie. Cela toutefois ne veut pas dire que les dispositions morales soient l'unique moyen d'arriver à connaître avec certitude l'existence de Dieu. Voir t. I, col. 2333, 2336.

Cependant, bien qu'aucun argument par la moralité ne soit nécessaire pour expliquer la connaissance spontanée de Dieu et comprendre comment par un procédé très simple l'homme se trouve mis à même de tendre par son activité libre à sa fin dernière, les théologiens se sont demandé s'il n'était pas possible que l'homme arrive à connaître rationnellement Dieu par le seul fait de la conscience morale. Ils ne sont pas du même avis à ce sujet. Leur désaccord ne porte pas précisément sur la possibilité de remonter à Dieu d'une manière réfléchie par les faits moraux, mais sur l'ordre logique de cette démarche. Donc, beaucoup de théologiens pensent que par le texte, Rom., II, 14 sq., on peut prouver que d'après saint Paul les païens ont connu Dieu; car, disent-ils, ils ont connu la loi et la loi comme les obligeant; mais une telle connaissance de la loi suppose la connaissance antérieure du législateur; donc ils avaient cette connaissance. Cf. Franzelin, *De Deo uno*, th. III, n. 3. Les autres théologiens, au contraire, soutiennent que le même texte permet de raisonner ainsi : les païens ont connu Dieu par le fait même du *dictamen;* car le *dictamen* manifeste Dieu implicitement et un raisonnement très facile permet de remonter par lui à Dieu explicitement. Cf. Hontheim, *op. cit.*, n. 38. Cette question a été grandement étudiée au XVII^e^ siècle à propos du péché philosophique. Voir ce mot.

J'emprunte, en me bornant à notre sujet actuel, l'exposé de la question au P. Le Tellier, dans un opuscule anonyme, *L'erreur du péché philosophique combattue par les jésuites,* Liége, 1692, p. 234. On distingue deux idées différentes sous lesquelles Dieu peut être connu : celle de premier principe qui a fait toutes choses, et celle de juge des actions humaines, témoin et vengeur des péchés les plus secrets. Or, quoi qu'il en soit de cette vérité qu'il y a un créateur de l'univers; soit que des barbares la puissent ignorer longtemps invinciblement ou non; on s'occupe ici de celle-ci, qu'il y a un souverain juge qui défend le mal et qui doit le punir. On imagine donc un jeune sauvage qui, étant parvenu à l'âge de raison, est déjà assez éclairé pour savoir que le parricide ou l'inceste par exemple est un grand péché, mais qui faute d'esprit ou d'instruction, et d'ailleurs tout occupé du soin des nécessités de la vie au milieu des forêts, n'a encore fait aucune réflexion qu'il existe une divinité. On suppose d'ailleurs que, n'ayant jusque-là commis aucun crime, il se trouve sur le point d'en commettre un avec autant d'advertance et de liberté qu'il lui en faut pour être coupable d'un péché grave. Cela supposé, voici comment ce sauvage pensera alors à Dieu pour le moins confusément et implicitement. Comme il n'est pas encore endurci par une habitude criminelle, il ne saurait manquer de sentir à la vue du crime un reproche intérieur de sa conscience et une secrète appréhension de quelque châtiment. Or ce reproche et cette appréhension qu'il ressent malgré lui, lors même qu'il n'a rien à craindre du côté des hommes, d'où lui peuvent-ils venir que d'un sentiment occulte, par lequel il entrevoit, pour ainsi dire, qu'il y a quelqu'un au-dessus de lui qui sait son crime, qui le défend et qui est en état de le punir? Sans doute que si l'on interrogeait alors ce barbare et que, rentrant en lui-même, il développât ce qui se passe dans son cœur, il avouerait que c'est de là que procède le remords qui le détourne du mal avant qu'il le commette et qui lui en fait sentir la peine après qu'il l'a commis. Le barbare ne commet donc point ce crime sans avoir quelque notion et quelque pensée d'un Dieu, au moins confuse et implicite, qui suffit pour exclure l'ignorance invincible et pour faire que le péché soit une vraie offense de Dieu. Et si le premier crime est un péché théologique, il est impossible que tous les suivants ne le soient aussi. Cf. Viva, *Cursus theologicus, De Deo uno,* part. I, q. I, a. 1, n. 6.

Les thomistes expliquent généralement d'une autre

façon pourquoi tout péché est théologique. On sait que saint Thomas, contre l'opinion la plus commune des théologiens, parle d'un devoir strict pour l'homme parvenant à l'âge de raison de se tourner ou convertir à Dieu, le souverain bien. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6. Nous n'avons pas à discuter ici cette opinion, ni les interprétations divergentes que l'on a essayé de donner au texte. Cf. Vasquez, *In Iam IIæ*, disp. CXLIX; d'Aguirre, *Theologia sancti Anselmi*, t. I, tr. I, disp. VI, sect. IV, n. 40-44; Salmanticenses, *De vitiis et peccatis*, disp. XX, dub. I, n. 17, édit. Palmé, t. VIII, p. 498. Il nous suffit de rappeler l'interprétation donnée par Cajetan, *In I Iam IIæ*, q. X, a. 4; Medina, *In Iam I IIæ*, q. LXXXIX, a. 6, concl. 1; Jean de Saint-Thomas, *In Iam*, q. II, disp. III, a. 1, n. 19, édit. Vivès, t. I, p. 537. Ces auteurs pensent que pour remplir cette prétendue obligation il suffit de connaître Dieu *in communi et confuse;* et que la conversion totale à Dieu que demande saint Thomas se fait suffisamment, si l'on adhère à Dieu en tant que Dieu est renfermé dans l'idée générale du bien conforme à la raison. *Communior sententia*, disent les carmes de Salamanque, *tenet sufficere amorem Dei finis naturalis implicitum, contentum in ipso amore et electione boni honesti et in proposito vivendi secundum rectam rationem*. Cf. Zumel, *In Iam IIæ*, q. LXXI, a. 6, p. 174. Donc, pour reprendre la psychologie du jeune barbare de Le Tellier, l'inquiétude et l'avidité insatiable du cœur humain, qui le porte toujours à souhaiter plus qu'il ne possède, à aspirer à un état plus heureux, supposent en lui nécessairement quelque idée d'un bien souverain et capable de contenter tous ses désirs. Et il faut le noter, l'idée du souverain bien ne doit pas être ici disjointe, dans l'opinion des thomistes que nous rapportons, de celle d'un législateur souverain. « On ne doit point accorder, disent les carmes déjà cités, que personne puisse commettre un péché sans connaître au moins implicitement qu'il y a quelqu'un au-dessus de lui qui a droit de lui commander par la loi et qu'il est obligé de lui obéir; ce qui renferme une connaissance au moins virtuelle et implicite de Dieu en tant que législateur; de sorte qu'il sait ou peut savoir qu'en violant la loi il agit contre cet être supérieur et qu'il l'offense. » Tr. XIII, *De peccatis*, disp. VII, dub. II, n. 18.

Nous n'avons pas à discuter les diverses et graves questions morales qui se présentent ici, soit dans l'hypothèse de Le Tellier, soit dans celles des thomistes cités. Cf. Lacroix, *Theologia moralis*, l. V, q. VI, n. 25; q. XII, n. 49. Nous constatons seulement qu'ils admettent tous une connaissance implicite de Dieu contenue soit dans le *dictamen* de la conscience, soit dans le désir du souverain bien et dans la conscience de l'obligation. Peut-on de cette connaissance implicite passer à un jugement catégorique sur l'existence de Dieu? Oui, répondent beaucoup d'auteurs catholiques. Il est peu probable que dans la genèse de la connaissance spontanée de l'existence de Dieu les choses se passent comme le supposent ceux des thomistes qui suivent ici Cajetan. Si toutefois on l'admet, la connaissance certaine de l'existence de Dieu pourrait se déduire de l'état décrit, à l'aide du principe de causalité et de finalité, exactement comme dans le cas du barbare de Le Tellier. On trouvera le procédé développé avec des nuances dans Hontheim, *Institutiones theodiceæ*, Fribourg, 1893, n. 387-399; Schiffini, *Disputationes metaphysicæ specialis*, Turin, 1888, t. II, p. 41, n. 397; de Broglie, *La morale sans Dieu*, Paris, 1886, p. 307; d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Paris, 1892, p. 48 sq.; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu*, Paris, 1905, p. 243. Le fond du raisonnement revient à dire : L'impératif absolu du devoir est donné par la conscience; hors l'hypothèse Dieu, il ne s'explique pas, n'a pas de raison ou cause suffisante; donc le vrai Dieu existe. Le raisonnement, remarque Mgr d'Hulst avec bon droit, est fort différent de celui de Kant dans la *Critique de la raison pratique*, parce qu'on ne s'est pas confiné comme lui dans le cercle infranchissable des conceptions subjectives. Voir, sur les défauts de l'argumentation de Kant. Naville, *Les philosophies négatives*, Paris, 1900, p. 159.

Il résulte assez clairement, pensons-nous, de cet exposé que la solution scolastique du problème de la connaissance spontanée de Dieu satisfait bien à toutes les conditions que nous avons énumérées. Sans nier l'élan subjectif qui nous porte à l'affirmation de Dieu, elle assigne des moyens faciles, rationnels qui, le principe de causalité intervenant toujours, distinguent Dieu de ses œuvres et le manifestent de telle sorte que le devoir du culte s'impose en même temps que le respect de la loi morale. Mais il faut préciser le contenu de cette connaissance.

D'après les agnostiques croyants ou dogmatiques, quel que soit d'ailleurs le moyen qu'ils assignent à la genèse de l'idée de Dieu, toute notre connaissance de Dieu, et par conséquent notre connaissance spontanée de la divinité, se réduit au fait brut de l'existence, sans que nous puissions jamais parvenir à porter sur Dieu considéré en lui-même, sur sa nature intrinsèque, *prædicatum identificatum*, aucun jugement objectivement valable. Quelques-uns, comme Avicenne et Maimonide, admettent que l'existence de Dieu nous est connue par la causalité, et donnent des arguments péripatéticiens; mais, disent-ils, la causalité ne nous apprend rien de Dieu considéré en soi, hors le fait de son existence, pas plus que la phrase : « c'est Zéid qui a charpenté cette porte, » ne nous renseigne de soi sur la capacité artistique de Zéid. Beaucoup d'autres, surtout parmi les modernes, conçoivent que nous désignons Dieu par de *pures* dénominations extrinsèques fondées sur nos états subjectifs et non sur la causalité. Si nous écrivons à un ami dont la correspondance avec nous est en retard : Anne, ma sœur Anne, ne vois-tu rien venir? nous exprimons notre état subjectif d'attente par une pure dénomination extrinsèque; l'existence de cet état, c'est tout ce que peut, par notre lettre, connaître avec certitude notre correspondant, mais les modalités intrinsèques de notre désir de recevoir des nouvelles lui échappent. Le langage lui-même est souvent construit sur de telles dénominations, comme saint Thomas en fait la remarque. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, a. 1, ad 3um. Celui qui attend, dit-il, a coutume de regarder souvent si l'objet de son désir intérieur arrive, *et ideo dispositio prædicta quietis cum motu appetitus expectatio dicitur*. Nous ne nions pas que souvent nous ne pensions ainsi et désignions les existences de fait à l'aide de pures dénominations extrinsèques. Saint Thomas le concède explicitement à Maimonide. *De veritate*, q. II, a. 1. Mais pensons-nous toujours ainsi? et quand il s'agit de Dieu, sommes-nous réduits à ce mode de pensée? D'abord, bien que nous signifions le fait psychologique de l'attente par des dénominations extrinsèques, il est faux que nous n'en connaissions rien de plus : la conscience psychologique nous en dit bien davantage et tout autre chose. Quand donc nous écrivons : Anne, ma sœur Anne, ne vois-tu rien venir? nous-même et notre correspondant saisissons intellectuellement autre chose qu'une *pure* dénomination extrinsèque. Hume, dont le nominalisme allait jusqu'à confondre l'être et la conscience, *esse est percipi*, ne sera jamais suivi par le bon sens. Kant va moins loin, mais il est induit en erreur par son nominalisme, quand il prétend que nos états de conscience ne nous apprennent rien de leur sujet, sinon l'existence d'un x. C'est le même vice de raisonnement qui faisait dire à Maimonide que de l'effet nous ne pouvons pas remonter à rien de déterminé concernant la cause, et que par conséquent l'exis-

tence de Dieu elle-même n'est exprimée par nous qu'en fonction de l'impossibilité subjective où nous sommes de penser qu'il n'existe pas. Il est assez facile de montrer et à Maimonide et à Kant qu'il en est autrement. L'un et l'autre concèdent que nous concevons Dieu en relation avec le monde. « De même, dit Kant dans ses *Prolégomènes*, § 57, qu'une horloge, un vaisseau, un régiment se rapportent à un horloger, à un ingénieur, à un colonel, de même le monde sensible se rapporte à un inconnu. » Cf. Maimonide, *Le guide des égarés*, t. I, p. 247. Si la thèse de l'agnosticisme croyant est vraie, pourquoi Kant ne dit-il pas qu'une horloge se rapporte à un colonel, un vaisseau à un horloger, etc.? C'est que le bon sens réclamerait; c'est qu'en remontant de la montre à l'horloger, de l'existence de l'une à l'existence de l'autre, par la causalité nous ne faisons pas totalement abstraction de la « capacité artistique » de l'ouvrier. Quand donc, par l'emploi du principe de causalité, nous inférons de l'effet l'existence de la cause, nous ne concevons pas dans la conclusion la cause par une pure dénomination extrinsèque tirée de l'effet. Ainsi en est-il dans la question de l'existence de Dieu. Les raisonnements spontanés que nous étudions mettent en relief le fait de l'existence et par là nous font atteindre ce qu'on appelle la nature physique de Dieu, quelque chose sans quoi Dieu ne serait pas Dieu, cf. *Theologia Wirceburgensis, De Deo uno*, n. 15 : *Secundum aliquod prædicatum essentiale cognoscitur Dei essentia præsertim physica.* Et en même temps les dénominations extrinsèques tirées de ses œuvres, par lesquelles nous concevons cette cause existante, nous donnent d'elle une notion qui ne pourrait pas s'appliquer à quelque autre cause que ce soit, *per prædicata convertibilia.*

Les vues des cartésiens sur le sens de la conclusion dans les preuves de l'existence de Dieu sont à l'extrême opposé de celles des agnostiques croyants. Le passage suivant du P. Gratry les résume fidèlement. « Il est clair que, comme le dit Descartes, ce procédé donne du même coup la démonstration de l'existence de Dieu et la connaissance de ses attributs. Car Dieu ne peut être démontré qu'autant qu'il est démontré comme doué de ses attributs essentiels, sans quoi on aurait démontré l'existence de quelque autre chose, non celle de Dieu. La démonstration de l'existence de Dieu nous donne tout en même temps. » *De la connaissance de Dieu*, Paris, 1854, t. II, p. 100. Mais, s'il en est ainsi, comment les païens ont-ils pu errer aussi grossièrement sur la nature de Dieu ; et pourtant, d'après saint Paul, ils ont assez connu Dieu pour être tenus de l'adorer, et pas assez pour éviter toute erreur sur Dieu. Le P. Gratry est ici victime du préjugé de « l'idée claire », au sens cartésien. La doctrine traditionnelle est que tous, moralement parlant, non seulement ont le pouvoir de produire, mais encore produisent l'acte de connaître Dieu; et pourtant cette même doctrine enseigne aussi que la révélation est moralement nécessaire pour que tous arrivent sans mélange d'erreur, *nullo admixto errore*, à connaître de Dieu, ce qui n'est pas de soi inaccessible à la raison. D'après les cartésiens, au contraire, Dieu prouvé, tout ce qu'on peut savoir de Dieu est connu, donné dans la conscience. On nous dit que si l'on ne démontre pas Dieu, comme doué de ses attributs essentiels, on ne démontre pas l'existence de Dieu, mais celle de quelque autre chose. Nous accordons qu'il faut que la preuve atteigne quelque chose d'essentiel, d'intrinsèque à Dieu, sinon Dieu ne serait pas distingué suffisamment du reste des êtres; et nous avons dit que ce que la preuve spontanée par la causalité atteint de la sorte est précisément et directement le fait de l'existence divine. *Quis autem, vel qualis sit, vel si unus tantum est ordinator naturæ, nondum statim ex hac communi consideratione habetur. Contra gentes*, l. III, c. XXXVIII. Et ailleurs le même docteur explique que la preuve nous apprend d'abord de Dieu *an est, quod scilicet omnium est causa* et par conséquent qu'il est distinct du monde; mais il reste à chercher *ea quæ necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 12. En d'autres termes, nous connaissons Dieu d'abord par ses attributs relatifs, qui nous servent à le désigner comme existant à l'aide de dénominations extrinsèques; reste à le connaître au sens absolu, comme la cause de droit de tout ce qui n'est pas lui, comme l'existence nécessaire et par suite comme l'infini, etc. On a vu que nous ne voulons pas des *pures* dénominations extrinsèques des agnostiques; c'est une hérésie. L'École rejette aussi le cartésianisme en tant qu'engoué d'idées claires il nie la valeur de toute connaissance par dénominations extrinsèques.

On objecte à la fois, dans des intentions différentes, du côté agnostique et du côté cartésien, que nous tombons dans l'agnosticisme. La réponse est facile. Quand nous affirmons l'existence objective de Dieu, *per prædicatum identificatum*, ce que n'arrivent pas logiquement à faire les agnostiques croyants, et que nous disons que cette existence est affirmée d'abord du sujet Dieu, désigné par des dénominations extrinsèques. *per relativa, per prædicatum convertibile*, nous avouons que dès le premier raisonnement par lequel l'esprit infère l'existence de Dieu, il ne porte pas de jugement déterminé sur la nature intrinsèque de la divinité. Mais il y a plus qu'une nuance entre ne pas distinguer des éléments objectifs du connu et ne pas les atteindre du tout. Nous reconnaissons avec saint Thomas qu'en vertu du premier raisonnement spontané, l'esprit ne distingue pas par exemple la personnalité divine; cela ne veut nullement dire qu'il ne la perçoive pas implicitement. Ceux-là seuls peuvent confondre ces propositions, « Dieu n'est pas perçu d'une façon distincte comme personnel, infini; Dieu n'est pas personnel, infini, » qui ignorent ce qu'est la différence entre la connaissance *penes implicitum et explicitum*. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Is, q. XIII, a. 2, 7, ad 1um. Autre chose est de dire : la conclusion du premier raisonnement par lequel on arrive à la première connaissance certaine et personnelle de Dieu ne se présente pas sous la forme de ce jugement : Dieu est personnel, infini; autre chose est de dire, il n'est ni l'un ni l'autre. *Quamvis Deus cogitari possit sine hoc quod bonitas ejus cogitetur, non tamen potest cogitari quod sit Deus et non sit bonus.* D'un autre côté, *dato quod ab aliquo non cognoscatur ut justus, non sequitur quod nullo modo cognoscatur. De veritate*, q. X, a. 12, ad 9um sq. Cf. *De potentia*, q. VII, a. 5, ad 8um. L'Église a depuis longtemps condamné comme hérétique la doctrine d'après laquelle nos jugements sur Dieu sont indifférents. Denzinger, n. 455. D'ailleurs, un examen attentif du contenu réel de cette conclusion : « un ordonnateur, une cause de l'univers, existe », découvre qu'obtenue par inférence causale et par le procédé même qui nous manifeste l'existence de son objet, l'idée du sujet de la phrase implique la personnalité, etc., soit à cause que l'esprit le saisit comme supérieur à nous, soit en vertu du principe de raison suffisante que l'esprit applique en même temps que celui de causalité, sans avoir une conscience nette du procédé qu'il emploie. D'ailleurs, rien de plus facile que de passer de l'implicite à l'explicite, de la connaissance confuse qui atteint mais ne distingue pas les notes intrinsèques de Dieu à une connaissance distincte. Nous pensons Dieu à ce stade par exemple comme cause : s'il est cause, il a le pouvoir de produire, est un raisonnement facile. Ensuite, dès que Dieu est connu exister sous le concept de cause de fait des

choses, de la nature de l'effet, il est facile aussi de remonter à celle de la cause, en vertu du principe que toute cause produit son effet par un principe qui est antérieur à l'effet et intrinsèque à la cause. *Qui finxit oculum, non considerat?* Ps. XCIII, 9. Voir col. 784. Cf. *De veritate,* q. II, a. 3; *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXV, q. I, a. 2. Si donc la conclusion du premier raisonnement par lequel on arrive à affirmer rationnellement l'existence de Dieu n'est qu'un simple jugement existentiel, le sujet de ce jugement n'est pas conçu par de pures dénominations extrinsèques; et des inférences très simples permettent d'expliciter vite le contenu de la première idée de Dieu et de passer de la connaissance confuse à des jugements déterminés objectivement valables sur sa nature intrinsèque. Si l'homme fait son devoir, le progrès ne manquera pas de se réaliser et le secours de la providence ne fera pas défaut.

Ainsi l'agnosticisme est écarté, mais de telle sorte que, d'une part, les dogmes de l'absolue incompréhensibilité de Dieu et de l'invisibilité naturelle de Dieu et la doctrine patristique de l'impossibilité d'une connaissance quidditative de l'essence divine soient hors de toute atteinte, et que, d'autre part, l'imperfection de notre connaissance de Dieu reçoive une explication, qui rende intelligible le fait des erreurs sur Dieu chez les païens et la possibilité du progrès dans la connaissance naturelle de Dieu. Dieu est incompréhensible, naturellement invisible, de plus nous ne pouvons pas ici-bas connaître de Dieu *quid est, ut est in se,* ou pour parler avec les Pères nous savons de Dieu seulement *quia est* et non *quid sit.* La doctrine de l'École rend compte de toutes ces thèses. Car puisque, d'un côté, nous ne pensons Dieu qu'à l'aide de concepts tirés des créatures, et puisque, d'un autre côté, certains attributs de Dieu sont absolument incommunicables, il est évident que nous ne pouvons avoir ni la compréhension, ni la vision intuitive naturelle, ni une connaissance qui nous représente l'essence divine comme elle est en soi. Cf. S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa,* l. I, c. II, IV, *P. G.,* t. XCIV, col. 791, 800. Une représentation de cette dernière espèce serait quidditative et se définit : *cognoscere de re omnia prædicata quidditativa usque ad differentiam vel quasi differentiam ultimam, eam concipiendo proprio et positivo conceptu.* L'impossibilité d'une connaissance abstraite de ce genre relativement à l'essence divine suit immédiatement du fait que les œuvres de Dieu n'épuisent pas son pouvoir. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. XII, a. 11 sq. Mais ces mêmes œuvres nous permettent d'avoir quelque connaissance de la quiddité divine : *cognoscere quodcumque prædicatum essentiale,* ce que Bossuet traduit « connaître les perfections sans lesquelles Dieu ne serait pas Dieu. » Saint Thomas pour signifier la même doctrine dit que nous pouvons connaître Dieu *secundum substantiam,* ou *secundum quod in se est, Sum. theol.,* Iª, q. XIII, a. 2; a. 8, ad 2um; et Suarez précise : *cognoscere de re quid sit concipiendo aliquod prædicatum quidditativum ejus non tantum ut commune sed etiam ut proprium. Disp. metaph.,* disp. XXX, sect. XII, n. 9. Cf. S. Thomas, *De veritate,* q. II, a. 1, ad 9um sq. Mais, en vertu même du procédé par lequel cette connaissance est obtenue, elle est d'abord confuse et mêlée d'éléments imaginatifs. Elle est confuse, parce qu'elle présente d'abord Dieu comme *aliquid supra omnia existens, quod est principium omnium et remotum ab omnibus,* dit saint Thomas. *Sum. theol.,* Iª, q. XIII, a. 8, ad 2um. Elle est mêlée d'éléments imaginatifs, car l'excellence divine n'est encore conçue que par sa supériorité sur nous, *relative supremum,* processus qui implique la notion de personnalité comme l'a fort bien mis en relief Illingworth, *Personality human and divine,* Londres, 1894, mais qui entraîne aussi des représentations anthropomorphiques, ou, comme parle Bossuet, « des images grossières, indignes de la pure essence » divine. *Œuvres oratoires,* édit. Lebarq, t. V, p. 104. On a beaucoup abusé de ce fait psychologique pour essayer de montrer que nous n'avons le choix qu'entre l'agnosticisme à la façon de M. Le Roy et l'anthropomorphisme. Mais c'était oublier, d'abord que toute notre connaissance de Dieu n'est pas symbolique, ensuite que le procédé rationnel par lequel nous l'obtenons nous permet de distinguer ce qui convient à Dieu et ce qui tient à l'imperfection du symbole, enfin comme le remarque saint Thomas : *hoc quod in modo significandi (metaphorice) importetur aliqua imperfectio non facit prædicationem esse falsam vel impropriam, sed imperfectam. In IV Sent.,* l. I, dist. XXII, q. I, a. 2, ad 4um; *De veritate,* q. X, a. 7, ad 10um. Suarez explique avec son habituelle exactitude et profondeur la même doctrine. *Disp. metaph.,* disp. XXX, sect. XII, n. 12; *De anima,* l. IV, c. IV, n. 4; c. V. Cf. Mayr, *Philosophia peripatetica,* part. IV, disp. IV, q. II, a. 4, Ingoldstadt, 1739, t. IV, p. 424. Ce que disent saint Thomas, Suarez et après eux Bossuet se trouve d'ailleurs clairement dans saint Augustin, à propos de Josué, XXIV, 23. *Quæstiones in Heptateuchum,* l. VI, c. XXIX, *P. L.,* t. XXXIV, col. 790. Cf. *De Trinitate,* l. I, c. I, n. 1, t. XLII, col. 819-820.

Si l'on a eu tort de conclure de la confusion de notre première idée de Dieu à l'agnosticisme, et des images grossières qui l'accompagnent à l'anthropomorphisme; s'il est totalement faux qu'un païen et un chrétien parlant de Dieu ne s'entendent que par la *fonction* religieuse dont la représentation que le nom de Dieu désigne serait le symbole, de telle sorte qu'abstraction faite du *contenu* de cette représentation le païen parlant de Jupiter et le chrétien du vrai Dieu n'attacheraient à la divinité aucun autre sens que celui de l'identité des rôles que Jupiter et Jahvé jouent par rapport à différentes dénominations religieuses, cf. Belot, *Note sur la triple origine de l'idée de Dieu,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* novembre 1908, p. 717, il reste vrai que l'imperfection de cette idée primitive de Dieu rend possibles les erreurs sur la nature divine et que la doctrine scolastique rend compte de cette possibilité. Saint Augustin, *De vera religione,* c. XXXVII, *P. L.,* t. XXXIV, col. 152, énumère les diverses créatures que l'on a confondues avec le créateur, l'âme, les puissances génitales, divers animaux, les astres, le ciel, le monde conçu comme animé etc., et l'on sait assez que les païens avaient multiplié les dieux anthropomorphes. Deux passages de saint Bonaventure donnent l'explication des faits. *Quæst. disput. de mysterio Trinitatis,* q. I, a. 1, ad 3um; q. II, a. 1. Le païen, dit-il, ne conçoit pas Dieu comme le bien absolu (superlatif absolu), mais plutôt par voie de comparaison (superlatif relatif), *ut aliquid potens, quod homo non potest.* Ce superlatif relatif désigne bien le vrai Dieu, et ainsi c'est bien le vrai Dieu que découvre au païen l'instinct naturel; mais, comme le fait remarquer Lossada, *Summulæ,* Barcelone, 1882, p. 132, Dieu ainsi connu ne se présente pas à l'esprit avec la note précise d'unicité; les exclamations relevées par Tertullien montrent que sous la croûte des erreurs du polythéisme sommeillait l'idée de l'unité de Dieu, mais les païens peu instruits n'y prenaient pas garde et ne se rendaient pas compte de la contradiction de leurs propres idées sur la divinité. Aussi, dit saint Bonaventure, *quia homines sunt opinati illud esse Deum quod superexcedit humanum posse aut humanum scire, et hoc viderunt posse dæmones, ideo credideruntt eos esse deos.* Ce que dit saint Bonaventure du rôle des démons ne peut être écarté, puisque saint Paul a écrit : *quæ immolant gentes, dæmoniis immolant, et non Deo.* I Cor., X, 20. Le culte des démons, des morts, des forces de la nature, etc., s'ex-

plique donc par la confusion de l'idée spontanée de Dieu et aussi par les dénominations extrinsèques à l'aide desquelles à ce stade Dieu se trouve désigné. Cependant le livre de la Sagesse et saint Paul nous apprennent que l'erreur des païens était coupable. La doctrine classique rend compte de cette culpabilité, puisqu'elle explique comment ils ont un vrai pouvoir physique de connaître Dieu; bien plus, en ajoutant que ce pouvoir est personnel, qu'il passe facilement à l'acte, elle nous permet aussi, même dans l'affreux châtiment qu'est le paganisme ou l'athéisme spéculatif, d'admirer la suavité de la providence divine, qui a si bien ordonné toute chose à notre salut que l'idée de Dieu est toujours prête à jaillir de nouveau, surtout si l'homme ne néglige pas de suivre la voix de sa conscience morale et ne corrompt pas violemment sa nature. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. x, a. 4. Observons en finissant que la solution scolastique du problème de la connaissance spontanée de Dieu, tout en mettant en relief la nécessité morale de la révélation, voir col. 824 sq., et la grande différence qui existe entre la connaissance spontanée de Dieu et celle qui nous vient de la révélation ou de la spéculation philosophique, cf. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. IV; *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. II, a. 4, a le grand avantage d'assurer l'homogénéité de l'idée de Dieu à tous les stades de son développement naturel. Le lecteur remarquera, en effet, dans ce qui va suivre, que le même principe de causalité, efficiente ou finale, par lequel l'homme peut d'après les Pères et les scolastiques arriver par lui-même à l'affirmation de l'existence de Dieu confusément conçu, commande toutes les démonstrations scientifiques de l'existence de Dieu dont les conclusions contiennent implicitement toute la théodicée.

Dans tout cet exposé nous avons procédé en théologien. On nous permettra pourtant de mentionner ici que l'étude directe des faits, au grand émoi des historiens athées et évolutionnistes des religions, confirme l'enseignement traditionnel. Malgré les indéniables difficultés de l'observation en pareille matière, malgré aussi la chance de mal interpréter les faits observés, il devient de jour en jour expérimentalement plus manifeste que la religion de tous les peuples contient quelque idée de la divinité, conçue comme un être relativement supérieur : c'est la formule des scolastiques, c'est la pensée des Pères, et M. Lang l'a retrouvée. Cf. Christian Pesch, *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Alterthums, der Neuzeit,* 3 fascicules, Fribourg-en-Brisgau, 1888; Lang, *The making of religion,* 2e édit., Londres, 1900; Schmidt, enquête poursuivie méthodiquement dans *Anthropos;* Mgr Le Roy, *La religion des primitifs,* Paris, 1909, p. 170-198; Bugnicourt, art. *Animisme;* Condamin, art. *Babylone et la Bible,* VI, dans le *Dictionnaire apologétique,* Paris, 1909. *Neque enim erant ab initio.* Sap., XIV, 13.

Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, voir Petau, *Theol. dogmata,* t. I, *De Deo,* l. I, c. I-IV; Thomassin, *Dogmata theologica,* t. I, l. I; Stahl, *Die natürliche Gotteserkenntniss aus der Lehre der Väter dargestellt,* dans *Der Katholik,* 1861, t. I, p. 9, 129; Franzelin, *De Deo uno,* sect. I, II, surtout th. VI, X; Heinrich, *Dogmatische Theologie,* Mayence, 1883, t. III, p. 35-113.

II. CONNAISSANCE RÉFLÉCHIE ET SCIENTIFIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU. — La connaissance *réfléchie* de l'existence de Dieu est celle où l'esprit prend nettement conscience des procédés par lesquels cette existence est connue avec certitude. Cette conscience suppose qu'on est en possession de l'idée de Dieu ou, comme dit saint Thomas, qu'on en connaît au moins la définition nominale. Les théologiens appellent *scientifique* la connaissance de Dieu, soit en raison de la valeur des preuves qui l'appuient; soit en raison du dispositif où ils les présentent. Ils ne veulent pas dire que c'est aux sciences, telles que les modernes les entendent, qu'il revient de prouver l'existence de Dieu. Mais, pour eux, 1° l'existence de Dieu est une vérité scientifique en ce sens que, sans avoir l'évidence immédiate des premiers principes ou des données de l'expérience, elle a l'évidence médiate d'une conclusion correctement déduite. C'est là le sens large du mot *scientifique,* qu'on retrouve dans la vieille définition : *Propositio scibilis scientia proprie dicta est propositio necessaria, dubitabilis, nata fieri evidens per propositiones necessarias evidenter per discursum syllogisticum ad eam applicatas.* 2° La théologie naturelle ou théodicée tient à présenter ses preuves de l'existence de Dieu dans un ordre naturel et *scientifique,* qui permet à la connaissance de progresser du connu à l'inconnu, et d'appuyer constamment les conséquences sur les principes : dispositif qui vaut à la théologie à la fois son unité d'exposition, la fermeté de ses constructions doctrinales, et qui donne à ses thèses l'aspect élégant et solide de théorèmes à la façon d'Euclide.

Pour enlever ici toute équivoque, il ne s'agit donc point d'une démonstration mathématique. En effet, par démonstration mathématique, ou bien on entend un raisonnement qui va du même au même ou à l'équivalent, et nous avons déjà expliqué, col. 770, pourquoi le procédé mathématique ne démontre pas Dieu; ou bien on entend une preuve qui arrache l'assentiment et produit la conviction dans n'importe quel esprit, comme le font par exemple les premiers théorèmes d'Euclide. Jamais l'ancienne tradition ni les théologiens, en soutenant la démonstrabilité de Dieu, n'ont prétendu que toutes les preuves de l'existence de Dieu s'imposent à l'esprit de chacun avec cette force. Clément d'Alexandrie en donne déjà la raison. Il distingue la connaissance confuse de Dieu qui s'impose à tous, et la connaissance moins imparfaite qu'en ont eue les philosophes grecs, *Strom.*, V, c. I, XIV, *P. G.*, t. IX, col. 15, 196; de l'une et de l'autre de ces connaissances il reconnaît qu'on les met en question, soit à cause de leurs conséquences morales, soit à cause de la difficulté intrinsèque du sujet. *Ibid.*, c. XII, col. 121 sq. Le même auteur avertit aussi que Dieu n'est pas connu ἐπιστήμῃ τῇ ἀποδεικτικῇ, ce qui signifie exactement ce que les scolastiques expriment en écartant du problème actuel toute démonstration *propter quid.* Car Dieu n'a point de cause. Il n'est donc question que d'une démonstration *a posteriori, ex effectibus.*

Toute démonstration, pour être légitime, suppose des prémisses vraies, *ab eo quod res est aut non est oratio dicitur vera vel falsa,* et dont la vérité est saisie par l'esprit. Mais la vérité des prémisses d'un raisonnement peut être intuitive et tellement manifeste qu'elle frappe tous les esprits; il en est ainsi de la vérité des propositions qui énoncent des faits d'expérience commune ou des inductions spontanées sur ces faits; dans les cas où la vérité des prémisses apparaît ainsi à l'esprit, l'évidence des prémisses rejaillit sur la conclusion, qui est elle-même déclarée non seulement certaine, mais évidente pour tous. Quand on dit que l'existence de Dieu est démontrable, on ne prétend point que les prémisses et la conclusion y soient nécessairement et pour tous évidentes à ce degré. Cf. Suarez, *De divina substantia,* l. I, c. I, n. 20; d'Aguirre, *Theologia sancti Anselmi,* tr. II, disp. XII, sect. I, n. 11, Rome, 1688, t. I, p. 251. Aussi Vasquez écrit-il, en transcrivant presque Bannez, *Commentaria in Iam,* q. II, a. 3, Venise, 1587, col. 227, *advertendum est talis naturæ esse eas demonstrationes ut in eis ea vis et evidentia requirenda non sit quæ in mathematicis reperitur, sed quam naturalis, aut metaphysica, vel moralis scientia exposcit : ad hæc enim tria capita*

*omnes, quas subinde adducemus, referuntur. In I*am, disp. XX, c. III, n. 9. Ces nuances n'étonneront que ceux qui ne connaîtraient qu'une seule espèce d'évidence, la fulgurante, et une seule espèce de certitude, celle qui exclut la possibilité de tout doute, même sophistique. Voir CROYANCE, t. III, col. 2388.

Ces équivoques dissipées, et c'est pour les éviter que dans notre langue nous parlons plutôt des preuves que des démonstrations de l'existence de Dieu, quand on dit que Dieu est démontrable, cela signifie que son existence se prouve par un syllogisme, *pariens scientiam.* Cf. Frassen, *Scotus academicus,* l. I, tr. I, a. 1, q. III, Rome, 1900, t. I, p. 116. On sait qu'Aristote définit la démonstration : *syllogismus constans ex veris, primis et immediatis notionibus, causisque conclusionis. Analyt. post.,* l. I, c. II. Cette définition convient spécialement à la démonstration désignée sous le nom de *propter quid,* dans laquelle les prémisses doivent contenir les causes de la conclusion dans l'ordre ontologique. Les logiciens expliquent comment la même définition s'applique à la preuve *a posteriori, mutatis mutandis.* Dans cette dernière, les prémisses ne sont plus les causes de la conclusion que dans l'ordre logique. *Præmissæ,* dit Lossada, *sint causæ conclusionis saltem in cognoscendo, licet non in essendo, ita scilicet ut objectum præmissarum, quamvis non sit causa vel radix objecti conclusionis, sit tamen titulo necessariæ connexionis efficax motivum et ratio cur assentiamur conclusionis objecto. Cursus philosophicus, Logica,* tr. VI, disp. II, c. II, n. 6, Barcelone, 1883, t. III, p. 252. Quand donc on se demande dans l'École si Dieu est démontrable, le sens revient à ceci : l'esprit humain peut-il d'une façon réfléchie, artificiellement, être déterminé à un jugement existentiel certain sur Dieu, par le moyen d'une connexion nécessaire saisie entre lui et ses œuvres ?

A la question ainsi posée, depuis le maître des Sentences jusque vers le milieu du XVIIIe siècle, tous les théologiens, sauf Pierre d'Ailly et Nicolas d'Autrecourt, col. 769, ont répondu par l'affirmative et très catégoriquement. Pierre Lombard, *Sent.,* l. I, dist. III, appuyé sur Rom., I, 20, sur saint Ambroise et saint Augustin, avait montré comment par les créatures le créateur peut être connu, et indiqué brièvement les raisonnements par lesquels nous arrivons à voir intellectuellement d'une façon réfléchie les perfections invisibles de Dieu. L'École entière l'a suivi. Ces dernières années on a cherché à mettre en doute l'accord des scolastiques sur ce point; le P. Fox, pauliste américain, a déterré un opuscule de Scot, d'authenticité d'ailleurs douteuse, pour insinuer, plutôt que pour conclure nettement, que Scot rejetait la doctrine commune, *Scotus redivivus,* dans *The New York Review,* juin 1905, p. 35; d'autres ont mis en avant dans le même sens les noms de quelques nominalistes comme Holcott, etc. Mais quand on étudie les textes, on remarque vite que le mot démonstration a bien des sens, que durant la période engouée de logique formelle des XIVe et XVe siècles, on raffina beaucoup, surtout parmi les nominalistes, sur les différentes espèces de démonstration, et qu'en somme les rares auteurs qui énoncèrent la thèse que Dieu n'est pas démontrable, entendaient simplement qu'elle n'est pas du genre des preuves mathématiques, ni une démonstration *potissima,* ni une démonstration *quia, ex effectu,* mais seulement *ex concomitanti,* etc., toutes façons étranges pour nous de s'exprimer, mais qui reviennent exactement à dire qu'il ne s'agit pas d'une des démonstrations que nous avons nous-mêmes éliminées, en nous servant de termes plus facilement accessibles aux non-initiés. Cf. Biel, *In IV Sent.,* l. I, prologus, q. II-VI, Brescia, 1574, p. 15-22. En ce qui concerne Scot, *Tractatus de creditis,* theor. XIV, XV, édit. Vivès, t. V, p. 38, 51, on n'a pas remarqué qu'il ne s'agit nullement dans cet opuscule de la démonstrabilité de *l'existence* de Dieu, mais seulement de la démonstrabilité de certains attributs de Dieu, *vivus, sapiens, volens, unicus,* ce qui est fort différent. Le P. Fox aurait pu noter aussi que Scot ne se demande pas simplement si l'unité et la personnalité divines peuvent se démontrer, mais qu'il examine si *tels* ou *tels* arguments les démontrent d'une manière rigoureuse; les arguments dont il entreprend l'examen critique sont du genre de ceux qui emploient ce qu'on appelle un *medium physicum.* Scot paraît ne pas les accepter, comme plus tard Suarez les rejettera; de ce fait conclure que Scot n'a pas enseigné la thèse de la démonstrabilité de Dieu, ou même l'a mise un instant en doute, c'est raisonner à peu près comme si du fait que l'auteur de cet article tient pour inefficace la méthode d'immanence on concluait qu'il n'admet pas la démonstrabilité de l'existence de Dieu; la mentalité de Scot dans son examen critique est la même que celle de Suarez : plus un théologien est convaincu que Dieu est démontrable, plus il est sévère dans l'examen des preuves. Cf. Scot, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. III, n. 6, à la fin. Il peut se tromper dans ses appréciations, et peut proposer comme valable une démonstration défectueuse, ce que ses contemporains ou la postérité ne manqueront pas de remarquer; mais son effort même, quoique malheureux, est une preuve de son adhésion à la thèse de la démonstrabilité. Ajoutons d'ailleurs que Scot est dans le reste de ses ouvrages très catégorique en faveur de la thèse traditionnelle, et que le prince des nominalistes Occam ne l'est pas moins, bien qu'il hésite sur la rigoureuse démonstrabilité de l'unité divine, comme plus tard Molina, partisan déclaré de la démonstrabilité de l'existence, sera moins affirmatif sur la démonstrabilité de l'infinité. Molina, *Comment. in I*am, q. VII, a. 1, Venise, 1602, p. 60. Cf. Occam, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. X, a. 1; Biel, *ibid.,* p. 93.

L'accord des scolastiques va plus loin. Ils donnent une note théologique à l'opinion qui nie la démonstrabilité de l'existence de Dieu. Saint Thomas la qualifie d'erreur, *Cont. gent.,* l. I, c. XII; ailleurs, *De veritate,* q. X, a. 12, il la déclare manifestement fausse, *invenitur enim hoc quod est Deum esse rationibus irrefragabilibus etiam a philosophis probatum.* Cf. Scot, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. III, n. 7. Bannez, parlant de l'opinion de Pierre d'Ailly, écrit : *Hæc sententia est temeraria et ut quibusdam videtur erronea. Sed nihilominus mihi distinguendum videtur. Si enim quis neget naturaliter posse cognosci quantum sat est ad obligandum homines ad cultum Dei, negare Deum esse demonstrari posse est hæresis; si qui autem dicunt non demonstrari secundum artem aristotelicam, non est error in fide, sed in physica aut metaphysica, et temerarium in fide. Quapropter sit nobis certa conclusio. Sententia sancti Thomæ in secunda sua conclusione (Demonstrabile est Deum esse demonstratione quia, id est ex effectibus) est certissima et oppositum ejus est temerarium. Scolastica commentaria in I*am, q. II, a. 2, Venise, 1587, p. 216. Molina est plus affirmatif encore que Bannez; il cite l'Écriture, Rom., I, 20; Sap., XIII; Ps. XVIII, 2, et l'interprétation des Pères et il conclut : *Ex his patet non solum temerarium, sed in fide minime tutum esse, ne amplius dicam, negare secundam conclusionem propositam. Op. cit.,* q. II, a. 2, p. 35. Suarez dans sa métaphysique constate que les théologiens traitent d'erreur l'opinion de Pierre d'Ailly, *Disput. metaphys.,* disp. XXX, sect. II, n. 6; dans son ouvrage théologique sur Dieu on lit : *Dico valde consentaneum fidei esse posse naturali discursu demonstrari Deum esse et hoc negare temerarium esse et errori proximum. Tractatus de divina substantia,* l. I, c. I, n. 13;

c. VI, n. 7. Cf. Valentia, *In I^am*, disp. I, q. II, p. II, a. 2 sq. Vasquez attaqua non pas, comme on l'a prétendu, la démonstrabilité de Dieu, mais la rigueur des censures que l'on donnait ordinairement à l'opinion de Pierre d'Ailly. *In I^am*, disp. XX, c. III, n. 8. Il opinait que les textes scripturaires et patristiques n'exigeaient pas la possibilité d'une démonstration qui donnât la certitude; car, disait-il, on prétend que la certitude est nécessaire pour expliquer comment ceux qui nient Dieu sont inexcusables; mais *ad hoc ut non possent excusari, satis est si probabilissimam quamdam et prudentem notitiam habere potuissent.* Quelques scotistes se rangèrent du côté de Vasquez; tels Smising, tr. I, disp. I, n. 60; Herincx, *Sum. theol.*, part. I, disp. I, q. II, a. 3, Anvers, 1680, t. I, p. 22. Sylvius, *In I^am*, q. II, a. 2, concède à Vasquez que l'Écriture ne décide pas la question, mais se retranche derrière les Pères. Suarez montra la « frivolité » des raisons de Vasquez, parce que l'Écriture et les Pères insistent sur l'évidence de la connaissance discursive de Dieu obtenue par le moyen des créatures, et aussi parce qu'il fallait bien pour l'état de nature pure en venir à une certitude rationnelle absolue et par conséquent à la possibilité d'une preuve évidente au moins pour quelques individus; et donc aussi pour notre état. *Op. cit.*, c. I, n. 15-22. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^æ, q. I, a. 5, ad 3^um. Le sorboniste Gamache se rallia à Suarez et soutint la démonstrabilité évidente jusqu'à la certitude comme une donnée de la tradition. *In I^am*, q. II, c. II. Le grave Ysambert enchérit même sur Suarez contre Vasquez. Comme Valentia et Molina, de ce que ni l'Écriture ni les Pères ne parlent d'une très grande probabilité, mais bien d'une certitude de l'existence de Dieu produite en nous par le moyen des créatures, Ysambert conclut que la démonstrabilité de l'existence de Dieu par les œuvres divines paraît être une doctrine révélée, *videatur de fide. Disputationes in I^am*, q. II, disp. I, a. 3, Paris, 1643, p. 34.

Nous nous trouvons donc en présence d'un accord moralement unanime de l'École durant plusieurs siècles en faveur de la thèse de la démonstrabilité de l'existence de Dieu. Si les scolastiques, comme nous l'avons dit, n'ont pas censuré ceux qui soutenaient la proposition *Deum esse est per se notum,* ils ont considéré comme hérétiques, ou comme errants, ou comme téméraires, ceux qui excluaient toute preuve de l'existence de Dieu par le moyen des créatures. Vasquez et quelques autres ont mis en question la solidité de cette censure; mais leur opinion n'a pas ébranlé l'ensemble des maîtres, et il est inutile de la discuter, puisque le concile du Vatican a défini que nous pouvons connaître Dieu avec *certitude* et enseigné que la raison « démontre les fondements de la foi, » dont l'existence de Dieu est le principal. Denzinger, n. 1646. Cf. Heinrich, *Dogmatische Theologie,* Mayence, 1881, t. I, p. 134 sq. Et cet enseignement officiel exclut le moyen terme imaginé par Vasquez pour laver de toute censure Pierre d'Ailly, dont il ne partageait d'ailleurs pas l'opinion. D'ailleurs, cet accord des théologiens ne s'explique pas par des préjugés philosophiques, puisque des auteurs qui, par exemple, n'admettent aucun des arguments de saint Thomas en faveur de l'existence de Dieu, comme Aurioli ou Lherminier, affirment la démonstrabilité aussi bien que l'ensemble des nominalistes et les autres écoles. Enfin tous en appelaient à l'Écriture et aux Pères sur ce point. *Hujusmodi autem sententiæ falsitas ostenditur... tum etiam apostolica veritate asserente,* Rom., I, 20, *Invisibilia,* etc., disait déjà saint Thomas. *Cont. gent.*, l. I, c. XII. Or, on sait que dans ces conditions l'accord des Écoles constitue un argument théologique valable. Cf. Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura,* th. XVII, Rome, 1875, p. 206. D'où l'on conclut qu'il est au moins *téméraire* de nier la démonstrabilité de l'existence de Dieu. Telle est la conclusion minimiste de Bannez, de Suarez et à leur suite du P. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ,* t. II, n. 29. Kleutgen propose la conclusion en ces termes: Si quelqu'un reconnaît que Dieu peut être connu avec certitude par le moyen des créatures, comme l'a défini le concile du Vatican, et nie qu'on puisse démontrer strictement, c'est-à-dire jusqu'à l'évidence, l'existence de Dieu, son assertion, bien que non hérétique, est néanmoins peu sûre dans la foi. *De ipso Deo,* Ratisbonne, 1881, n. 156.

Si, laissant de côté l'argument tiré de l'autorité de l'École, on étudie la question en elle-même, on se trouve en face des faits suivants. D'après l'ensemble de l'Écriture et de la tradition, entre Dieu, les créatures et la position par notre esprit d'un jugement existentiel certain sur Dieu, il y a une relation telle que la position de ce jugement découle de la connaissance des créatures. Voir col. 842. Tel est sans conteste le contenu de la révélation. C'est équivalemment dire que Dieu est démontrable *a posteriori,* dira-t-on; et ainsi en jugent de fait les théologiens qui, avec Molina, Valentia, Ysambert, disent que la thèse que nous étudions est de foi divine. Non, disent les autres, il y a une nuance. Car l'Écriture ne dit pas explicitement tout ce que signifie la thèse que Dieu est démontrable. Cette thèse, en effet, dit que la relation entre les créatures et l'affirmation certaine de l'existence de Dieu est celle des prémisses à la conclusion; elle dit aussi qu'il intervient dans le procédé suivi par l'esprit la connexion entre un terme plus connu et un terme moins connu, que cette connexion non seulement est perçue par l'acte direct de l'esprit, mais que l'esprit a la conscience réfléchie du procédé qu'il emploie pour conclure. Or, toutes ces précisions ne sont pas dans les textes scripturaires explicitement. Mais, ajoutent-ils avec Suarez, elles s'y trouvent à l'état implicite, *loc. cit.*, n. 13. L'Écriture, en effet, nous propose de vrais arguments en faveur de l'existence de Dieu et nous invite par là à faire intellectuellement les actes que fait tout homme qui suit une démonstration : *si ergo demonstratur, demonstrabile est; et si ratione naturali scitur Deum esse, etiam scimus nos hoc scire et demonstrare.* Ces conséquences sont si naturelles, et les réflexions de l'esprit qu'importe le terme démonstrabilité sont dans l'espèce si faciles, qu'on en conclut à la note de témérité dans la foi contre l'opinion de Nicolas d'Autrecourt et de Pierre d'Ailly. On ne voit pas, en effet, comment le contenu de la révélation reste intact, si l'on nie la démonstrabilité de Dieu au sens où ce terme est pris dans l'École. Voir col. 853 sq.

La même conclusion se déduit de la formule définie par le concile du Vatican. Denzinger, n. 1653. Quelques-uns font cette déduction par le raisonnement suivant. Le concile définit que l'homme peut connaître l'existence de Dieu avec certitude par le moyen des créatures. Or, il n'y a pas de certitude si l'assentissement n'est pas fourni en vertu d'un motif qui exclut la possibilité du contraire, et si l'esprit ne connaît pas clairement que toute possibilité d'erreur est exclue. Mais seule une démonstration proprement dite peut déterminer un assentiment de ce genre. Donc. Cf. Stentrup, *De Deo uno,* Inspruck, 1879, th. IV, p. 76; Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* n. 79; Frick, *Logica,* n. 210, 434, p. 133, 291. Ce raisonnement est fallacieux; d'abord, parce qu'il s'ensuivrait que jamais la connaissance spontanée de Dieu ne pourrait donner la certitude; ensuite, parce que dans la mineure on prend pour accordé que le concile en employant le mot *certo* a nécessairement fait sienne celle des diverses théories classiques sur la certitude et sur le critérium de la vérité que l'on adopte soi-même. Voir CROYANCE, t. III, col. 2389 sq. Il faut donc, si l'on veut déduire avec cer-

titude du texte conciliaire la thèse de la démonstrabilité de Dieu, procéder autrement.

Le concile a défini que par la raison naturelle au moyen des créatures on peut arriver à connaître Dieu avec certitude; mais, ou bien on reconnaît que notre connaissance spontanée de Dieu s'obtient par inférence causale, ou bien on ne le veut pas reconnaître. Or, dans les deux cas, pour satisfaire au concile, il faut admettre la thèse de la démonstrabilité. Dans le premier cas, la conséquence est évidente; car dire que Dieu est démontrable quand on reconnaît d'ailleurs que c'est par une inférence causale qu'on obtient la certitude de son existence, ce n'est ajouter à ce que l'on concède déjà que la possibilité d'un retour réfléchi de la pensée sur son opération de façon à en constater la légitimité; et, remarque Kleutgen, *op. cit.*, n. 157, bien que ce retour réfléchi de la pensée ne soit pas nécessaire avant l'acte de foi à celui qui a la certitude spontanée de l'existence de Dieu, ni même, avait dit saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. I, a. 5, ad 3um, à celui qui ne connaîtrait Dieu que par la foi humaine, on ne peut pas nier qu'il est souvent nécessaire soit avant soit même après l'acte de foi proprement dit. Si l'on opte pour l'hypothèse que notre première connaissance de Dieu n'est pas le résultat d'une inférence causale, ou bien on en explique la genèse par l'argument de saint Anselme, ou bien on a recours à quelque élément subjectif indémontrable. Mais l'argument de saint Anselme ne donne pas la certitude; et l'expérience aussi bien que l'histoire de la philosophie et de la théologie nous apprennent qu'il laisse la place à des doutes raisonnables sur la légitimité de la conclusion qu'il prétend imposer à l'athée. A plus forte raison en faut-il dire autant de tous les systèmes qui font dépendre la certitude de la première connaissance de Dieu d'un élément subjectif indémontré et indémontrable et dont les titres ne peuvent pas s'expliciter à la raison. Cf. Pesch, *op. cit.*, n. 25.

Sur ce point la pensée du magistère ordinaire n'est ni douteuse ni équivoque. Le moyen âge condamna Nicolas d'Autrecourt. Voir col. 770. En 1835, Grégoire XVI reprochait à Hermès de ne pas rester fidèle à la doctrine catholique en ce qui concerne « les arguments par lesquels on a coutume d'établir et de confirmer l'existence de Dieu. » Denzinger, n. 1620. La même année, on demanda à Bautain de signer que « le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. » Voir Bautain. Cf. Denzinger, 10e édit., n. 1622. En 1843, la S. C. de l'Index demanda diverses corrections à Ubaghs. En particulier Ubaghs ayant écrit : *Probationes existentiæ Dei reduci ad quandam fidem, aut fundari in hac fide, qua non tam videmus quam credimus, seu persuasum nobis est, ideam hanc esse fidelem, id quod evidentia mere interna cernere non possumus,* l'Index observait : *Quæ verba significare videntur potius credi quam demonstrari Dei existentiam; quod quidem a vero omnino distat.* Cf. les détails singuliers de l'affaire dans *Der Katholik*, 1865, t. I, p. 210; 1866, t. II, p. 491; toutes les pièces ont été publiées par l'*Annuaire de l'université de Louvain* pour 1876, et réimprimées par Bouix, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens, 1876, p. 552 sq. En 1846, Pie IX rappela dans une encyclique que la raison prouve les fondements de la foi, Denzinger, n. 1635; et en 1862, il revint sur ce sujet à propos des erreurs de Frohschammer, en faisant mention expresse de l'existence de Dieu. Denzinger, n. 1670. En 1855, Bonnetty eut à souscrire la même proposition qu'on avait proposée à Bautain. Denzinger, n. 1650. Les conciles provinciaux du XIXe siècle se prononcèrent dans le même sens que le saint-siège. Voir, par exemple, le concile de Reims en 1853, *Collectio Lacensis*, Fribourg, 1873, t. IV, col. 188; le concile de Bordeaux en 1856, *ibid.*, col. 691; voir aussi col. 843; le concile autrichien de Vienne en 1858, *ibid.*, t. V, col. 130; celui de Cologne en 1860, col. 271, 294, 300; celui de Kalocsa en 1862, *ibid.*, col. 612; celui d'Utrecht en 1865, *ibid.*, col. 746. On a vu plus haut, col. 847 sq., pourquoi le concile du Vatican n'a pas voulu employer le mot *demonstrare* dans la définition dogmatique qu'il a proposée à la foi de l'Église; mais en se tenant sur la réserve, parce qu'il importait surtout de décider du *pouvoir* naturel que nous avons de parvenir à la *première* connaissance certaine de Dieu, le concile ne désavoua ni le saint-siège ni les conciles provinciaux que nous venons de citer. *Certo cognoscere et demonstrare,* dit le rapporteur, *aliquatenus est unum idemque,* et le concile eut soin de recommander à tous les fidèles de suivre les décisions du saint-siège. Voir col. 836. Depuis le concile, la direction du magistère n'a pas varié. On sait que Léon XIII a donné une vigoureuse impulsion au retour à la philosophie de l'École, spécialement de saint Thomas. Or, dans une encyclique au clergé de France, 8 septembre 1899, il expliquait que son but en poussant à l'étude de la scolastique était surtout d'enrayer le nominalisme moderne, qui rend impossible la preuve des préambules de la foi. *Acta Leonis XIII,* Rome, 1900, t. XIX, p. 168. C'était redire après vingt ans ce que Kleutgen avait écrit dans l'encyclique *Æterni Patris,* dont la rédaction lui avait été confiée : *Et revera divinæ Sapientiæ eloquiis graviter reprehenditur eorum hominum stultitia qui de his quæ videntur bona non potuerunt intelligere eum qui est, neque operibus attendentes, agnoverunt quis esset artifex. Igitur primo loco magnus hic et præclarus ex humana ratione fructus capitur, quod illa Deum esse demonstret : a magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri. Acta Leonis XIII*, Rome, 1881, t. I, p. 268. Ceux donc qui parmi les catholiques pensent que la question de la démonstrabilité de Dieu est une question libre, font preuve d'une connaissance peu étendue de la littérature officielle de leur Église; il en faut dire autant d'un grand nombre d'autres qui prétendent être tout à fait en règle avec l'orthodoxie, parce qu'ils admettent une inférence causale dans la genèse de notre première idée de Dieu, sauf à nier, pour excuser l'athéisme spéculatif, toute démonstrabilité proprement dite de l'existence divine.

II. Exposé sommaire des preuves de l'existence de Dieu. — On peut étudier les preuves de l'existence de Dieu à un triple point de vue, qu'il importe de distinguer, bien que souvent il soit confondu par les auteurs qui traitent de ces questions : le point de vue historique, le point de vue pratique ou apologétique, le point de vue scientifique.

1° *Point de vue historique.* — Placé à ce point de vue, on ne cherche à convaincre personne de l'existence de Dieu ni même à faire la critique des preuves qui ont été proposées dans le cours des âges. Le but poursuivi est de dresser un catalogue exact et complet des arguments mis en avant, d'en indiquer les nuances, les filiations et d'en découvrir les relations avec les doctrines soit des auteurs qui les ont employés, soit de leur milieu. Ces recherches ne vont pas sans quelque danger de dilettantisme ou même de positivisme; ceux qui s'y livrent exclusivement et sans une forte éducation philosophique, finissent par opiner avec Renan « qu'il est plus important de savoir ce que l'esprit humain a pensé sur un problème, que d'avoir un avis sur ce problème. » *Averroès et l'averroïsme,* Paris, 1866, p. IX. Mais lorsque ces recherches sont bien conduites et sortent des généralités ou des synthèses subjectives qui encombrent encore les histoires de la philosophie médiévale, elles sont d'un haut intérêt et d'une très grande utilité pour l'intelligence des anciens docteurs. Carl van Endert a laissé une bonne étude de ce genre pour

la période patristique, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit,* Fribourg-en-Brisgau, 1869. Beaucoup de monographies sur différents Pères ou écrivains ecclésiastiques contribuent à cette enquête; elles ont été ou seront indiquées aux différents articles de ce dictionnaire. L'attention des érudits juifs et chrétiens s'est en Allemagne beaucoup occupée des arguments donnés par les grands docteurs du moyen âge, spécialement par saint Thomas. On a surtout étudié l'origine de l'argument du premier moteur, tel qu'il se lit au *Contra gentes,* l. I, c. XIII. On trouvera le matériel des résultats obtenus et des controverses pendantes dans Rolfes, *Die Gottesbeweise beim Thomas von Aquin und Aristoteles,* Cologne, 1898; Baeumker, *Witelo,* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* t. III, p. 288-343; Weber, *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin,* Fribourg, 1902; Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik,* Munster, 1907, dans les *Beiträge,* t. VI.

Ces essais sont encore très imparfaits pour bien des raisons qu'il serait fort long d'exposer. Qu'il suffise en général de mentionner que la critique actuelle des sources de saint Thomas dépend beaucoup trop du préjugé mis à la mode par Renan, à savoir que saint Thomas fut surtout un adversaire d'Averroès et s'inspira principalement d'Avicenne. Les emprunts à Avicenne surtout par l'intermédiaire de Maimonide ne sont pas niables; il est certain, par exemple, que la terminologie du troisième argument de saint Thomas dans la Somme, I[a], q. II, a. 3, est d'Avicenne. Cf. Maimonide, *Guide des égarés,* trad. Munk, Paris, 1861, t. II, p. 19. Mais il n'est pas douteux que chez saint Thomas cet argument a un sens tout différent de celui que lui donnait Avicenne, puisque saint Thomas a constamment rejeté avec Averroès la distinction réelle de l'essence et de l'existence qu'admettait Avicenne. Cf. S. Thomas, *In metaph.,* l. IV, lect. II, n. 3; l. X, lect. III, n. 8; *De ente et essentia,* c. IV, voir le commentaire de Cajetan, q. V, X. On n'a pas assez remarqué aussi qu'en théodicée saint Thomas emprunte à Averroès ses arguments décisifs contre l'agnosticisme d'Avicenne et de Maimonide et qu'en physique il modifie la théorie du mouvement d'Avicenne. Malgré tous ces défauts, les travaux publiés ont remis en lumière un fait que l'on avait perdu de vue depuis Cajetan et depuis Suarez, à savoir que saint Thomas à la suite d'Albert le Grand, *Summa theol.,* part. I, tr. III, q. XVIII, m. I, édit. Vivès, t. XXXI, p. 119, mais avec beaucoup plus de sens critique, s'est grandement inspiré des philosophes arabes et du juif Maimonide dans l'exposé qu'il nous a laissé des preuves de l'existence de Dieu. Il nous en avertit d'ailleurs lui-même, *Contra gentes,* l. I, c. XIII, *procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.*

Il faut donc distinguer dans saint Thomas deux sources : la tradition chrétienne qu'il reçoit du Maître des Sentences, et la tradition péripatéticienne qu'il reçoit des philosophes arabes et juifs. Ce qui provient de ces derniers nous intéresse seul ici, et on peut le ramener à deux points. D'abord, saint Thomas emprunte à la philosophie arabe l'argument du premier moteur tel qu'il le développe dans le *Contra gentes, loc. cit.* L'idée foncière de cet argument est la suivante : le changement est un passage de la puissance à l'acte; c'est la définition du mouvement métaphysique et celle-ci n'est pas discutée; mais, pense saint Thomas, aucun passage de la puissance à l'acte ne se fait dans le monde de notre expérience sans qu'un mouvement de translation, *motus localis, motus physicus,* n'ait précédé. Ce que Maimonide exprime en ces termes : « Le mouvement de translation est antérieur à tous les mouvements et en est le premier selon la nature; car même la naissance et la corruption sont précédées d'une transformation; et la transformation à son tour est précédée d'un rapprochement entre ce qui transforme et ce qui doit être transformé; enfin il n'y a ni croissance ni décroissement sans qu'il y ait d'abord naissance et corruption. » *Loc. cit.,* p. 13. Si donc on constate un changement, il y a eu mouvement local : *Omne motum movetur ab alio;* mais cela ne peut pas se continuer à l'infini. Donc. Voir le développement du raisonnement dans Maimonide, *loc. cit.,* p. 29, et remarquer que saint Thomas emprunte au rabbin jusqu'à ses exemples : « cette pierre qui se meut, c'est le bâton qui l'a mise en mouvement; le bâton a été mû par la main, », etc. Le second emprunt de saint Thomas consiste à dire que la non-éternité du monde ne se démontre pas; proposition qui excita beaucoup de murmures, comme nous l'apprend saint Thomas lui-même dans son opuscule *De æternitate mundi contra murmurantes,* et l'on sait que parmi ceux-ci se trouvait saint Bonaventure. Voir t. III, col. 2174. De là saint Thomas concluait que les preuves de l'existence de Dieu doivent être indépendantes de la question de la création proprement dite ou tout au moins du dogme de la création dans le temps. Cette position fut empruntée par lui à Maimonide. Cf. Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt,* etc., dans les *Beiträge* de Baeumker, t. III; Raymond Martin, *Pugio fidei,* part. I, c. VI sq.; Guttmann, *Moses ben Maimon,* Leipzig, 1908, t. I, p. 189.

Ces deux emprunts de saint Thomas à la spéculation orientale n'ont pas eu la même fortune dans les écoles. Bien qu'on trouve encore jusqu'au XVIII[e] siècle cette question discutée par les auteurs, *an existentia Dei possit demonstrari permisso progressu in infinitum,* bien que ce problème ait encore une grande utilité pédagogique, il semble que l'accord est fait pour le résoudre dans le sens de saint Thomas. Cf. l'exposé de la question dans Sertillanges, *La preuve de Dieu et l'éternité du monde,* Paris, 1897; *Les sources de la croyance en Dieu,* Paris, 1905, p. 69 sq.; Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1893, n. 198. Ce qui ne veut pas dire qu'on s'interdise le droit de chercher à montrer directement la répugnance du progrès à l'infini, soit qu'on admette les nombres infinis, soit qu'on les rejette. Quant à l'argument du premier moteur tel que saint Thomas l'a compris, il y a longtemps qu'il ne s'enseigne plus, même dans l'École thomiste. L'histoire en serait fort curieuse, mais longue; voici quelques points de repère sans discussion.

Pour Scot comme pour saint Thomas, les corps ont un lieu et un appétit naturel pour ce lieu. Cf. *Sum. theol.,* I[a], q. VII, a. 3. Ils l'atteignent ou y tendent par divers changements qui se font sous l'action des sphères célestes, celles-ci se communiquant de degré en degré le mouvement de la première sphère. Celle-là est mue par le premier moteur. Mais, observe Scot, dans ces conditions l'argument tiré de l'impossibilité du progrès à l'infini du mouvement local ne prouve pas l'existence de Dieu. En effet, 1. le principe *quod movetur, ab alio movetur,* entendu dans ce sens qu'un mouvement local précède tout changement, n'est pas un principe universel et nécessaire; car il admet bien des exceptions, spécialement dans les êtres libres et vivants. L'induction ne prouve ce principe que dans les limites suivantes : *quod movetur, ab alio etiam movetur,* c'est-à-dire rien dans notre expérience n'est la cause adéquate de son mouvement, cf. Suarez, *Disp. metaphys.,* disp. XXII, sect. II, n. 23, 47; si on l'étend davantage, il est faux, *quia aliquid potest esse in actu virtuali et in potentia formali. In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. VII, n. 28 sq. Ce qui peut se traduire familièrement : dans le monde, il n'y a pas que des toupies à fouet, mais aussi des toupies à ressort. — 2. D'ailleurs, si l'on admet l'hy-

pothèse des Arabes sur le mouvement de translation cause de tous les changements, l'argument ne conclut pas à Dieu, vu qu'il ne conclut qu'à un moteur qui n'est pas mû par un autre et non pas à un moteur absolument immobile. Saint Thomas avait cru pouvoir passer d'un tel moteur à Dieu en s'appuyant sur « l'assomption » d'Aristote, *Physic.*, l. VI, c. x, édit. Bekker, t. I, p. 240, que les êtres simples ne peuvent être mus que par accident; théorie qui suppose que tous les mouvements locaux sont des mouvements absolus, qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir de mouvements relatifs. Scot continue à penser, comme tout le monde jusqu'à Copernic, que de fait les mouvements de l'univers sont des mouvements absolus, bien qu'il entende ce mot dans un sens moins strict que ses contemporains; mais son génie lui a fait remarquer qu'il n'est pas du concept de mouvement de translation qu'il y ait application d'un quantum sur un quantum; il suffit, dit-il à propos des anges, de considérer l'espace parcouru; c'est, en effet, ce que nous faisons tous aujourd'hui en mécanique dans les problèmes de composition des mouvements. *In IV Sent.*, l. II, dist. II, q. IX. Donc, conclut-il, le premier moteur non mû par un autre, auquel aboutit l'argument emprunté par saint Thomas aux Arabes et à Maimonide, serait en réalité un moteur non immobile; il ne serait pas plus immobile que notre âme. *Ibid.*, q. VII. — 3. Dans ses *Theoremata,* Scot attaqua d'une autre façon encore la preuve de l'existence de Dieu par un moyen terme physique; mais dans ce passage l'argumentation du docteur subtil vise plus Albert le Grand que saint Thomas et déborde l'argument du premier moteur. Cf. Suarez, *Disput. metaphys.*, disp. XXIX, sect. I, n. 18.

Des trois observations de Scot, les scotistes développèrent surtout la première; les nominalistes, à qui leur occasionalisme ne permettait pas de suivre en ce point Scot, développèrent les deux autres. Voir les arguments d'Aurioli dans Capreolus, *Defensiones theologiæ sancti Thomæ,* l. I, dist. III, q. I, Tours, 1900, t. I, p. 164. Cf. Occam, *ibid.* Les thomistes firent preuve pour défendre le texte et la pensée de saint Thomas d'une ingéniosité rare. Cf. Ferrariensis, *Contra gentes,* l. I, c. XIII. Mais la subtilité des scotistes triompha, aidée sans aucun doute par tout le mouvement scientifique qui devait aboutir à Galilée et à l'application de la mathématique à l'étude des mouvements réels. Aussi, après avoir vivement lutté spécialement contre le scotiste Trombetta, qui avait dédié à Léon X son opuscule : *De efficientia primi principii... quid senserint Aristoteles et Commentator* (Averroès) *de efficientia primi principii quod est Deus et ejus infinitate intensiva,* Venise, 1513, Cajetan se résignait à avouer dans la compilation qu'il écrivait sur la Somme de saint Thomas « que l'argument du premier moteur ne conclut pas à un moteur plus immobile que n'est l'âme humaine. » *In I*am, q. II, a. 3. Suarez ne dit guère autre chose, vers 1598, lorsqu'il résuma tout le débat et conclut que les moyens termes physiques ne suffisent pas à prouver Dieu et son infinité. *Disp. metaphys.*, disp. XXIX, sect. I; disp. XXX, sect. II. On pouvait croire la question vidée. Il n'en fut rien. Bannez prit la position suivante : *Si nomine motus solum intelligatur motus physicus, bene dicit Cajetanus quod per illam rationem solum devenitur ad primum motorem immobilem quidem per se, per accidens tamen potest esse mobilis.* En d'autres termes, si on prend l'argument dans le sens où historiquement saint Thomas l'a emprunté aux Arabes, il ne conclut pas, et la critique de Scot est décisive. Mais Bannez ajoute de son cru : *Sed non debet sic sumi, sed ut comprehendat etiam motus spirituales et metaphysicos, qualis est quævis operatio, et etiam quævis applicatio potentiæ spiritualis ad suum actum, et etiam motus metaphoricos, qualis est motio finis. Et tunc ratio ista sic debet disponi. Omne quod movetur quocumque motu, sive spirituali, sive metaphysico, sive morali propter appetitum alicujus finis superioris, ab alio movetur, et in istis motibus non datur processus in infinitum. Ergo deveniendum est ad unum motorem qui istis motibus est omnino immobilis, qualis est Deus. Scolastica commentaria in I*am, q. II, a. 3, Venise, 1587, p. 230.

Depuis Bannez, on n'est, pour son école, thomiste que si l'on admet l'argument du premier moteur en transférant au concours divin ce qui fut écrit de l'action de la première sphère. Goudin prononce sans hésiter : *Qui negant præmotionem negare solent hoc axioma, quod movetur, ab alio movetur, sicque expeditissimam scalam subruunt qua philosophi antiqui ad cognitionem Dei ascendebant. Physica,* part. I, disp. III, q. VI, t. II, p. 389. De nos jours, le P. de Munnynck pense de même : « Si Suarez n'admet pas l'argument du premier moteur de saint Thomas, c'est que cet argument favorise trop la prémotion physique. » *Prælectiones de Dei existentia,* Louvain, 1904, p. 64. Les thomistes bannéziens font donc de l'argument du premier moteur un argument métaphysique, *ex ratione metaphysica, non ex medio physico.* Il en est de même des différentes espèces de néo-thomistes, qui ne sont pas bannéziens; ils ont recours pour soutenir cet argument à diverses notions sur la limitation des êtres finis, sur la composition des êtres, sur l'acte et la puissance, etc., dont se servaient, il est vrai, les thomistes anciens à l'époque où ils défendaient encore contre les scotistes la valeur de l'argument de saint Thomas pris au sens de l'antériorité du mouvement de translation, mais qui n'ont aucun rapport telles qu'elles sont entendues par les néo-thomistes avec l'argument *ex medio physico.* Cette intervention récente du néo-thomisme a fait de cette question le carrefour le plus systématique de toute la théologie, et on s'y querelle aujourd'hui en pleine obscurité. Du moins les bannéziens anciens sont-ils toujours restés fidèles au principe qu'on ne doit pas prouver les choses certaines par des opinions controversées; c'est ainsi que Jean de Saint-Thomas refuse de se servir de la distinction réelle de l'essence et de l'existence pour prouver l'infinité de Dieu, parce que, dit-il, ce n'est là qu'une opinion controversée. *In I*am, q. VII, disp. VII, a. 1, n. 7, édit. Vivès, t. I, p. 696. De même, le P. Lepidi considère avec D. Soto comme une question secondaire dans le thomisme l'existence distincte de cette entité. Cité par Reinstadler, *Elementa philosophiæ scolasticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1907, t. I, p. 256. Les néo-thomistes ont abandonné cette sage méthode et procèdent ainsi. Saint Thomas a dit que l'argument du premier moteur est le plus manifeste; or, pour qu'il soit valable, au sens métaphysique où nous l'entendons, telles et telles hypothèses métaphysiques, telles entités, telles distinctions réelles, etc., nous sont nécessaires; c'est donc que d'après saint Thomas ces hypothèses sont évidentes. D'où il suit que l'argument, que les néothomistes déclarent à leur tour le meilleur pour démontrer l'existence de Dieu, est finalement basé chez eux sur un appel à l'autorité du docteur angélique, interprété à contresens. Sans discuter la question de fond, nous constatons que les néo-thomistes, par le moyen de considérations métaphysiques qu'ils déclarent très profondes, fondamentales, abandonnent en réalité comme tout le reste de l'École l'argument physique du premier moteur, tel que saint Thomas le reçut des Arabes. Cf. Hontheim, *op. cit.*, n. 203.

Si, pour les raisons et de la manière que nous venons d'indiquer, l'argument tiré du mouvement de translation a disparu de l'École depuis plusieurs siècles, il a survécu dans la scolastique protestante, chez quelques philosophes et aussi chez quelques apologistes de bonne

volonté. De nos jours, nous assistons au mouvement de réaction suivant. Beaucoup de philosophes ayant réduit au sentiment tout le fondement de la croyance en Dieu, les positivistes se sont mis à attaquer la légitimité de la connaissance sentimentale; M. Ribot, par exemple, a écrit *La logique des sentiments,* en prenant pour accordé que la connaissance religieuse n'a pas d'autres origines que l'émotion, sauf à montrer dans tout son ouvrage qu'il n'y a là aucun moyen valable de connaître. Or, nous avons vu une levée de boucliers contre M. Ribot : on croit rendre grand service à la religion en défendant contre lui « la logique des sentiments, » et on ne se rend pas compte qu'une telle apologétique est de nature à confirmer les positivistes dans leur erreur et, comme dit l'encyclique *Pascendi,* que jamais « le bon sens n'admettra que l'émotion soit un moyen sûr de découvrir la vérité. » Denzinger, 10e édit., n. 2106. Il s'est passé pour l'argument du mouvement local quelque chose de semblable. Hobbes, voir col. 776, Pascal, voir col. 805, et de nos jours Stuart Mill ont affecté de prendre cette preuve pour la seule valable; puis, ils ont montré ou affirmé qu'elle n'est pas concluante; et depuis Hobbes jusqu'à nos jours, il s'est trouvé des théologiens protestants, des philosophes et des apologistes pour réfuter Hobbes d'abord, puis Toland, lorsque celui-ci riposta que le mouvement, c'est-à-dire l'effort que fait un corps pour se transporter d'un lieu à un autre, est essentiel à toute matière. Cf. Samuel Parker, *De Deo et providentia,* Londres, 1678, disp. I, c. xxviii; Abbadie, *Traité de la vérité de la religion chrétienne,* sect. i, c. iv, Rotterdam, 1684; Samuel Clarke, *Démonstration de l'existence et des attributs de Dieu,* dans la *Défense de la religion* de Burnet, La Haye, 1740, t. iii, p. 13, 33 sq.; Buddeus, *Traité de l'athéisme,* Amsterdam, 1740, p. 179. La polémique contre Stuart Mill, même après l'hypothèse de la nébuleuse, a rajeuni le zèle de quelques écrivains d'ailleurs bien pensants, qu'il vaut mieux ne pas nommer et dont il suffit de dire ici qu'ils eussent bien fait de se demander si leurs prétendues démonstrations, tirées de la physique et des mathématiques, n'étaient pas de nature à fournir une excuse aux athées bien informés. Cf. par exemple Keyser, *The message of modern mathematics to theology,* dans *Hibbert Journal,* janvier 1909. Saint Thomas faisait déjà de son temps la remarque que le fidéisme doit son origine à la faiblesse des raisons que l'on apporte quelquefois en faveur de l'existence de Dieu. *Contra gentes,* l. I, c. xii.

2° *Point de vue pratique ou apologétique.* — Quand on se place à ce point de vue dans l'exposé des preuves de l'existence de Dieu, on a pour but ou bien d'amener quelqu'un à la croyance au vrai Dieu, ou bien de lui montrer que la croyance en Dieu qu'il professe est raisonnable, ou enfin de résoudre certaines difficultés qui se sont élevées dans l'esprit d'un croyant ou d'un homme qui a cru en Dieu mais a cessé d'y croire pour diverses raisons. Dans l'ordre de providence où nous sommes placés, la méthode apologétique est en cette matière dominée par les faits suivants.

1. Tout homme est personnellement capable de parvenir à la connaissance certaine de Dieu de façon à pouvoir commencer sa vie morale et religieuse. Voir col. 834. Nous avons dit par quel procédé logique il y aboutit. L'apologiste n'a donc rien de mieux à faire que de développer et de présenter d'une façon adaptée à l'intelligence de ses lecteurs probables l'argument tiré de l'*ordre de l'univers,* celui de *causalité,* enfin les *arguments moraux* dont nous avons parlé. Dans la pratique, c'est bien ce que donnent, en effet, les apologistes les plus autorisés, protestants aussi bien que catholiques. La littérature de ce genre, spécialement en ce qui concerne l'argument de l'ordre du monde, est immense depuis trois siècles. Il est à remarquer que souvent les apologistes dont nous parlons n'excluent pas expressément dans leur manière de présenter leurs preuves le matérialisme ou le panthéisme; ils supposent que l'on admet par exemple l'existence et la spiritualité de l'âme, la distinction de Dieu et du monde et autres vérités de même espèce qui ne font communément aucun doute parmi les chrétiens. Ils ne donnent donc pas une démonstration rigoureusement complète. Par exemple, la célèbre preuve tirée de l'existence de notre pensée et de notre âme, indiquée par Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. I, part. III, c. vii sq.; *Eruditio didascalica,* l. VII, c. xvii, *P. L.,* t. clxxvi, col. 219, 825, reprise par les cartésiens, cf. Fabri, *Summa theologica,* tr. I, c. i, n. 6, Lyon, 1669, et de nouveau remise en honneur par Illingworth, *Personality human and divine,* 1894, et par l'abbé de Broglie, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu,* Paris, 1905, prend pour accordées bien des choses que l'athée mettrait en question. Il est vrai que dans ses négations l'athée se mettrait en marge du sens commun. On peut donc, si l'on écrit pour des hommes qui ne sont pas décidés à faire ce mauvais pas, leur épargner les dédales d'une démonstration complète et argumenter *ex concessis.*

2. Cependant, la plupart des hommes, surtout dans nos sociétés chrétiennes, n'acquièrent pas par eux-mêmes la première idée de Dieu, mais la reçoivent *en fait* de l'enseignement social. Voir col. 835. De là, au point de vue pratique, l'importance de l'argument tiré du *consentement universel* des peuples. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* IIa IIæ, q. i, a. 5, ad 3um. C'est donc avec raison que les apologistes lui donnent souvent la première place dans leurs traités. Cf. Hettinger, *Apologie du christianisme,* t. i, p. 117; Crafer, *Apologetics,* dans l'*Encyclopaedia of religion and ethics* de Hastings, Édimbourg, 1908, p. 613, 620; Sertillanges, *Les sources de la croyance en Dieu,* c. i, Paris, 1905. Cette preuve morale est d'ailleurs solide; car, remarque Cicéron, *De natura deorum,* l. I, c. xvii, « une opinion qui a pour elle le témoignage positif de tout le genre humain ne peut pas ne pas être vraie. » Quand on se sert dans la question qui nous occupe de cet adage, il est à noter que l'on n'invoque pas le sens commun comme *autorité.* Car, remarque justement Mgr Mercier, « son *témoignage* commande des réserves. L'humanité n'a-t-elle pas cru unanimement à la solidité des cieux, au mouvement du soleil autour de la terre? » *Critériologie générale,* 5e édit., Louvain, 1906, p. 153. On ne considère pas davantage le consentement universel comme le véhicule de la révélation, ou comme le résultat d'un instinct aveugle, ainsi que le faisaient Reid et les traditionalistes. On le prend comme *signe* d'une tendance de la nature intelligente à adhérer à certaines propositions, comme *résultat* de l'usage normal des facultés de connaître de l'espèce humaine. Cf. Farges, *La crise de la certitude,* Paris, 1907, p. 216. Ainsi envisagé, le consentement universel ou le sens commun est *un* critère de vérité, mais fondé sur l'induction. Si, en effet, dans un cas déterminé, on peut faire voir que la rencontre de toutes les intelligences en une même affirmation n'est pas explicable par des causes accidentelles, il est permis de conclure qu'elle a pour cause une même perception chez toutes d'un même objet. Il est facile de se rendre compte que c'est bien de la sorte que procèdent les apologistes et les philosophes qui développent l'argument du consentement universel. Cf. Tongiorgi, *Institutiones philosophiæ,* 3e édit., Bruxelles, 1864, t. iii, p. 343-354; Palmieri, *Instit. philos.,* Rome, 1876, t. iii, p. 77-83; Hontheim, *op. cit.,* n. 405-417; Boedder, *Theologia naturalis,* Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 76-87. Quant au degré de certitude que donne cet argument, les auteurs sont partagés. Tous ceux qui n'admettent pas la valeur apodictique

de la preuve de l'existence de Dieu par la finalité interne, soutiennent ici que l'argument du consentement universel ne peut produire qu'une certitude morale ou même une très haute probabilité. Cf. par exemple Buonpensiere, *In Iam*, Rome, 1902, p. 130 : *Hoc argumentum quia innititur consensui humani generis, qui consensus præbet solam certitudinem moralem, non habet nisi certitudinem moralem;* Sertillanges, *op. cit.*, p. 31, juge « qu'il est capable, si on l'examine à son vrai point de vue, d'emporter la conviction de l'homme prudent. » Sans partager la même défiance contre la réduction de cet argument à celui de la finalité interne, d'autres auteurs ne font pas cette réduction; d'où il suit que pour eux cet argument ne donne également qu'une certitude morale; ainsi pensent Tongiorgi, Palmieri, Hontheim et Boedder, *loc. cit.* Quelques philosophes vont plus loin avec Kleutgen, *Philosophie scolastique,* t. IV, n. 934, et cherchent à montrer par le moyen du consentement universel que nous sommes en présence « d'une loi de notre esprit, en vertu de laquelle l'homme doit reconnaître la réalité de l'idée de Dieu. » Car, si la raison est une faculté de connaître, il faut aussi que ses pensées et ses jugements, conformes aux lois qui la régissent, possèdent la vérité. *Iniis,* dit Reinstadler, *quæ ratio naturali motu ut verum admittit, non potest esse error. Elementa philosophiæ scholasticæ,* 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1907, t. I, p. 202; t. II, p. 238. Le protestant Crafer fait dans le même sens, *loc. cit.,* la remarque suivante : Sans doute, la croyance en Dieu est dans un individu donné un fait subjectif; mais quand on considère que ce fait se reproduit chez tous les individus de l'espèce et quels sont les caractères singuliers qui distinguent l'idée de Dieu de toute autre, le fait subjectif constitue un fait nouveau, objectif, dont en vertu du principe de raison suffisante et de finalité interne l'existence réelle de Dieu fournit seule l'explication. Cf. S. Thomas, *Contra gentes,* l. II, c. XXXIV, n. 1.

3. Un dernier fait dont l'apologiste doit tenir compte est que l'athéisme spéculatif absolu est relativement rare, bien que les doutes ou même les défaillances dans la croyance en Dieu soient chose fréquente surtout depuis que l'impiété jouit de la funeste liberté de répandre partout les sophismes dont elle s'autorise. La fermeté dans la foi est sûrement le meilleur conseil à donner, d'autant que pour le croyant qui prie et observe les préceptes bien des difficultés s'évanouissent, par exemple celle de l'existence du mal dans le monde. Cependant, au point de vue apologétique, on peut très utilement recourir à certains arguments, qui par eux-mêmes ne prouvent pas l'existence de Dieu, mais qui d'une part font sentir à celui qui fait parade d'incrédulité que ses prétendues raisons de ne pas croire ne sont pas solides, et qui d'autre part suffisent pour écarter les nuages de l'esprit du croyant que des doutes ébranlent ou inquiètent. L'emploi de tels moyens est parfaitement légitime; car il ne s'agit pas de produire la croyance, qui existe au fond de l'âme, mais seulement de chasser un brouillard qui obscurcit la lumière des données de la raison naturelle ou de la foi. Si donc, et le cas n'est pas chimérique, on rencontre une âme angoissée ou même niant Dieu par suite d'une difficulté d'ordre prétendu scientifique bien déterminée, il peut être très utile, après avoir expliqué comment la méthode des sciences modernes n'est pas toute la méthode, cf. S. Thomas, *Cont. gentes,* l. II, c. XXXVII, n. 1; *Dictionnaire apologétique de la foi,* Paris, 1909, t. I, col. 27, 39, de discuter de près la prétendue difficulté. Par exemple, on sait que les vieilles difficultés de Lucrèce sur les atomes éternels produisant le monde sont fréquemment reprises, et que pour expliquer la vie dans ce monde on est revenu à l'hypothèse de la vie universelle qui scandalisa si fort le XVIe siècle, lorsque Césalpin et Cardan la proposèrent en s'appuyant sur les générations spontanées. Cf. Andreas Caesalpinus Aretinus, *Quæstionum peripateticarum libri V,* Venise, 1593, l. V, q. I. On répondit longtemps que « l'origine toute récente des états, des lois, des arts et des sciences sont des preuves incontestables de la nouveauté du monde; et que ces preuves se confirment par la découverte de diverses choses utiles que font les modernes, étant impossible qu'on eût fait ces découvertes si tard, si le monde eût été éternellement ce qu'il est. » Cf. Gastrell, dans Burnet, *op. cit.*, t. I, p. 417. Pour éluder cette réponse, l'incrédulité eut recours à l'hypothèse de la réversibilité, « le spectacle actuel du monde n'étant que l'une des répétitions sans nombre d'un même ensemble de phénomènes périodiques. » Mais le principe d'entropie admis par la science montre que toutes les modifications dans l'univers matériel ne sont que des pas vers un équilibre final, vers une répartition uniforme de la température de l'espace et vers le repos des masses de matière pondérable. L'argument *ad hominem* qu'on déduit de ce principe pour montrer que le monde n'est pas éternel et a une cause n'est donc pas à dédaigner. Cf. Hontheim, *op. cit.,* n. 336; Dressel, dans *Stimmen aus Maria-Laach,* février 1909; Reinstadler, *Elementa philosophiæ scolasticæ,* Fribourg-en-Brisgau, 1907, t. II, p. 232. De même, on attaque l'athéisme et on résout certains doutes en partant des découvertes de Pasteur à propos des prétendues générations spontanées. S'il n'y a pas de générations spontanées, d'où vient la vie? Et la difficulté croît dans l'hypothèse de la nébuleuse, que généralement l'on admet. Cf. Hontheim, *op. cit.,* n. 346. Ces arguments, j'en conviens, ne constituent pas plus une preuve apodictique de Dieu que l'argument des Arabes tiré du mouvement de translation. Mais entre les mains d'un théologien, initié aux théories et aux méthodes scientifiques modernes, ils sont d'un merveilleux effet pour montrer que l'athéisme spéculatif se repaît d'évidences purement subjectives, et pour débarrasser l'esprit des croyants des doutes que les affirmations de vulgarisateurs, comme Büchner, etc., jettent dans les esprits.

3° *Point de vue scientifique.* — L'étude scientifique des preuves de l'existence de Dieu n'est pas à proprement parler œuvre de théologien, si par théologie on entend la science des choses divines dont les principes sont les articles de notre foi; et c'est la raison pour laquelle ces preuves sont omises ou très sommairement exposées dans beaucoup de traités théologiques. Cependant les travaux de l'École sur ce point sont considérables. Pour en faciliter l'étude directe que rien ne saurait suppléer, nous indiquerons : 1. les principes directeurs des théologiens dans leur exposé des preuves classiques; 2. le sens et la marche de la démonstration dans les cinq preuves données par saint Thomas.

1. *Principes directeurs de l'École dans l'élaboration technique des preuves.* — Si l'on étudie attentivement l'ensemble des travaux de l'École sur notre sujet, on remarque que leur développement a été commandé par les préoccupations suivantes : *a*) Le théologien qui disserte sur les preuves de l'existence de Dieu n'a pas la prétention de produire la première conviction religieuse. Scheeben en donne la raison : « La preuve nécessaire à tout homme pour acquérir une pleine certitude est si facile et si claire qu'on s'aperçoit à peine du procédé logique qu'elle implique, et que les preuves scientifiquement développées, bien loin de donner à l'homme la première certitude de l'existence de Dieu, ne font qu'éclaircir et consolider celle qui existe déjà. De plus, comme la preuve, dans sa forme originelle, se présente en quelque sorte comme une démonstration *ad oculos* et trouve de l'écho dans les plus profonds replis de la nature raisonnable de l'homme, elle fonde,

à ce titre, une conviction plus forte et plus inébranlable que n'importe quelle conviction artificiellement obtenue et ne peut être ébranlée par aucune objection scientifique. » *La dogmatique,* t. II, p. 21, n. 29. Cf. Schanz, *Apologie,* 3e édit., Fribourg, 1903, t. I, p. 499. Cela ne veut pas dire que les preuves classiques ne sont pas de soi capables de produire la certitude de l'existence de Dieu ou de ramener à la croyance en Dieu celui qui l'a perdue; car nous ne concédons en aucune façon à M. Le Dantec, *L'athéisme,* Paris, 1906, p. 24, que ces preuves sont « bonnes pour ceux qui croient » à l'exclusion de ceux qui ne croient pas, ou que leur insuffisance excuse l'incrédulité. Elles sont de soi valables et suffisantes pour tous; mais, comme pour en saisir intellectuellement toute la force, il faut « beaucoup de pénétration et de profondes études dont peu d'hommes sont capables, » S. Thomas, *Contra gentes,* l. I, c. IV, il est comme impossible d'avoir de fait à les présenter à un homme assez cultivé pour les entendre pleinement et qui ne soit pas déjà arrivé à la certitude spontanée et réfléchie de l'existence de Dieu, nécessaire et suffisante pour commencer sa vie morale et religieuse et, si la révélation extérieure lui est proposée, pour faire l'acte de foi. D'où il suit que le fidèle qui ne saisirait pas la force démonstrative de ces preuves, ne saurait trouver dans ce fait, qui résulte de l'opacité naturelle ou du manque de culture de son esprit, un motif raisonnable de mettre en suspicion sa foi, et que l'athée ne saurait être excusé de ne pas se servir des lumières qu'il a eues ou qu'il a, sous le prétexte que d'autres sont mieux partagés que lui. Cf. Badet, *Le péché d'incroyance,* Paris, 1899; Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique,* Paris, 1908, p. 237 sq. Les prétendues insuffisances que l'athéisme ou l'agnosticisme pensent découvrir dans les preuves scientifiquement exposées de l'existence de Dieu, de même que les nombreuses erreurs sur Dieu dans lesquelles nous voyons tomber les rationalistes qui ont rejeté la foi chrétienne, loin de le troubler constituent aux yeux du théologien une excellente preuve expérimentale de la nécessité morale de la révélation pour que tous puissent connaître sans erreur l'ensemble des vérités religieuses que la raison peut démontrer. Cf. conciles de Reims en 1858, d'Avignon en 1849, de Bordeaux en 1856 et 1868. *Collectio Lacensis,* t. IV, col. 187, 360, 692, 843.

Les autres principes directeurs de l'École sont : *b*) Respect de la tradition scripturaire, patristique et même philosophique. Ce souci part d'une idée très juste, à savoir que les preuves scientifiques ne diffèrent pas essentiellement des arguments par lesquels on parvient à la connaissance confuse, spontanée, puis réfléchie de l'existence de Dieu. — *c*) Recherche de la rigueur logique dans la démonstration; ce qui inclut le rejet de toutes prémisses qui ne seraient pas absolument certaines, c'est-à-dire qui dépendraient d'une hypothèse non évidente et non démontrée, et la réduction au minimum des principes invoqués. — *d*) Recherche de moyens termes qui amènent à une conclusion telle que les principales thèses de la théodicée chrétienne puissent facilement en être déduites. C'est ainsi par exemple, remarque Jean de Saint-Thomas, que le docteur angélique démontre l'existence d'un premier moteur immobile, d'une première cause efficiente, d'un être nécessaire, d'un être parfait et d'un souverain gouverneur du monde, *ex his notis quinque conditionibus pendent omnia alia attributa, quæ in hoc opere de Deo demonstrantur. In* I^{am}, q. II, disp. III, a. 2, n. 1. De même Duns Scot réduit toutes les preuves à la démonstration de ce qu'il appelle « trois primautés ». *Datur primum effectivum, quod non sit effectibile, nec effectivum virtute alterius, sed a se; datur primum finitivum, seu aliquod simpliciter primum in ratione finis, quo nullum aliud sit prius, seu ita primum in finibus ut ad nullum aliud sit ordinabile; datur aliquod simpliciter primum secundum eminentiam.* De l'existence de ces trois primautés Scot déduit toute la théodicée : *quod est primum secundum unam primitatem, idem est primum secundum duas alias; et hæc triplex primitas uni soli naturæ convenit, et hæc est Deus infinitus. In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. II; *De primo principio,* c. I sq. Cf. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Scotus,* Leipzig, 1900, p. 143-152; Montefortino, *Summa theologica Ven. Duns Scoti,* Rome, 1900, t. I, p. 82-92; Belmond, *L'existence de Dieu d'après Duns Scot,* dans la *Revue de philosophie,* septembre 1908. — Enfin on ne comprendra jamais l'ordonnance des preuves de l'existence de Dieu et de la théodicée chez les grands docteurs scolastiques, si l'on néglige d'observer que leurs démonstrations sont à deux degrés.

Après avoir prouvé l'existence de Dieu par la cause efficiente, là où un esprit non rigoureux, un cartésien, concluraient à Dieu considéré en soi, Albert le Grand fait cette remarque, qui paraît obscure à M. Grunwald, mais qui est fort claire : *et hæc ratio non probat nisi quod Deus est per modum causæ. Summa theol.,* part. I^{a}, tr. III, q. XVIII, édit. Vivès, t. XXXI, p. 118. En d'autres termes, cette preuve conclut à l'existence de Dieu, conçu par un attribut relatif, sans entraîner par elle-même d'affirmation sur la nature intrinsèque, sur les attributs négatifs et absolus, de la divinité. Scot procède de même. Il veut prouver l'existence d'un être infini, bien loin de conclure directement à cette propriété intrinsèque, qui n'est pas immédiatement accessible à notre esprit, il remarque que nos raisonnements sur Dieu ne concluent immédiatement qu'aux attributs relatifs : *nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi; ideo primo declarabo esse de proprietatibus relativis entis infiniti; et secundo ex his declarabo esse de ente infinito, quia istæ proprietates relativæ soli enti infinito conveniunt. In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. II, n. 10. Si l'on met ici de côté l'effort de Scot pour passer directement de ses trois primautés à l'idée positive de l'infini et par l'infini à tous les attributs négatifs et absolus de Dieu, la méthode est exactement celle que suit saint Thomas. Celui-ci distingue, en effet, soigneusement deux degrés dans sa démonstration. Par les effets de Dieu nous pouvons conclure démonstrativement qu'il existe, *scire an est;* cette conclusion ne nous donne qu'une connaissance pour ainsi dire toute négative de Dieu, *quid non sit,* parce qu'elle n'atteint directement que les attributs relatifs de Dieu qui suffisent à le distinguer du monde dont il est la cause, mais sans nous renseigner sur sa nature : *habitudinem ipsius ad creaturas, seu potius creaturarum ad ipsum.* Reste à chercher les attributs intrinsèques de Dieu, qui lui appartiennent nécessairement; *ea quæ necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Sum. theol.,* I^{a}, q. XII, a. 12; *Contra gentes,* l. I, c. XIV, XXX sq. Or, *prima, causa, excedens,* autant de dénominations extrinsèques, mais choisies de telle sorte qu'elles sont prégnantes de toute la théodicée. Kant dans ses antinomies prétend qu'il y a un saut *de genere ad genus* et par conséqent un sophisme dans le passage des causes conditionnées à la cause inconditionnée et que par suite, bien que logiquement valable, la déduction des attributs métaphysiques de Dieu est vaine et ne peut rien nous apprendre sur Dieu en soi. Il en serait de fait ainsi, si d'une part l'hypothèse nominaliste était la vérité, voir col. 782, et si d'autre part quand on conclut à la cause *première,* on aboutissait, comme Kant affecte de le croire, à la cause première dans le *temps,* et non à la cause qui causalement ne dépend pas. Cf. *Dictionnaire apologétique,* t. I, col. 38, 48. Les preuves scientifiques de l'existence de Dieu concluent directement à l'existence

de la cause du monde, cette formule désignant Dieu par une dénomination extrinsèque; mais en même temps ils concluent à la cause *première et supérieure,* et ces nouvelles dénominations extrinsèques jointes à la précédente nous font passer, de la cause *de fait* de l'univers, à la cause de droit de l'effet considéré. Du sens relatif nous passons au sens absolu, d'une dénomination extrinsèque à une dénomination intrinsèque portant directement sur ce sans quoi Dieu ne serait pas Dieu. Dès lors, la déduction des attributs, *ea quæ necesse est ei convenire,* cesse d'être un pur exercice de logique formelle. Par le lien causal on s'est mis et on reste dans le réel. Cf. Hontheim, *op. cit.,* n. 200, 210, 229, 301. Voir Nature de Dieu chez les scolastiques.

2. *Les cinq preuves classiques de l'existence de Dieu.* — Le nombre cinq était classique pour les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu à l'époque de saint Thomas; il le conserva. Scot le réduisit à trois. Kant pour en faire la critique le ramena à deux : l'argument cosmologique ou de contingence et l'argument physico-téléologique ou de finalité. En réalité, comme Kant l'a très bien vu, les preuves classiques de l'existence de Dieu se ramènent toutes à la causalité, *a.* soit efficiente, *b.* soit finale. Bien qu'ordinairement on les propose séparément, parce qu'elles sont en réalité indépendantes, elles ne sont pas cependant sans quelque lien. En effet, les deux premiers arguments de saint Thomas, tirés de l'ordre dynamique du monde, n'ont toute leur force probante que si on ajoute les considérations sur l'ordre statique qui sont à la base du troisième et du quatrième argument; enfin l'ordre statique et l'ordre dynamique de l'univers ne sont pas indépendants, mais reliés par l'ordre téléologique ou de finalité. C'est ce qui explique pourquoi ces arguments sont en pratique et à bon droit enchevêtrés les uns dans les autres, et pourquoi très souvent, pour résoudre facilement les difficultés que l'on soulève contre l'un d'entre eux, on a recours aux autres. Si l'on veut cependant en faire une étude approfondie, il est bon de les distinguer avec soin, de ne pas mêler les points de vue, et de ne pas oublier que ces preuves, bien que quelques-unes d'entre elles puissent aussi servir à prouver le fait de la création et la nécessité du concours général, sont indépendantes de ces deux questions. Voir t. III, col. 2105, 2193.

a. Voie de causalité efficiente. — Quand on veut argumenter par la causalité efficiente, on prend pour point de départ le monde, soit à l'état statique, soit à l'état dynamique.

A l'état dynamique, on envisage le fait du mouvement ou changement, passage de la puissance à l'acte, *transitus de potentia ad actum.* Mais il y a deux sortes de changements : le mouvement proprement dit, *transitus de potentia mobilis ad actum sub influxu motoris* (*efficientis vel finalis*) et le mouvement improprement dit, passage de l'état de possible à l'existence, *transitus de potentia objectiva ad actum sub influxu efficientis.* De là deux arguments. Voir t. I, col. 335.

Première preuve. — D'abord, l'argument métaphysique du premier moteur. Le principe sur lequel il s'appuie est le suivant : *omne quod movetur, ab alio etiam movetur.* Les thomistes suppriment le mot *etiam,* mais leur argumentation devient par le fait même systématique. Une induction universelle, au contraire, nous montre qu'aucun être parmi ceux dont nous avons l'expérience n'est la cause absolument adéquate de son passage de la puissance à l'acte; notre activité libre elle-même ne fait pas exception. La vérité du principe se montre d'ailleurs par une autre voie. Laissons de nouveau de côté les vues systématiques des bannéziens sur la nécessité d'un « complément de vertu » et sur l'instrumentalité dans les causes secondes, voir Concours; négligeons de même les doctes considérations de Suarez sur la détermination des causes secondes à leurs effets *in specie* et non *in individuo,* d'où il conclut, *recte intelligimus opus naturæ esse opus intelligentiæ, Disp. metaphys.,* disp. XIX, sect. I, n. 11; disp. XXVI, sect. V, n. 4; disp. XXII, sect. II, n. 32; car de l'aveu de Suarez lui-même la certitude de ces spéculations n'est pas absolue. Cf. Renouvier, *La nouvelle monadologie,* p. 4, 31. Il reste cependant que si un mobile existant était la cause adéquate de son passage de la puissance à l'acte, il se mouvrait puisque c'est l'hypothèse, et il ne se mouvrait pas puisque son acte serait coexistant à la puissance. Le principe établi, on constate que certains êtres se meuvent; puis on montre l'impossibilité de la régression à l'infini dans une série de moteurs sans un être hors de la série qui échappe à la loi de détermination du mouvement; et l'on conclut à l'existence d'un premier moteur immobile.

Après tout ce que nous avons dit dans cet article et dans le précédent, voir surtout col. 767, sur les diverses hypothèses auxquelles on a recours pour attaquer les preuves de l'existence de Dieu, il paraît inutile de répondre ici en détail aux objections; le lecteur qui aurait besoin d'un travail de ce genre le trouvera copieux dans Hontheim, *Institutiones theodiceæ,* 1893, spécialement p. 239-283; Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie,* 2e édit., t. III, p. 36 sq.; plus court, dans Bœdder, *Theologia naturalis,* après chaque thèse. Voir aussi Matérialisme, Panthéisme, Mal, Providence. Nous nous bornerons donc à dire comment on exclut la régression à l'infini, soit dans ce premier argument, soit dans les suivants. On objecte, en effet, de divers côtés : si nous ramassons l'être du monde en l'unité d'un seul système, la chaîne des phénomènes changeants peut avoir en elle-même sa raison d'être, et il n'est pas nécessaire, pour que chacun des mouvements particuliers soit déterminé par l'action d'un moteur distinct du mobile, de recourir à un premier moteur parfaitement immobile; il suffit, en effet, de supposer le monde infini soit dans l'espace, soit dans ses parties, soit dans le temps; et comme l'a très bien montré Kant dans ses deux premières antinomies et dans sa critique de l'argument cosmologique, *Critique de la raison pure, Dialectique transcend.,* l. II, c. II, sect. II; c. III, sect. V, dans cette hypothèse on n'a pas le droit d'affirmer un arrêt dans la régression des causes; on ne légitimerait en effet la nécessité de cet arrêt que par la répugnance du nombre infini; mais cette répugnance n'est ni démontrée ni démontrable.

Pour discuter cette objection on peut procéder de plusieurs façons. *a.* On montre que l'adversaire fait l'assomption arbitraire de plusieurs hypothèses physiques qui n'ont rien de scientifique, par exemple qu'il n'est pas prouvé que le mouvement soit de l'essence de la matière, qu'en fait le monde dont nous pouvons parler en connaissance de cause n'est pas infini dans l'espace, mais limité; que le continu n'est pas divisé, mais seulement divisible à l'infini, que notre monde n'est pas éternel, vu le principe de l'entropie; qu'enfin l'apparition des vivants ne s'explique pas par le seul mécanisme ou par le dynamisme auquel on a recours. Cf. Courbet, *Nécessité scientifique de l'existence de Dieu,* Paris, 1901; Tanguy, *L'ordre naturel et Dieu, étude critique de la théorie moniste du Dr Büchner,* Paris, 1906; Epping, *Der Kreislauf im Kosmos,* Fribourg-en-Brisgau, 1891; Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik,* 3e édit., Munster, 1903, t. I, p. 209. — *b.* Ou bien, sans rien concéder des hypothèses pseudo-scientifiques de l'adversaire, on néglige de les discuter, et on prend immédiatement à partie la question du nombre infini. Il y a plusieurs siècles que les scolastiques sont partagés sur cette question. Un bon nombre d'entre eux, même en dehors de l'école nominaliste, ont enseigné la possibilité du

nombre infini bien avant les travaux de Cantor et de la nouvelle critique des sciences. Cf. Pesch, *Institutiones philosophiæ naturalis,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, p. 91-114. Le plus grand nombre cependant rejette le nombre infini, comme de nos jours Cauchy et d'autres mathématiciens. Les partisans de cette dernière opinion répondent donc à Kant qu'il a parlé sans preuves le jour où il a soutenu que cette question est insoluble. Ainsi procèdent par exemple Hontheim, *op. cit.,* n. 193, 540, 851; Gutberlet, *Theodicee,* 3e édit., Munster, 1897; *Der mecanische Monismus,* Paderborn, 1893; Reinstadler, *Elementa philosophiæ scholasticæ,* 3e édit., Fribourg, 1907, t. I, p. 441; t. II, p. 220. Ces auteurs font cependant remarquer que leur démonstration reste indépendante de la question du nombre infini, parce qu'ils admettent avec ceux des scolastiques qui soutiennent la possibilité de ce nombre que l'hypothèse d'une série infinie ne dispense pas de la nécessité objective d'un être indépendant de la série des mobiles et des contingents. Cf. Hontheim, *op. cit.,* n. 198, 471; Bœdder, *op. cit.,* n. 43. — *c*. Enfin un troisième moyen de répondre à l'objection est de laisser de côté toute discussion physique ou mathématique et de faire remarquer qu'en toute hypothèse le principe *omne quod movetur, ab alio etiam movetur,* exige l'existence d'un premier moteur parfaitement immobile pour que ce qui passe de la puissance à l'acte soit déterminé à ce passage par l'action d'un moteur distinct du mobile. En effet, par définition, aucun moteur mobile n'est la cause adéquate de son propre mouvement; donc, par une conséquence rigoureuse, puisqu'un tel moteur ne peut influer sur un autre qu'en passant lui-même de la puissance à l'acte, il suit que le mouvement d'aucun moteur mobile ne peut avoir sa raison pleinement suffisante dans un autre moteur également mobile dans une chaîne finie ou infinie de moteurs mobiles. Mais rien, pas même le devenir du mouvement, *actus entis in potentia quatenus in potentia, id est actualis tendentia in ulteriorem perfectionem,* n'existe sans cause et raison suffisantes. Il existe donc, comme cause et raison suffisantes du mouvement, un premier moteur immobile, c'est-à-dire sans potentialité, qui ne se porte vers rien parce qu'il n'a besoin de rien, qui ne peut rien perdre ni rien acquérir parce qu'il a en lui dès l'origine la plénitude de l'être; c'est ce qu'on nomme un acte pur. Voir t. I, col. 337-339. On trouvera le même raisonnement appliqué, *mutatis mutandis,* à la preuve suivante dans Hontheim, *op. cit.,* n. 187; cf. Suarez, *Disp. metaphys.,* disp. XXIX, sect. I, n. 25. Il est vrai que lorsqu'il s'agit des propriétés du quantum, surtout de celles qui peuvent s'exprimer par des formules mathématiques, le passage du sens distributif au sens collectif n'est pas légitime : ce qui, en effet, convient aux parties ne convient pas au tout; c'est une conséquence de la nature spéciale du raisonnement mathématique. Voir col. 770. Cf. Pallavicini, *Assertiones theologicæ,* Rome, 1652, t. VIII, n. 44 sq. Mais c'est une incorrection logique d'appliquer à tout le raisonnement mathématique. Soit une série d'individus aveugles; la supposer infinie ne fera pas un voyant, ni une collection voyante ou de voyants. De même porter à l'infini la série des êtres contingents ne leur confère ni au sens collectif ni au sens distributif la suffisance à l'existence.

Deuxième preuve. — Un second argument part non plus du fait du mouvement, mais du fait de l'apparition de nouvelles existences : tel être substantiel existe aujourd'hui qui n'existait pas hier. On a recours à un principe beaucoup plus évident que le précédent, dit Suarez, *Disp. metaph.,* disp. XXIX, sect. I, n. 20, à savoir le principe de causalité sous sa forme la plus simple : *quod fit, ab alio fit.* L'esprit saisit facilement la nécessité de ce principe par cette simple réflexion : pour exercer une action causale, il faut exister; donc aucune chose ne peut, après la non-existence, se donner l'existence; car, dit saint Thomas, *nihil est prius seipso.* Or, comme d'une part des êtres arrivent à l'existence qui n'existaient pas auparavant, comme la régression à l'infini dans les causes répugne au sens précédemment établi, il est nécessaire qu'objectivement il existe une cause première dont l'existence ne dépende d'aucune autre, *non ab alio.* Hontheim, *op. cit.,* n. 186.

A l'état statique, on prend pour point de départ non plus le fait du mouvement au sens strict ou large, mais une certaine qualité des êtres existants. Cette qualité est double : ou bien on considère cette imperfection des êtres qui porte le nom de contingence, ou bien on envisage les divers degrés de perfection dans les êtres. De là deux arguments.

Troisième preuve. — L'argument de contingence est, de l'avis d'un grand nombre d'auteurs, l'argument fondamental, surtout si on le combine, comme on le fait souvent, avec le précédent. Il diffère des deux premiers par son point de départ et par le principe sur lequel il s'appuie. Le fait qui sert de point de départ n'est plus le passage de la puissance à l'acte ou la nouveauté de l'existence, mais bien l'insuffisance à l'existence des objets de notre expérience. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.,* Ia, q. IX, a. 2. Au lieu des principes, *quod movetur, ab alio movetur; quod fit, ab alio fit,* on dit : *quod aptum est moveri, non existit vi essentiæ suæ, ergo est ab ente necessario.* Car tout être existant a une raison suffisante, non seulement de son existence, mais de toutes ses déterminations, ou en soi ou dans un autre être, c'est-à-dire dans sa cause. Mais ce qui n'existe pas en vertu de son essence n'a pas sa raison suffisante en soi. Il faut donc qu'il l'ait dans sa cause. Mais comme la régression à l'infini des causes répugne, le principe de raison suffisante exige qu'il existe en dehors et au-dessus de la série des êtres contingents un être existant en vertu même de son essence, *cujus posse esse intrinsecus et esse re idem sunt, ex se ad existendum determinatum et ad existentiam minime indifferens;* sinon, finie ou infinie, la totalité des êtres contingents manquera de raison suffisante, et rien n'existera, ce qui est contre l'expérience.

Taine, à une époque où le kantisme n'était pas admis en France, a repris l'antique objection contre cet argument. Tout ce qui existe existe nécessairement, et nécessairement de la manière dont il est; il y a équation parfaite entre ces trois termes : le possible, le réel, le nécessaire; tout ce qui arrive est donc nécessaire et la contingence est une pure illusion. Cf. Caro, *L'idée de Dieu,* c. IV, Paris, 1864, p. 231. Quelques néo-thomistes répondent que la limitation et la contingence des êtres se prouvent par la composition réelle de leur essence et de leur existence et ne peuvent pas se constater autrement : ce qui est peu démonstratif et n'est guère probable. Quelques apologistes, s'inspirant des idées de M. Boutroux sur *La contingence des lois,* répondent qu'en dehors des lois des nombres il n'y a rien d'absolu. La réponse peut être excellente *ad hominem;* mais c'est un jeu dangereux de faire dépendre avec Descartes la possibilité intrinsèque des choses du bon plaisir divin. Cf. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame,* Paris, 1891, p. 385. Mieux vaut rester fidèle aux principes certains, comme fait d'ailleurs Mgr d'Hulst, lorsque dans le discours auquel se réfère la note que nous venons de mentionner, il montre excellemment qu'une chaîne ou série continue, même infinie, de phénomènes changeants ne peut pas avoir en elle-même sa raison d'être, p. 119. A celui qui nie la réalité du fait de la contingence, il faut donc montrer avec Leibniz, *Confessio naturæ contra atheistas,* édit. Gerhardt, t. IV, p. 105; *Monadologie,* § 36-42, les signes nombreux et non équivoques de cette imperfection des ob-

jets qui nous entourent et de nous-mêmes. L'être nécessaire est déterminé par son essence même à son existence; toute dépendance dans ses opérations, toute insuffisance à l'action, toute subordination ou coordination réelles à ce qui n'est pas lui, toute mutation lui répugnent. Or rien de ce qui tombe sous notre expérience ne remplit ces conditions. La contingence est donc un fait; l'échappatoire qui consiste à placer la raison suffisante de l'existence des contingents dans la série même des existences successives ne résout rien, soit parce qu'elle implique l'hypothèse du phénoménisme ou du monisme idéaliste, soit parce qu'elle ne rend pas compte de la nécessité de la série. Cf. Gutberlet, *Apologetik*, 1888, p. 147. Enfin, si l'on veut pénétrer au fond de l'argument et dissiper l'équivoque que les adversaires glissent sous les mots de nécessité et de contingence, on peut répondre avec Ysambert : *In præsenti consideratione actualis creaturarum dependentia a Deo est aliquid aliud a connexione existentiæ illarum, ut jam positæ, cum Deo seu prima causa independente. Est enim essentialis quidam modus illius; et quidem existentia rerum creatarum est illis contingens, non tamen illa jam posita, hæc creaturarum connexio cum prima causa, quam fundat illarum dependentia a Deo, sed est essentialis et intrinseca; quippe repugnat aliquid creatum de facto existere vel posse existere sine Deo. Jam quando dicimus existentiam Dei posse demonstrari ex creaturis, ut effectibus ejus, medium talis demonstrationis non erit hæc existentia creaturarum quæ est illis contingens, sed ipsa connexio, quam existentia illarum ut posita vel conservata habet cum prima causa seu Deo; quæ connexio importatur per dependentiam, et est simpliciter et absolute essentialis et necessario conveniens rebus creatis sic consideratis; quare talis demonstratio existentiæ Dei per res creatas semper erit per medium necessarium. In* Iam, q. II, disp. I, a. 3.

Quatrième preuve. — La considération statique du monde fournit un second argument connu sous le nom d'argument d'éminence ou des degrés. C'est le quatrième que saint Thomas propose dans la *Somme*. On discute encore sur le sens de cette preuve dans saint Thomas. Kleutgen, *Philosophie scolastique*, n. 982; *De ipso Deo*, Ratisbonne, 1881, n. 169, et d'après lui Hontheim, *op. cit.*, n. 238, en ont proposé une exposition que nous croyons conforme à la pensée de saint Augustin, de saint Anselme, de Richard de Saint-Victor et de Scot. Ce n'est qu'une autre forme de l'argument de contingence, où la contingence et la nécessité objective correspondante de la cause se montrent non plus par l'insuffisance à l'existence mais bien par la limitation de l'être.

Le P. Garrigou-Lagrange, avec un souci très réel de ne pas trop mêler à cette question les préoccupations systématiques de son école, a donné de cette preuve dans la *Revue thomiste*, 1904, p. 373, un exposé que nous pouvons utiliser, tout en regrettant qu'il ait négligé d'éclairer la pensée de saint Thomas par l'étude de ses sources, qui sont ici en partie Avicenne, Maimonide et les motecallemin. Cf. *Guide des égarés*, t. I, p. 443; t. II, p. 18 sq., 37, 42, 44. On prend pour point de départ les perfections qui diversifient les espèces, comme la matérialité, la vie, l'intelligence, ou qui différencient les individus, comme la bonté, la sagesse, l'existence. Et l'on raisonne ainsi : *a.* En s'inspirant de Platon : Tout ce qui convient à une chose, sans la constituer en propre, est en elle quelque chose de causé; on ne veut pas dire par là que l'individuation de Socrate par exemple n'est pas causée, mais simplement que tout ce qui se trouve dans Socrate et pourrait ne pas s'y trouver a une cause autre que l'essence de Socrate. Or, il est impossible qu'une perfection se trouve dans deux êtres et leur convienne selon ce qui les constitue en propre; par exemple, avoir trois angles constitue le triangle, cette propriété ne peut donc pas appartenir à une autre figure. Donc, si une perfection se trouve dans deux êtres différents, l'un est la cause de l'autre, ou bien ils sont tous deux l'effet d'une cause, à qui cette perfection convient par essence; car la régression à l'infini répugne. En appliquant le raisonnement à l'existence, on remarque que si « être, dans le sens de la plénitude de l'être, est meilleur que les déterminations ultérieures, » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. II, a. 5, ad 2um, il en va inversement quand il s'agit des perfections des êtres finis : *vivere addit supra esse, et intelligere supra vivere. De veritate*, q. X, a. 1, ad 5um. D'où il suit que l'existence est un prédicat universel qui convient à tout ce qui est réel. *Esse dicitur de omni eo quod est. Ergo impossibile est esse aliqua duo, quorum neutrum habeat causam essendi; sed oportet vel utrumque accepisse esse per causam, vel saltem unum esse alteri causam essendi; et huic esse convenit secundum quod ipsum, et est causa cæterorum omnium entium et consequenter maxime est.* — *b.* En s'inspirant d'Aristote : Toute perfection qui convient à un être en vertu de sa nature et non par une cause extérieure n'admet pas de plus et de moins : elle est ou elle n'est pas; ainsi on est homme ou on ne l'est pas; en d'autres termes, on ne peut rien ajouter, rien enlever d'essentiel à un être; donc tout ce qui est susceptible d'augmentation ou de diminution n'est pas dû à l'essence, mais à une cause extérieure. Or, on rencontre du plus et du moins dans les perfections des êtres. Donc ces perfections à un degré inférieur, dont l'essence des choses ne suffit pas à rendre compte, ont leur cause dans un être en qui sont toutes les perfections. — *c.* En s'inspirant d'Avicenne, mais en modifiant avec les motecallemin ses vues sur la distinction réelle de l'essence et de l'existence, de façon à se ménager la possibilité de distinguer en Dieu les attributs et d'éviter l'agnosticisme. Avicenne distingue ce qui est nécessaire en lui-même *per se*, et ce qui est nécessaire par autre chose. Comme il n'admet pas la liberté de la production du monde, le nécessaire en lui-même est pour lui le nécessaire absolu; saint Thomas ne le suit pas sur ce terrain, mais se contente de lui emprunter cette idée que toute perfection nécessaire en elle-même est le maximum; ce qui est nécessaire par autre chose, *per alterum*, est au contraire capable de plus et de moins. D'où l'argument : Toute perfection qui dans un être est susceptible de plus et de moins n'y est point nécessaire par soi, mais par autre chose. Mais tout ce qui n'est point nécessaire par soi est nécessaire par une cause. Donc, comme la régression à l'infini répugne, il existe une cause de tout ce qui est susceptible de plus et de moins, et cette cause est le maximum, *utpote per essentiam tale*. En appliquant à la notion d'être on retrouve, mais *a posteriori*, les vues de saint Anselme. *Esse dicitur de omni eo quod est; sed omne id quod est, in quo esse non est de intellectu ejus quidditatis, non est necessarium per se, sed possibile esse et non esse, et necessarium per alterum ad quod reducitur tanquam ad causam. Ergo datur talis causa, de cujus intellectu est esse, et quæ est maximum ens, utpote quod per essentiam tale.* Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. II, a. 4, via quarta; q. III, a. 4; q. XLIV, a. 1; *De potentia*, q. III, a. 5; *Contra gentes*, l. I, c. XXII; l. II, c. XV. Sur l'emploi de cet argument chez Kant, voir Hontheim, *op. cit.*, n. 462.

b. Voie de causalité finale. — L'ordre statique et l'ordre dynamique du monde ne sont pas indépendants, mais reliés par l'ordre téléologique ou de finalité. Quand dans l'ordre statique on considère A comme contingent, c'est-à-dire comme en puissance à B, de ce que A est ordonné à B, on conclut que A n'existe pas par soi-même; quand, dans l'ordre dynamique, on dit : si A passe à l'acte B, A n'est pas la cause adéquate de B, mais

il intervient une cause partielle de B, qui se résout en une première cause immobile, cause et du passage de A à B et de B; si l'on suppose l'existence de Dieu démontrée, rien n'est plus facile que de comprendre comment l'ordre statique et l'ordre dynamique sont reliés par la finalité.

En effet, la formule statique, A est en puissance à B, par exemple au concret l'œil est fait pour voir, signifie que A est ordonné à B, en d'autres termes, que l'œil est adapté à un but. L'existence de Dieu admise, on conçoit facilement quelle est la cause de cette relation ou adaptation; l'intelligence divine a conçu l'objet à voir, la vision, et a constitué l'œil en vue de cette opération. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXV, q. I, a. 2. De même, dans l'ordre dynamique, si A passe à l'acte B, si l'œil produit la vision et non l'audition, c'est que, Dieu admis, le terme B, bien que temporellement postérieur à l'opération de la cause A, en est pourtant la cause finale, *actus prior potentia.* Car s'il est la cause finale de la puissance A, il l'est également de son opération : *causa causæ est causati.* C'est ce qu'a entrevu M. Richet : « L'œil est fait pour voir. Je ne crois pas qu'on puisse se soustraire à cette nécesssité. L'adaptation de l'œil à un but, qui est la vision, s'impose à nous avec une telle force que les sophismes les plus subtils ne pourront ébranler l'opinion de personne, voire celle des sophistes eux-mêmes. » Sully-Prudhomme et Richet, *Le problème des causes finales,* Paris, 1903, p. 6. Quelques pages plus loin le même écrivain, tout en admettant que l'adaptation des organes peut s'expliquer par l'évolution et que « la lutte pour la vie produit tout ce qu'un très sage créateur aurait pu produire, » ajoute entre parenthèses : « (Qui sait même si ce n'est pas par ce mécanisme qu'un créateur aurait agi?) » p. 21. Cf. les aveux de Darwin sur ce sujet, dans F. Darwin, *Life and letters of Charles Darwin,* t. I, *Autobiography,* p. 311. Cette hypothèse ne nous intéresse pas ici; il reste que, l'existence de Dieu supposée, rien n'est plus facile à entendre que la thèse classique, *res naturales in finem tendunt non per directionem aliquam mere ab extrinseco acceptam sed per appetitum quemdam ipsi naturæ inditum.* Cf. Hahn, *Philosophia naturalis,* Fribourg, 1894, th. XII.

Beaucoup de thomistes, surtout parmi les bannéziens, pensent que prouver Dieu par la finalité est une pétition de principe. Ils retiennent comme preuve populaire l'argument de l'ordre du monde, mais rejettent toute preuve par la finalité interne; car, dit le P. de Munnynck, *eam non cognoscimus nisi ex eo quod Deus creaverit mundum, atque proinde ad eam præsupponitur cognita existentia Dei. Op. cit.,* p. 61, 86. Cf. dans le même sens Buonpensiere, *In Iam*, Rome, 1902, p. 131, et aussi de Régnon, *La métaphysique des causes.* Le reste des théologiens, même parmi ceux qui défendent la prédétermination physique, cf. *Revue thomiste,* janvier 1909, p. 92, suit saint Thomas, *De veritate,* q. II, a. 3, et Scot, et pense que les axiomes qui concernent la finalité interne, la priorité de l'acte sur la puissance, etc., sont connus avec certitude indépendamment de l'existence de Dieu. Les historiens modernes de la philosophie sont généralement d'accord que, si Aristote a prouvé l'existence de Dieu, il l'a fait précisément par le moyen de la finalité interne, du désir. Quant à saint Thomas, il n'est pas douteux que tout le système physique qu'il admet repose sur cette finalité, et cela est vrai spécialement de la théorie du mouvement local qu'il a faite sienne, et à l'aide de laquelle il a conçu l'argument physique du premier moteur. Voudrait-on nous persuader qu'il faut croire en Dieu pour être sûr des principes métaphysiques qui commandent toute la philosophie naturelle de l'École? On peut donc négliger l'opposition des bannéziens, puisqu'elle n'a pas d'autre raison que des nécessités polémiques et ne s'appuie que sur des conclusions systématiques touchant la nature de l'activité des causes secondes.

Saint Thomas donne cet argument en ces termes, qui montrent bien comment la preuve spontanée de l'ordre du monde ne manque pas de valeur scientifique : *In rebus naturalibus invenimus naturalem appetitum quo unaquæque res in finem suum tendit; unde oportet supra omnes res naturales ponere aliquem intellectum, qui res naturales ad finem suum ordinaverit, et eis naturalem inclinationem sive appetitum indiderit.* Ce qu'ajoute le grand docteur donne également l'explication du procédé en vertu duquel par la preuve de l'ordre du monde on parvient facilement à un Dieu personnel et même sans trop de peine à la création proprement dite. *Sed res non potest ordinari ad finem aliquem, nisi res ipsa cognoscatur cum fine ad quem ordinanda est; unde oportet quod in intellectu divino, a quo origo rerum provenit et naturalis ordo in rebus, sit naturalium rerum cognitio. Et hanc probationem innuit Ps. XCIII, cum dicit : Qui finxit oculum non considerat?* On trouvera les développements de cette preuve dans Hontheim, *op. cit.,* p. 149-192; Schiffini, *Disp. metaph. specialis,* Turin, 1888, t. II, p. 31; Folghera, *Hasard ou providence,* Paris, 1900.

L'argument de finalité interne ainsi établi, rien n'est plus facile que d'y ramener soit l'argument du consentement universel, soit les divers arguments moraux qui interviennent ou peuvent intervenir dans la connaissance spontanée de Dieu. Ce ne sont que des cas particuliers de l'argument général par la finalité. Cf. Hontheim, *op. cit.,* p. 206-239; Schiffini, *op. cit.,* p. 37. On peut en dire autant de l'argument des vérités éternelles. Cf. Gutberlet, *Lehrbuch der Apologetik,* t. I, p. 195.

M. CHOSSAT.

III. DIEU. SA NATURE D'APRÈS LA BIBLE. — I. Dans l'Ancien Testament. II. Dans le Nouveau Testament.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Bien que Dieu pût être connu des hommes par le moyen des créatures, en fait, d'après la Bible, il s'est fait connaître à eux par révélation, en leur manifestant quelques-uns de ses attributs et quelque chose de sa nature. Mais cette manifestation de Dieu par lui-même ne s'est pas produite d'un seul coup; elle a été successive et progressive, et il est nécessaire de distinguer les différents stades de cette révélation.

1. DIEU POUR L'HUMANITÉ PRIMITIVE. — 1° *Ses relations avec elle.* — Dès le premier mot de la Genèse, I, 1, Dieu, le vrai et unique Dieu, apparaît, comme le créateur de toutes choses au ciel et sur terre. Voir CRÉATION, t. III, col. 2042-2046. Après avoir créé l'homme et la femme, Dieu, dans les deux récits de la création, Gen., I, 28-30; II, 16, 17, leur parle et se révèle à eux comme maître de la nature, qu'il a créée et dont il leur transmet la domination, et aussi de leur volonté libre, qu'il oblige par un précepte positif. Après la désobéissance d'Adam et d'Ève, Dieu venge ses droits lésés en punissant et le serpent tentateur et les hommes prévaricateurs. Gen., III, 9-24. Il agrée les offrandes d'Abel et rejette celles de Caïn, Gen., IV, 3-7, et il punit le fratricide, IV, 9-16. Du temps d'Énos, fils de Seth et petit-fils d'Adam, on commença à invoquer Jahvé par son nom. Gen., IV, 26. Quand l'humanité fut corrompue, Dieu se repentit de l'avoir créée et il la fit périr, sauf Noé et sa famille, Gen., VI, 1-8. Lorsque le déluge eut pris fin, Dieu rendit à la nouvelle humanité les droits de la première et s'engagea à ne pas la faire périr par un autre déluge. Gen., IX, 1-17. Dieu permit la dispersion des peuples, issus des fils de Noé, et la division des langues. Gen., XI, 1-9. C'est là tout ce que la Bible nous apprend des rapports de Dieu avec l'humanité primitive et de la manifestation qu'il lui a donnée de lui-même.

La Bible affirme donc seulement la révélation du monothéisme aux premiers hommes. Le Dieu unique, créateur de toutes choses, se montre uniquement comme le souverain de l'univers et en particulier des hommes, qu'il lie par une obligation morale et dont il agrée le culte. Il a des droits sur les consciences morales et il reçoit les sacrifices, celui de Noé, Gen., VIII, 20-22, comme ceux d'Abel. Gen., IV, 4. Aucune notion métaphysique de la divinité n'est incluse dans ces manifestations anthropomorphiques. Gen., III, 8; VII, 16; VIII, 21; XI, 5. Voir t. I, col. 1368-1369. La Bible n'ajoute pas que le monothéisme primitif se soit fidèlement conservé. Elle suggère plutôt le contraire, car si elle n'enseigne pas *ex professo* l'origine du polythéisme, au moins dans le Pentateuque, elle en constate l'existence; mais elle n'explique pas comment cette déchéance s'est produite. Celle-ci a eu lieu dans les époques que la Bible laisse vides entre Adam et Noé, entre Noé et Abraham. Quelles qu'en soient les causes, d'après la Bible, le monothéisme a précédé le polythéisme, et ce dernier ne peut être sorti du premier « que comme une erreur sort d'une vérité, par voie de négation ou d'oubli. » P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 3.

2° *Son nom principal.* — Dans les onze premiers chapitres de la Genèse, qui racontent l'histoire de l'humanité primitive, Dieu est appelé tantôt Élohim, tantôt Jahvé, quand il n'est pas dit Jahvé Élohim. Les récits dits élohistes nomment Élohim le Dieu créateur, qui dirige les premiers hommes; les récits dits jéhovistes nommaient Jéhovah ou Jahvé le Dieu qui a formé l'homme et qui a été invoqué dès le temps d'Énos. Nous reviendrons plus loin sur la dénomination Jahvé, en parlant de la révélation de ce nom faite à Moïse. Le nom d'Élohim, donné au créateur de l'univers, nous renseigne sur la nature divine, telle qu'elle était connue des premiers hommes.

Élohim est le pluriel du singulier *Elôha,* postérieurement formé, selon le sentiment général, contre lequel s'est élevé pourtant J. Halévy, *Éloah,* dans le *Journal asiatique,* 1905, t. III, p. 339-340. L'étymologie de ce nom est incertaine. Quelques-uns l'ont fait venir de la racine *ʾâlah,* « avoir peur, chercher un refuge », et lui ont donné le sens de *numen tremendum* ou *colendum,* objet de terreur et de crainte. Mais le plus grand nombre des hébraïsants d'aujourd'hui le tiennent pour un augmentatif de El, dont l'emploi était plus ancien. Il aurait alors la même signification étymologique. Voir plus loin. Quoi qu'il en soit de l'origine et du sens primitif de ce nom, il ne désigne, dans les onze premiers chapitres de la Genèse que le véritable et unique Dieu. Pour l'auteur, la forme plurielle ne portait donc aucun préjudice à l'unité divine. C'est en vain que différents critiques y ont vu un indice du polythéisme primitif, puisque ce nom pluriel est toujours suivi d'un verbe ou d'un qualificatif au singulier. Élohim n'est pas, d'ailleurs, le nom primitif de Dieu chez les sémites; il est, au contraire, une des formes les plus secondaires du nom divin. Il n'indique donc pas la somme des êtres divins qui habitaient dans un endroit. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* p. 77-78. Aussi les grammairiens le regardent-ils avec raison comme un pluriel de majesté ou d'excellence, signifiant que Dieu est la somme de toutes les perfections. D'autres pensent que ce pluriel désigne une abstraction, « la divinité ». Voir J. Drusius, *Elohim,* dans *Critici sacri,* Francfort-sur-le-Main, 1696, t. VI, col. 2115-2140; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Élohim,* t. II, col. 1701-1792; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 470-480; Driver, *The book of Genesis,* Londres, 1904, p. 402; M. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 373-374. On peut conclure de là que, depuis Adam jusqu'à Tharé, Dieu s'est manifesté aux hommes comme Dieu en général, Dieu de tous, sans relation encore avec un peuple choisi. L'humanité primitive connaissait donc par révélation ou naturellement Dieu comme distinct des créatures, parfaitement unique, infiniment puissant, juste et bon, et gouvernant le monde.

II. DIEU A L'ÉPOQUE DES PATRIARCHES. — Nous ne connaissons les idées des patriarches sur Dieu que par la Bible. Tout ce qu'on peut dire en dehors de son témoignage n'est qu'hypothèse pure ou système *a priori.* Il faut donc extraire de la Genèse les renseignements qu'elle a recueillis à ce sujet. — 1° *Relations de Dieu avec les patriarches.* — Tandis que des branches de la famille de Tharé étaient devenues idolâtres en Mésopotamie, Jos., XXIV, 14, 15; Judith, V, 7-9; Gen., XXXI, 19, 30, 34 (Rachel avait enlevé les *teraphim* de Laban, son père), Abraham, par une vocation spéciale de Dieu, se retire d'abord à Haran, Judith, V, 7, 9, puis au pays de Chanaan, pour échapper à l'idolâtrie et être la souche d'un peuple fidèle au vrai Dieu. Voir t. I, col. 94-98. C'est le Seigneur du ciel, qui choisit ainsi Abraham et le fit sortir de la maison de son père. Gen., XXIV, 7. Jahvé apparaît aux patriarches et intervient dans leur vie ordinaire. Il leur promet une nombreuse postérité, à laquelle il donnera le pays de Chanaan, et des bénédictions spéciales. Voir t. I, col. 106-111. Il est le Dieu de l'humanité, puisqu'il dispose des contrées idolâtres. Gen., XII, 7; XIII, 14-17; XV, 18-21; XVII, 8. Il est connu de Melchisédech, roi de Jérusalem, Gen., XIV, 18, et d'Abimélech, roi de Gérare. Gen., XX, 3. Il sait l'avenir de son peuple futur et prédit à Abraham la servitude des Israélites en Égypte et leur délivrance. Gen., XV, 13-16. Il fait un pacte éternel avec la postérité d'Abraham pour être toujours son Dieu, Gen., XVII, 7, et il institue la circoncision comme signe de cette alliance, 9-14. Voir t. II, col. 2520. Il sera donc le Dieu spécial du peuple choisi, comme il est déjà le Dieu d'Abraham, Gen., XXIV, 12, 27, 42, 48, et d'Isaac, Gen., XXVIII, 13; XXXI, 28, 42; XXXII, 9; XLVIII, 15, tout en étant le Dieu de l'humanité entière, puisqu'il punit les habitants des villes de la Pentapole. Gen., XVIII, 16-21; XIX, 24, 29. Il renouvelle à Isaac les bénédictions et les promesses faites à Abraham. Gen., XXVI, 2-5, 22, 24; XXVIII, 13-15; XXXV, 9-12; XLVIII, 3, 4. Il intervient dans leur vie journalière et tient ses promesses, en les protégeant. Gen., XXVI, 12-14, 22, 28; XXXI, 11-13, 42; XXXII, 30; XXXIII, 10, 11. Les femmes de Jacob attribuent à Dieu leur fécondité. Gen., XXIX, 33, 33, 35; XXX, 2, 6, 8, 17, 18, 20, 22-24. Elles reconnaissent que Dieu a fait passer à Jacob, leur mari, les richesses de Laban, leur père. Gen., XXXI, 16. Dieu voit les pactes jurés, et il en est le garant comme le témoin. Gen., XX, 22-24; XXXI, 49-53. Jacob purifie sa maison et enlève toutes les idoles que ses gens, venus de Mésopotamie, pouvaient avoir gardées. Gen., XXXV, 2-4. Dieu punit les fils de Juda coupables. Gen., XXXVIII, 7, 10. Il protège Joseph chez Putiphar, Gen., XXXIX, 2, 3, 5, et dans la prison. Gen., XXXIX, 21-23. Il envoie des songes au pharaon d'Égypte. Gen., XLI, 25, 32, 39. Les frères de Joseph lui attribuent ce qui leur arrive, Gen., XLII, 28, ainsi que Joseph lui-même. Gen., XLIII, 23. Jacob demande que Dieu rende l'intendant d'Égypte favorable à ses fils. Gen., XLIII, 14. Joseph attribue à la volonté divine la conduite de ses frères à son égard et y reconnaît un dessein de la providence. Gen., XLV, 5, 7, 8, 9; L, 19, 20. Dieu prédit à Jacob ce qu'il adviendra de sa famille en Égypte. Gen., XLVI, 2-4. Joseph regarde ses fils comme un don de Dieu, Gen., XLVIII, 9, et Jacob appelle sur eux les bénédictions divines, 15, ainsi que sur leur père, 21; XLIX, 25. Joseph mourant rappelle à ses frères que Dieu s'occupera d'eux et les fera retourner au pays de

Chanaan, qu'il avait promis à Abraham, à Isaac et à Jacob. Gen., L, 23.

Sans avoir donc encore aucune idée métaphysique de Dieu, les patriarches le reconnaissaient comme le seul vrai Dieu, digne d'être honoré, comme le créateur du ciel et de la terre, le Dieu de l'humanité, ayant conclu avec Abraham et sa famille un pacte particulier, en vertu duquel il sera toujours leur Dieu, à l'exclusion de tout autre. Par suite, sans se désintéresser des autres hommes, qu'il bénit ou qu'il punit selon qu'ils le méritent, Dieu protège spécialement les patriarches, veille sur eux, intervient dans leur vie et règle par sa providence leur sort. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est ainsi le Dieu unique et véritable, dont la nature sera mieux manifestée à leurs descendants par des révélations postérieures. Il n'y aura pas d'interruption dans la connaissance de lui-même que Dieu communiquera à l'humanité. Cf. P. de Broglie, *Questions bibliques,* 2e édit., Paris, 1904, p. 294-295, 299.

2° *Les noms divins à cette époque.* — La Genèse continue à nommer Dieu à l'époque patriarcale, tantôt Élohim, tantôt Jéhovah, selon les narrations élohistes ou jéhovistes. Cependant, Dieu est parfois désigné par le nom commun El, qui est le nom de Dieu par excellence. Ces deux noms nous apprennent quelle idée se faisaient de Dieu ceux qui les employaient. Il faut donc les étudier ici.

1. *Jéhovah, le Dieu des pères.* — Beaucoup d'exégètes ont pensé que ce nom propre de Dieu avait été révélé pour la première fois à Moïse au Sinaï, Exod., III, 14, et que c'est pour cette raison que les récits dits élohistes commencent seulement à partir de cette révélation à nommer Jéhovah le Dieu d'Israël. Ce serait donc par prolepse ou par anticipation que les récits jéhovistes auraient employé ce nom divin à l'époque patriarcale. Dieu affirme, en effet, à Moïse qu'il a apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme *Êl-Šaddaï* et qu'il n'a pas été connu d'eux sous son nom de Jévovah. Exod., VI, 3. Cependant, dans les récits élohistes eux-mêmes, Jéhovah, qui se manifeste à Moïse, se dit expressément le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Exod., III, 6, 15, 16. C'est donc au moins le même Dieu qui s'est manifesté et qui était honoré sous des noms différents. Il paraît néanmoins certain, nous le verrons plus loin, que le nom de Jéhovah était connu des patriarches avant Moïse. Il est, d'ailleurs, peu vraisemblable que Moïse ait pu proposer aux Israélites comme leur Dieu spécial, un Dieu inconnu d'eux. Aussi Moïse répète-t-il que Jahvé avait été le Dieu des pères. Deut., I, 21; VI, 3; XXVII, 3. Israël le connaissait donc, quoiqu'il ne le reconnût pas encore pour son Dieu spécial. C'est pourquoi les récits jéhovistes emploient constamment ce nom pour désigner le Dieu créateur et le mettent dans la bouche de Dieu parlant à Abraham ou d'Abraham parlant à Dieu, Gen., XV, 6-8; qu'ils disent aussi que Jahvé a été l'El de Sem et de sa race, Gen., IX, 26; qu'il était connu de Tharé et de Nachor, Gen., XXXI, 53, de Laban et de Bathuel, Gen., XXIV, 50, 51; XXVI, 28, 29; XXX, 27; XXXI, 24, 49, 50, de Melchisédech, Gen., XIV, 18-20, 22, et d'Abimélech. Gen., XX, 3-7; XXI, 23. Ce nom convenait donc déjà au Dieu des patriarches avec sa signification précise, que nous fixerons plus loin, quoique peut-être elle n'ait pas encore été parfaitement comprise.

2. *'Êl et 'Êl-Šaddaï.* — Le Dieu des patriarches est spécialement désigné par le nom de *'Êl* seul ou avec des épithètes, qui expriment divers attributs.

a) *'Êl.* — Ce nom, qui était le nom propre de Dieu chez tous les sémites primitifs, voir P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* p. 70-77, a dû être aussi employé de la sorte par les Hébreux, quoiqu'il soit devenu appellatif dans l'usage chez eux, comme partout ailleurs. On le retrouve au moins deux fois avec certitude dans la Genèse. A Bersabée, Jacob venait d'offrir des sacrifices à l'Élohim de son père. Cet Élohim lui apparaît et lui dit : « Je suis El (l'article qui, en général, est de basse époque, a dû être ajouté plus tard), l'Élohim de ton père. » Gen., XLVI, 3. A Sichem, Jacob avait élevé déjà un autel et y avait honoré El, l'Élohim d'Israël. Gen., XXXIII, 20. Il se pourrait que ce nom eût le même caractère en d'autres passages, tels que Gen., XXXI, 13; XXXV, 1. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* Tubingue, 1905, t. I, p. 74-75, a prétendu que, dans ces passages, El désignait un dieu local, un *numen loci,* honoré dans ces lieux de culte. Mais, dans le contexte, ce sens est impossible. Ce n'est pas un El quelconque, qui apparaît à Béthel ou à Phanuel, Gen., XXXII, 30, 31; c'est l'El de Jacob, qui se montre à lui en ces lieux, ainsi dénommés pour cette cause. Du reste, l'El de Béthel apparaît à Jacob en Mésopotamie, Gen., XXXI, 13; ce n'est donc pas un dieu ou génie local. C'est Élohim, qui se manifeste en divers lieux et qui est l'unique Dieu pour Jacob comme pour son père Isaac. Cf. P. Lagrange, *op. cit.,* p. 81. A une époque où El avait déjà partout ailleurs le sens appellatif, Jacob, n'ayant qu'un Dieu, pouvait employer ce nom pour désigner la divinité. Avant de consacrer un lieu pour en faire un sanctuaire, les patriarches y avaient eu une marque de la puissance, de la bonté ou de la présence toujours vigilante du Dieu qu'ils adoraient comme auteur de la nature. Les sanctuaires de leur époque n'étaient pas dédiés à divers dieux, aux génies de la contrée et ne sont pas des traces du polythéisme primitif des Hébreux.

El se retrouve dans les noms araméens Camuel et Bathuel, Gen., XXII, 21, 23, et dans celui d'Ismaël. Gen., XVI, 11.

L'étymologie de El n'est pas certaine. Beaucoup font dériver ce mot de la racine verbale inusitée, אול, à laquelle ils donnent, entre autres, le sens de « être fort », de sorte que El signifierait « le fort ». D'autres le font venir de אלה, qui a le même sens. D'autres ont donné au nom le sens de « premier ». P. de Lagarde a proposé la signification de terme auquel tendent les hommes par leurs désirs et leurs efforts; mais, au jugement de Stade, *loc. cit.,* p. 75, אל indique la direction et non pas le but. M. Hetzenauer, *op. cit.,* t. I, p. 372. Cf. P. Lagrange, *op. cit.,* p. 79-81; F. Delitzsch, *Babel und Bibel,* 1er discours, 5e édit., Leipzig, 1905, p. 49, 75, note 36; A. Jeremias, *Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion,* Leipzig, 1904, p. 19; J. Nikel, *Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens,* 3e édit., Munster, 1908, p. 31. Tous ces concepts sont très relevés et montreraient que les patriarches avaient un sentiment profond de la supériorité de la nature divine. — Mais, en dehors de toute étymologie, on peut déterminer le sens général de El chez les sémites primitifs, pour qui il était le plus ancien nom de Dieu. « Ou bien c'est le nom propre du dieu des sémites employé ensuite comme appellatif, ou c'est un nom commun devenu le dieu des sémites par excellence. Nous pouvons pour le moment laisser la question en suspens. Mais en revanche un point paraît clair. Si El, nom appellatif, c'est-à-dire s'appliquant à la nature divine, a pu devenir un nom personnel, c'est donc que la nature divine était à ce moment considérée comme unique, et si d'autre part c'est un nom personnel qui est devenu le nom commun pour désigner tout ce qui participe à la nature divine, c'était donc derechef qu'on donnait à cette personne divine toute la plénitude de la divinité. » P. Lagrange, *op. cit.,* p. 77. A l'origine, il désignait donc le divin conçu comme distinct du reste des choses et comme unique d'une certaine façon. Pour le sémite primitif, El était « un être supérieur sans

aucune attache ni à un lieu spécial, ni à une force de la nature, ni à un objet animé ou inanimé. La conception première va à Dieu sans s'arrêter à tout le reste : il est l'au-delà. » *Ibid.*, p. 82. Ces idées très relevées des anciens sémites ont pu passer chez les ancêtres des Hébreux avec le nom de El. Cf. Barns (Lagrange), *La révélation du nom divin « tétragrammaton »*, dans la *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 339-340.

b) *'Êl Ro'î.* — Agar, ayant fui au désert, eut une vision et donna à la personne divine qui lui parlait le nom d'*'Êl Ro'î*. Gen., XVI, 18. Dans le récit, c'est Jahvé qui reçoit ce nom. Primitivement, il devait être question de El, de qui est venu le nom d'Ismaël et que Agar appelle *'Êl Ro'î*. On entend généralement ce nom dans le sens du Dieu qui voit partout ; le Dieu qu'Agar a vu est le Dieu dont le regard s'étend sur tous les pays. Il pourrait aussi signifier dans la bouche de cette femme, qui vise la vision qu'elle a eue, le Dieu de l'apparition au sens actif du mot.

c) *'Êl 'Olâm.* — Abraham, après avoir fait une alliance solennelle avec Abimélech, plante un tamaris et invoque le Dieu de l'éternité. Gen., XXI, 33. C'est Jahvé qui est désigné sous ce vocable, parce qu'il est identique à El. El est donc le Dieu de la durée, qui vivra toujours à l'avenir, tandis que l'homme passe. L'idée de Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1888, p. 292, suivant laquelle Abraham opposait le Dieu du vieux temps à celui des temps nouveaux, ne repose sur rien.

d) *'Êl 'Elyôn.* — Melchisédech, roi de Salem, est prêtre du Dieu très haut ; il bénit Abraham au nom du Très-Haut, qui a créé le ciel et la terre, et il bénit ce Dieu, dont la protection a donné au patriarche la victoire sur ses ennemis. Abraham, de son côté, jure par le Très-Haut, maître du ciel et de la terre. Gen., XIV, 18-20, 22. Ce nom désigne le Dieu suprême et marque sa sublimité et sa transcendance.

e) *'Êl Šaddaï.* — On a donné au qualificatif *Šaddaï* des significations bien différentes. Les uns le font venir de *šâdad*, qui signifie « dévaster », et le traduisent, comme a fait la Vulgate, par « tout-puissant » ; il exprime donc pour eux la vigueur et l'énergie avec laquelle Dieu accomplit des prodiges dans la nature et ravage pour punir. Gesenius y a vu plutôt un pluriel de majesté, dérivant de *šâd*, « fort », à la première personne, et il a traduit : *mei potentes, di mei*, ou *mi deus. Thesaurus*, p. 1366-1367. Ch. Robert, à la suite d'Ewald, a rattaché ce mot à la racine *šâdâḥ*, qui signifie « répandre avec abondance » et d'où vient le mot *šâd*, « mamelle ». Par suite, 'Êl Šaddaï désigne Dieu comme la puissance qui donne la fécondité dans les familles, les troupeaux et les champs. Cet exégète a ensuite montré, par l'examen de tous les passages de la Genèse, XVII, 1 ; XXVIII, 3 ; XXXV, 11 ; XLIII, 14 ; XLVIII, 3 ; XLIX, 25, que Dieu s'est manifesté sous cet aspect aux patriarches. *El Shaddaï et Jéhovah*, dans *Le Muséon*, Louvain, 1891, t. X, p. 361-370 ; *La révélation du nom divin Jéhovah*, dans la *Revue biblique*, 1894, t. III, p. 162-164. Cf. Stade, *op. cit.*, t. I, p. 76 ; M. Hetzenauer, *op. cit.*, t. I, p. 383. Sur El seul ou accompagné d'épithètes, voir P. Lagrange, *El et Jahvé*, dans la *Revue biblique*, 1903, t. XII, p. 362-370, article que j'ai mis largement à contribution dans les pages précédentes ; Driver, *The book of Genesis*, p. 402-406. M. Baentsch a cru reconnaître dans 'Êl Šaddaï, qu'honorait Abraham, un dieu suprême, d'un caractère astral, ayant des rapports avec le dieu lunaire Sin des Babyloniens, et localisé au ciel, et il ramène par conséquent la religion du patriarche à un monothéisme pratique, se conciliant avec le polythéisme, qui n'était pas nié théoriquement, mais qui concentrait la religion en un dieu suprême. *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tubingue, 1906, p. 54-65.

Ces idées sur Dieu unique, omniprésent, éternel, très haut, et principe répandant partout la fécondité, les Israélites les ont reçues de leurs pères et les ont portées en Égypte. Tandis que, dans cette contrée, la masse demeurait fidèle à l'El des sémites et au Dieu des ancêtres, Deut., XXVI, 6-8 ; Exod., III, 7, quelques-uns versèrent dans l'idolâtrie égyptienne. Jos., XXIV, 14 ; Ezech., XX, 7, 8. Avant de les constituer en peuple, spécialement voué à son culte, et pour affirmer la foi ancienne, Dieu voulut se faire mieux connaître aux fils de Jacob et il leur révéla sa nature intime par le ministère de Moïse.

III. RÉVÉLATION DE JAHVÉ A MOISE. — 1° *Double révélation.* — Dans l'Exode, il y a deux récits successifs de la manifestation de Jahvé à Moïse. Le premier, Exod., III, 12-25, que les critiques attribuent au document élohiste, contient une explication plutôt qu'une révélation du nom divin. Le second, Exod., VI, 2-8, qui dériverait du code sacerdotal, affirme un changement de nom divin et la substitution de Jahvé à 'El Šaddaï.

1. *Première révélation.* Exod., III, 2-15. — Dieu, voulant choisir Moïse pour délivrer les Israélites esclaves en Égypte, se révéla à lui au pied de l'Horeb au milieu d'un buisson ardent. Il se nomma d'abord comme le Dieu de son père, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, 6 ; il lui promit son secours pour l'accomplissement de la mission difficile qu'il lui confiait, 12. Moïse, sachant ainsi que le Dieu des ancêtres lui parle, lui demande quel est son nom propre, afin de pouvoir le dire aux Israélites qui l'interrogeront, et Dieu répond d'abord à Moïse : « Je suis celui qui suis. » C'est d'avance la définition du nom qui va être prononcé. Puis, ayant ainsi préparé son interlocuteur à comprendre son nom, il le lui révèle : « Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : *Je suis* m'envoie vers vous, » 14. Enfin, il affirme que Jahvé est le nom du Dieu des pères et que ce sera désormais et pour toujours son nom propre et caractéristique, 15. Le nom que le Dieu des pères prend et explique est contenu dans les quatre consonnes hébraïques יהוה, d'où lui est venu le nom grec *tetragrammaton*.

a) *Prononciation de ce nom.* — La lecture *Jéhovah*, à laquelle nous sommes habitués, est généralement tenue pour inexacte. Les rabbins modernes l'ont admise cependant, et elle a été défendue par quelques érudits, entre autres par Michaelis, *Supplementa ad lexica hebraica*, 1792, t. I, p. 524, par Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 472-488, par J. H. Lévy, *The Tetra(?)grammaton*, dans *Jewish quarterly Review*, octobre 1902, p. 97-99, et par Urquhart, *Die Bücher der Bibel*, Stuttgart, 1904, t. I, p. 24. Les rabbins y trouvaient l'expression simultanée du présent, du passé et du futur. Voir Drach, *op. cit.*, t. I, p. 319-333. Cette lecture suppose une forme verbale monstrueuse ; elle est donc inadmissible. On prétend généralement qu'elle est d'origine moderne, et on l'attribue à Galatin, qui l'aurait mise en vogue vers 1520. Or, Galatin a déclaré qu'elle était connue et reçue de son temps. *Arcana catholicæ veritatis*, Paris, 1516, p. 77. De fait, elle était employée au XVI^e siècle par tous les protestants et par plusieurs catholiques. Denys le Chartreux (1402-1471) l'empruntait au XV^e siècle à Nicolas de Lyre et à Paul de Burgos, *Enarratio, in Exod.*, a. 11, *Opera*, Montreuil, 1896, t. I, p. 521, 522. Porchetti, théologien du début du XIV^e siècle, s'en était servi. Cf. Drusius, *Tetragrammaton*, dans *Critici sacri*, Amsterdam, 1698, t. I *b*, col. 351. Enfin Raymond Martin, que Galatin a copié, l'employait dans son *Pugio fidei* (écrit vers 1270), part. III, dist. II, c. III, Paris, 1651, p. 448, 745, note.

Quoi qu'il en soit de son origine, elle provient de l'union des voyelles du nom *Adonaï* avec les consonnes יהוה. Les massorètes ont ajouté ces voyelles, avec les

modifications rendues nécessaires par la différence des consonnes, pour suggérer la lecture Adonaï, « le Seigneur », qui devait être substituée au nom ineffable de Dieu. C'est un *qeri*, « ce qui est à lire », perpétuel, remplaçant le *keṭib*, « ce qui est écrit ». Par respect pour sa transcendance, les Juifs ont restreint de plus en plus l'usage du nom divin par excellence et ont fini par le supprimer entièrement, préférant prononcer Adonaï ou se servir de שֵׁם, « le nom », qui le remplaçait. Déjà les Septante ont traduit le tétragramme par Κύριος, qui est devenu en latin *Dominus* et en français « le Seigneur ». Josèphe aussi, dans son récit de la révélation divine à l'Horeb, ne transcrit pas le nom divin révélé, parce que cette transcription est interdite. *Ant. jud.*, II, XII, 4. Voir Drusius, *Tetragrammaton*, 8-10, dans *Critici sacri*, Francfort-sur-le-Main, 1696, t. VI, col. 2153-2155; Drach, *op. cit.*, t. I, p. 350-365, 512-516.

La véritable prononciation du nom ineffable n'est pas connue avec certitude. Les anciens écrivains profanes et ecclésiastiques en ont signalé différentes, qui peuvent se ramener à trois principales : Ἰαβέ (à prononcer Javé), Ἰαὼ ou Jao et Ἰὰ ou Ja. — *a*. Ἰαβέ se trouve dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 6, *P. G.*, t. IX, col. 60; *Clemens Alexandrinus*, Leipzig, 1906, t. II, p. 348, sous les formes Ἰαουὰι ou Ἰαουε; dans saint Épiphane, *Hær.*, XL, n. 5, *P. G.*, t. XLI, col. 685; dans Théodoret, *In Exod.*, q. XV, *P. G.*, t. LXXX, col. 244, qui le cite comme usité chez les Samaritains; et dans un manuscrit éthiopien de la Bodléienne, à la fin d'une énumération des noms divins. Cf. Driver, *Recent theories on the Tetragrammaton*, dans *Studia biblica*, Oxford, 1885, t. I, p. 20. — *b*. Ἰαὼ est représenté par Diodore de Sicile, I, 94, et par Lydus, qui l'attribue à Varron et à Herennius (Philon de Byblos). *De mensibus*, édit. Wuensch, p. 111. Saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. IV, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 481, nomme l'éon Ἰαὼ des valentiniens, que Tertullien déclare avoir été emprunté à l'Écriture. *Adversus valentinianos*, c. XIV, *P. L.*, t. II, col. 565. Origène connaît ce vocable divin, puisqu'il interprète le nom de Jérémie μετεωρισμὸς Ἰαὼ. *In Joa.*, tom. I, n. 1, *P. G.*, t. XIV, col. 105; *Origenes*, Leipzig, 1903, t. IV, p. 53. Les *Græca fragmenta libri nominum hebraicorum*, attribués à Origène et soi-disant traduits en latin par saint Jérôme, contiennent ce nom, à qui ils donnent le sens d' « invisible », *P. L.*, t. XXIII, col. 1189-1190, ainsi que l'*Origenianum lexicon nominum hebraicorum*. *Ibid.*, col. 1225-1226. Théodoret l'a emprunté à une interprétation des noms hébraïques, qui lui donnait le sens d' « être ». *Quæst. in 1 Par.*, præf., *P. G.*, t. LXXX, col. 605. Cf. *Græc. affect. curatio*, serm. II, *De principio*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 840. Saint Jérôme le cite comme un des dix noms divins. *Tractatus de ps. CXLVI*, dans Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1897, t. III *b*, p. 293. A son avis, le nom ineffable, qui est le nom propre de Dieu, *legi potest Jaho*. *Commentarioli in psalmos*, Ps. VIII, *ibid.*, 1895, t. III *a*, p. 20-21. Le *Breviarium in psalmos*, faussement attribué à ce saint docteur, lui a emprunté cette affirmation. Ps. VIII, *P. L.*, t. XXVI, col. 838. La forme Ἰαὼ se rencontre enfin très souvent sur les pierres gravées, dites Abraxas. Voir Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, Leipzig, 1876, t. I, p. 185 sq.; Driver, *loc. cit.*, p. 8. Cette forme est probablement la transcription du nom יְהוֹ, qui entre en composition dans des noms théophores de la Bible et qui a été récemment lue sur les nouveaux papyrus d'Éléphantine. Voir *Revue biblique*, juillet 1908, p. 326-328. — *c*. Ἰὰ est attesté par Origène, qui reproche aux ophites d'avoir emprunté leur Ἰαὼ au Ἰὰ des Hébreux. *Cont. Celsum*, l. VI, c. XXXII, *P. G.*, t. XI, col. 1345 (voir la note); *Origenes*, Leipzig, 1899, t. II, p. 102 (où on lit Ἰαωια). Cet écrivain y fait encore une allusion évidente, lorsque, au début du ps. II, à propos de ἀλληλουία, il dit que partout où on lit Ἰαὴ (transcription pour Ἰὰ) dans le texte hébreu de l'Ancien Testament, les Grecs ont traduit Κύριος. *Selecta in psalmos*, Ps. II, *P. G.*, t. XII, col. 1104. Saint Jérôme a noté que la cinquième version des Hexaples d'Origène avait traduit alleluia, *laudate Ia, id est Dominum. Ia unum est de decem nominibus Dei. Commentarioli in psalmos*, Ps. CXLVI, dans Morin, *op. cit.*, t. III *a*, p. 99. Dans son *Tractatus* sur le même psaume, *ibid.*, t. III *b*, p. 293, il signale, parmi les dix noms divins, celui de *Ia*, qu'il interprète *invisibilis*. Il le retrouve dans alleluia, *allelu Ia*, et il rapporte que Théodotion, *volens interpretationis edicere veritatem, ait* αἰνεῖτε τὸν Ἰα. Voir aussi *Epist.*, XXVI, *ad Marcellam*, n. 3, *P. L.*, t. XXII, col. 430. Saint Épiphane, *Hær.*, XL, n. 5, *P. G.*, t. XLI, col. 685, met Ἰὰ au nombre des noms divins et il le traduit Κύριος. Théodoret dit que les Juifs nomment Dieu Ἀΐὰ ou Ἰα. *In Exod.*, q. XV, *P. G.*, t. LXXX, col. 244. Sur les différentes formes du nom divin dans les papyrus magiques de l'Égypte, voir A. Deissmann, *Griechische Transskriptionen des Tetragrammaton*, dans *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 3-20.

Les critiques modernes ont généralement reconnu que la leçon יהוה de l'Ancien Testament et de la stèle de Mésa, lig. 18, devait se prononcer יַהְוֶה, que l'on a transcrit en français Yahvé, ou Yahvéh, ou Jahweh, ou Iahveh, ou Iahvé. Quelques-uns ont conclu que telle était l'unique et authentique prononciation du nom ineffable et que les autres formes Iao ou Iaou et la avaient été extraites des noms théophores de la Bible. Mais la forme יְהוֹ se trouvant employée régulièrement par la colonie juive établie à Éléphantine avant la domination des Perses, elle apparaît désormais comme une forme nouvelle du nom divin, et c'est d'elle que dérive la forme abrégée Iah. Elle a coexisté avec יהוה, sans qu'on puisse déterminer laquelle des deux a été primitive. Grammaticalement, elles peuvent être dérivées l'une de l'autre; elles pourraient cependant être distinctes, si יהוה est la forme indicative (imparfait kal) du verbe hébreu היה ou araméen הוה « être » et si יהו est la forme jussive du même verbe.

b) *Étymologie et sens.* — Cette origine est généralement admise aujourd'hui et on rejette communément la dérivation d'une racine arabe, signifiant « souffler » ou « tomber », imaginée pour faire de Jahvé un dieu de l'orage, qui verse la pluie ou lance la foudre. Dès lors, on ne discute plus que pour savoir si יַהְוֶה est à la voix *hiphil* ou à la voix *kal*. Dans le premier cas, ce nom aurait le sens de « celui qui donne l'être », le créateur, ou celui qui fait « arriver » les événements ou ses promesses, le Dieu provident et fidèle à sa parole. Mais la forme hiphil de ce verbe n'existe pas en hébreu, et il est hasardeux d'y recourir pour expliquer le nom divin. Il vaut mieux donc lui donner la forme indicative avec le sens d' « être », que lui a toujours reconnu la tradition hébraïque. Cette étymologie admise, il reste à déterminer si ce nom désigne l'être historique ou l'être métaphysique, ce que Dieu est pour les autres ou ce qu'il est en lui-même. Les protestants sont en général du premier sentiment. Les uns prennent le sens du futur : « Je serai ce que je serai, » ce que je dois être, votre protecteur, Exod., III, 12, ou ce que je veux être, étant le maître absolu de ma propre conduite. Arnold, *The divine name in Exodus*, III, 14, dans *Journal of biblical literature*, 1907, t. XXIV, p. 107-165. Les autres traduisent par le présent. Selon eux, le verbe הוה exprime l'être en mouvement, l'être qui devient, et l'imparfait indique une action commencée, mais encore incomplète. Pour Œlher, *Theologie des*

alten Testaments, Stuttgart, 1882, p. 142, Jahvé est l'être divin qui entre en relations avec les hommes et spécialement avec Israël et qui se montre constamment dans son intervention historique celui qui est et celui qui est qui il est. Il lui reconnaît donc l'indépendance, la constance absolue et la fidélité à ses promesses. Cf. Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri,* Gœttingue, 1903, p. 23. Pour Driver, *loc. cit.,* p. 15; *The book of Genesis,* p. 407-408, Jahvé est celui qui est, non seulement celui qui existe simplement, mais celui qui affirme son existence et qui, différent en cela des faux dieux, entre en relations personnelles avec ses adorateurs. Mais le second sentiment, qui donne à Jahvé le sens de l'être en soi, est plus fondé. Le verbe הוה exprime l'être stable autant que l'être en mouvement, et l'imparfait hébreu s'emploie pour énoncer des maximes générales, faisant ainsi abstraction du temps. Jahvé, du reste, se nomme à Moïse : « Je suis », Exod., III, 14, et il désigne ainsi ce qu'il est en lui-même, l'être par excellence, comme nous allons le voir.

c) *Signification de cette première révélation.* — A Moïse, qui lui demande son nom, Dieu répond : « Je suis celui qui suis. » Cette première réponse ressemble à certaines manières de parler qui, dans la bouche de Dieu, Exod., IV, 13; XXXIII, 19, marquent l'indépendance suprême de celui qui parle, de telle sorte qu'on pourrait la traduire : « Je suis qui je suis. » Mais Dieu, loin de déclarer ainsi qu'il est innommable, indique dans la phrase suivante qu'il a révélé son nom véritable, puisqu'il ajoute : « Tu diras aux fils d'Israël : *Je suis* m'a envoyé vers vous. » *Je suis* exprime donc bien ce qu'est Dieu, qu'il est l'être. Se définissant lui-même, Dieu devait dire : « Je suis celui qui est *je suis.* » Toutefois, cette formule à la première personne ne pouvait reproduire le nom de Dieu dans l'usage des hommes. En nommant Dieu, les hommes devaient exprimer son être à la troisième personne. Aussi Dieu, révélant enfin son nom, se nomme יהוה. Ce verbe signifie : « Il est », et pris comme substantif : « Celui qui est ». Cette révélation montre donc que Dieu a en lui seul sa raison d'être nommé et que l'idée d'être rend le mieux sa propre nature. Jahvé signifie l'être absolu, l'être métaphysique, celui en qui l'essence et l'existence se confondent, et il indique l'attribut de l'aséité comme caractéristique de la nature divine. Il est inutile d'objecter que cette notion métaphysique de Dieu était trop abstraite pour être comprise en ces temps primitifs. Il n'est pas nécessaire d'affirmer que les Israélites du XIVe siècle avant Jésus-Christ et que Moïse lui-même comprenaient parfaitement la signification réelle du nom divin. Il suffit que le nom révélé ait contenu ce sens, qui a été plus tard saisi et compris dans la révélation faite à Moïse. Voir t. III, col. 2046.

2. *Seconde révélation.* Exod., VI, 2-8. — Après l'insuccès de Moïse auprès de Pharaon et les récriminations des Israélites opprimés davantage à la suite de cette démarche, Exod., V, 1-21, Moïse se plaint à Dieu de la mission qu'il lui a confiée, 22, 23, et Dieu lui répond qu'il obligera le pharaon à laisser partir les Israélites. Exod., VI, 1. Puis, il ajoute : « Je suis Jahvé. Or, j'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en qualité d'*'Êl-Šaddaï,* mais sous mon nom de Jahvé, je ne me suis pas fait connaître à eux. » Exod., VI, 2, 3. De ce récit, que les critiques attribuent au code sacerdotal, il semble résulter que les patriarches, dont pourtant Jahvé était le Dieu, ne l'ont pas connu sous ce nom, et on a conclu qu'à partir de Moïse, ce nom, révélé pour la première fois, a remplacé celui d'*'Êl-Šaddaï,* précédemment usité seul. Or, cette affirmation ne s'accorde pas avec l'emploi antérieur du nom de Jéhovah dans la Genèse ni avec le fait que le nom nouveau entre en composition dans des noms propres antérieurs à l'Exode, à tout le moins dans celui de Jochabed, mère de Moïse. Exod., VI, 20; Num., XXVI, 5, 9.

On a résolu cette difficulté de différentes manières. Plusieurs commentateurs catholiques ont pensé que le nom divin, révélé à Moïse pour la première fois, a été employé dans la Genèse par prolepse ou anticipation, et que le nom de Jochabed n'est pas primitif; la mère de Moïse se nommait Elichabed; plus tard, quand le nom de Jahvé a été usité, on a remplacé le nom divin El, qui était en composition, par celui de Jahvé, comme celui de *Hôšê'a* a été changé par Moïse en celui de *Jhôšû'a.* Num., XIII, 8, 16. Cf. Franzelin, *Tractatus de Deo uno secundum naturam,* 2e édit., Rome, 1876, p. 272. Le P. de Hummelauer pensait que le nom de Jahvé a été introduit dans la Genèse par des copistes, longtemps après sa rédaction, et qu'il était entièrement inconnu avant sa révélation à Moïse. *Commentarius in Genesim,* Paris, 1895, p. 7-9. Il a changé d'avis et il a admis que les patriarches connaissaient le nom de Jahvé et sa signification, mais qu'ils ne savaient pas que Dieu lui-même l'avait adopté comme son nom propre. *Commentarius in Exodum et Leviticum,* Paris, 1897, p. 71, 73. M. Hoberg, *Moses und der Pentateuch,* dans *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1905, t. X, fasc. 4, p. 50-52, admet aussi la permutation des noms divins dans les passages de la Genèse, où sont racontées des révélations surnaturelles, permutation faite par Moïse lui-même ou par les copistes postérieurs. Cf. *Die Genesis,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. XXV-XXVII. Ce n'est qu'une hypothèse, qui ne se vérifie pas partout, puisqu'il y a des récits de révélation surnaturelle dans lesquels le nom d'Élohim a été conservé. M. Hoberg n'y voit qu'une inconséquence d'application. La preuve de la substitution n'est pas faite.

D'autres exégètes ont pensé que le nom de Jahvé était connu des patriarches, mais que ceux-ci en ignoraient la signification profonde, n'ayant pas compris que l'être est l'attribut caractéristique de Dieu. Le sens et la valeur du nom divin ont été révélés seulement, du temps de l'Exode, à Moïse et, par son intermédiaire, aux Israélites. Cf. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros,* Paris, 1887, t. I, p. 108-111. Plus récemment, on a fait remarquer que, dans ce récit, l'antithèse n'est pas tant entre deux noms divins qu'entre deux manifestations de la divinité. A l'époque des patriarches, Dieu s'était manifesté en qualité de *'Êl-Šaddaï,* parce qu'il comblait ses adorateurs de toute sorte de biens, tandis qu'au temps de Moïse, il s'est manifesté comme l'Être, le maître de tout ce qui est, de la terre entière et de tous les peuples. Cela ne veut pas dire qu'il a révélé son nom ou en a expliqué le sens. Ce nom était connu, ainsi que sa signification; mais Dieu, par ses actes et sa conduite à l'égard d'Israël, en a manifesté la pleine signification. Tandis que par sa manière d'agir avec les patriarches, il se montrait protecteur bienfaisant de leur famille, désormais il se montrera à l'égard des Israélites le maître du monde, disposant des royaumes et des contrées, partageant la terre comme bon lui semble, privant les Chananéens de leur territoire pour y introduire son peuple choisi. C. Robert, *El-Shaddaï et Jéhovah,* dans *Le Muséon,* 1891, t. X, p. 372-374; *La révélation du nom divin Jéhovah,* dans la *Revue biblique,* 1894, t. III, p. 170-172. On a justifié cette distinction entre se manifester sous un attribut particulier et révéler ou expliquer le nom, par des formules analogues, usitées en Égypte, F. Robiou, *La révélation du nom divin Jéhovah à Moïse,* dans la *Science catholique,* 1888, p. 618-624, et dans la Bible elle-même. A. Delattre, *Sur un emploi particulier des mots « nom » et « nommer » dans la Bible, ibid.,* 1892, p. 673-687. Cf. Van Kasteren, *Jahvé et El-Schaddaï, ibid.,* 1894, p. 296-315. Le P. Lagrange,

d'abord sous le pseudonyme de Barns, *La révélation du nom divin « tétragrammaton »*, dans la *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 338-341 (auquel s'est rallié le P. de Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, p. 71), puis sous son nom, *El et Jahvé*, *ibid.*, 1903, t. XII, p. 381-382, établit l'antithèse entre *'Êl-Šaddaï* et Jahvé. Dieu s'était manifesté aux patriarches sous le nom divin, *'El*, commun à tous les sémites, et avec la qualité de *Šaddaï* comme créateur du ciel et de la terre. Quand il se choisit un peuple, il se manifesta et se fit reconnaître officiellement, sous le nom propre et personnel de Jahvé, comme le Dieu particulier des Israélites; et pour éviter le danger d'être considéré seulement comme le Dieu national de son peuple, il a adopté la dénomination absolue et universelle d'Être, qui convenait au Dieu absolu et universel. Cf. P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 307-308.

2° *Origine du nom.* — Si le nom de Jahvé était connu avant la révélation qui en a été faite à Moïse, il y a lieu de se demander d'où il provient, s'il était l'apanage des Israélites ou s'ils l'ont emprunté à un clan ou à un peuple étranger. On a multiplié les hypothèses d'emprunt et on a fait dériver le nom de Jahvé de différents peuples. Trois de ces hypothèses ont encore besoin d'être discutées.

1. *Origine égyptienne.* — Moïse, ayant été élevé dans la sagesse des Égyptiens, Act., VII, 22, il était naturel de penser qu'il avait appris le nom de Jahvé en Égypte. Si on n'a pas trouvé dans le panthéon égyptien un nom semblable à celui de Jahvé, on a rapproché la formule : « Je suis celui qui suis » de celle qu'on lit dans le *Livre des morts : Nuk pu nuk*, « moi, c'est moi », que prononce l'âme, lorsqu'elle franchit divers passages difficiles dans son voyage d'outre-tombe à travers les diverses régions des enfers. Mais cette formule signifie seulement : « C'est bien moi » un tel, et n'a aucun rapport avec l'Être absolu. Le pharaon ne connaît pas Jahvé, Exod., V, 2, et le culte, que Jahvé exige de ses adorateurs, aurait été une abomination pour les Égyptiens, Exod., VIII, 25-27, puisqu'il imposait le sacrifice d'animaux que les Égyptiens adoraient.

2. *Origine qénite.* — Selon plusieurs critiques, Tiele, Stade et Budde, Jahvé était primitivement le dieu local de la montagne du Sinaï ou de l'Horeb. Il y apparut à Moïse dans le buisson ardent, Exod., III, 2 sq.; Israël y vint lui offrir des sacrifices, 12; il s'y montra à tout le peuple, Exod., XIX, 2-4; il y donna la loi à Moïse, Exod., XX, 22 sq.; il y demeura tandis que Moïse par son ordre introduisit son peuple dans la terre promise, Exod., XXXIII, 1 sq.; il vint du Sinaï secourir ce peuple au pays de Chanaan, Deut., XXXIII, 2; Jud., V, 5; Élie alla au Sinaï l'y chercher. I (III) Reg., XIX, 8 sq. Or, cette montagne est située au pays des Madianites. Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, Tubingue, 1905, t. I, p. 29. Moïse donna ce dieu comme dieu national aux tribus nomades israélites qu'il avait enlevées à la suzeraineté des Égyptiens et qu'il avait confédérées. Elles l'acceptèrent parce qu'elles étaient persuadées que ce dieu les avait aidées à secouer le joug égyptien, comme plus tard il leur donna la victoire sur les Amalécites et les Chananéens. *Ibid.*, p. 31. Moïse, en effet, avait rencontré Jahvé en faisant paître dans la région les troupeaux de son beau-père, le Madianite Jéthro, Exod., III, 1; ce prêtre offrit des sacrifices à Jahvé en reconnaissance de la libération des Israélites, Exod., XVIII, 11, 12, et Aaron et les anciens du peuple participèrent à ce sacrifice : ce qui est un indice qu'Israël apprit de Jéthro à connaître Jahvé. Jéthro, nommé Hobab, servit de guide aux Israélites dans les marches et campements au désert. Num., X, 29-32. Or, Hobab était un qénite, ou cinéen, Jud., IV, 11, et sa famille s'établit en Juda. Jud., I, 16. Cf. I Reg., XXVII, 10; XXX, 29. Elle fut toujours bien traitée par les Israélites, I Reg., XV, 4-6, et les Réchabites, qui en descendaient, I Par., II, 55, restèrent fidèles adorateurs de Jahvé, IV Reg., X, 15, 16, en même temps qu'ils continuaient à mener la vie nomade de leurs ancêtres. Jer., XXXV, 9, 10. D'autre part, si le conseil de Jéthro a déterminé l'institution des juges en Israël, Exod., XVIII, 13-27, on peut penser que le prêtre de Madian avait fait connaître à son gendre le dieu qu'il adorait, le dieu du lieu qu'habitaient les Israélites et que par suite, selon les idées du temps, ils devaient eux-mêmes honorer. Budde, *Die Religion des Volkes Israel*, Giessen, 1900, p. 15 sq.; Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, Gœttingue, 1903, p. 24-25; *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus*, Tubingue, 1906, p. 51-52, 67-77. C'était un dieu de la nature, le dieu de la tempête ou de l'orage, et, selon Baentsch, le dieu lunaire Sin. Sa puissance sur les éléments lui permettait de réprimer vigoureusement les désordres. Ses actes de répression du mal lui firent attribuer un caractère moral et plus tard une sainteté incompatible avec les moindres déchéances. A. Réville, *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897, t. I, p. 13-17. Pour R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 34-36, Jahvé, le dieu du Sinaï, était déjà avant Moïse le dieu national des Israélites, qui habitaient depuis longtemps avant l'exode les environs du Sinaï et qui, en se formant en nationalité par la réunion de différentes tribus, avaient adopté le culte du dieu de la contrée. M. Loisy, *La religion d'Israël*, Paris, 1901, p. 41-42, ne se prononce pas entre les deux sentiments.

Mais ces systèmes manquent de fondement. Les Cinéens n'habitaient pas au Sinaï, puisque Moïse y mena, de loin peut-être, paître les troupeaux de son beau-père et puisque celui-ci y vint ramener à son gendre Séphora et ses fils. Exod., XVIII, 1-5. L'Horeb est nommé la montagne de Dieu, avant la théophanie du buisson ardent, Exod. III, 1, ou bien par anticipation, ou bien parce que peut-être il était couronné déjà par un sanctuaire et indiqué ainsi pour être le centre de réunions religieuses. Voir *Revue biblique*, 1901, p. 500-501. Cette circonstance expliquerait seulement pourquoi Jahvé l'a choisi pour théâtre de sa manifestation. Si Jéthro est le même personnage que Hobab, il opposa un refus énergique aux propositions que lui fit Moïse de l'accompagner et de guider les Israélites au désert, afin de retourner dans son pays et parmi les siens. Num., X, 30. Du reste, les Cinéens habitaient le pays de Chanaan, Gen., XV, 19, à côté des Amalécites et dans une région rocheuse. Num., XXIV, 21, 22. Si une fraction de la tribu s'unit aux Israélites et vécut au milieu d'eux, elle avait plutôt reçu d'eux le culte de Jahvé, cf. I Par., IV, 10, qu'elle ne le leur avait communiqué, car en Orient jamais un peuple fort n'a accepté la religion d'une peuplade plus faible. C'est donc une pure hypothèse d'imaginer que Jéthro a fait connaître Jahvé à Moïse. Le récit du sacrifice, offert par le prêtre de Madian, Exod., XVIII, 11, 12, signifie que Jéthro s'associe au culte israélite. D'autre part, rien dans l'Exode ne prouve que les Israélites avaient eu avant leur venue en Égypte quelque attache avec le Sinaï. Quand Moïse demande au pharaon l'autorisation d'aller offrir à Jahvé un sacrifice au désert, Exod., V, 3, il n'allègue pas une ancienne coutume, mais l'ordre de Dieu, Exod., III, 12; pour l'offrir il fallait sortir de l'Égypte, parce qu'un sacrifice d'animaux, honorés dans ce pays, eût irrité les Égyptiens. Exod., VIII, 26. Si Jahvé s'est révélé à lui dans le buisson, c'est soudain, par une manifestation inattendue, sans liaison préalable avec le Sinaï. S'il conduisit les Israélites au pied de cette montagne, Exod., III, 12, ce fut pour les délivrer de la servitude; et pour cette œuvre il a opéré des prodiges en Égypte au nom de Jahvé. Dans la bénédiction de Moïse mou-

7-1-59 C. 1389

rant, la parole : « Jahvé est venu du Sinaï » signifie seulement que Dieu a donné sa loi du haut du Sinaï au milieu des éclairs. Deut., XXXIII, 2. Le psalmiste qui dira plus tard que Jahvé est venu du Sinaï au sanctuaire de Jérusalem, Ps. LXVII (LXVIII), 18, rappelle seulement encore la protection divine accordée à son peuple depuis le départ du Sinaï, 8-11, et il dit plus loin que ce Dieu est porté sur les cieux, 14. Bref, ni Moïse ni les Israélites n'ont jamais su que leur Dieu était le dieu du Sinaï, et que leurs ancêtres avaient adopté un dieu local pour en faire leur dieu national. Cf. Dillmann, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie,* Leipzig, 1895, p. 103.

3. *Origine assyro-babylonienne.* — Les deux formes du nom divin, Jahou et Jahvé, ont été rencontrées dans les documents babyloniens du temps d'Hammourabi. Elles entrent en composition dans des noms théophores. Jahou, au début ou à la fin de ces noms, est toujours rendu en assyrien par *ia-u.* Ainsi le nom Ia-u-um-ilu répond à Iaou-el ou Joël. De même, dans les contrats, on a rencontré d'autres noms, tels que Ia-pi-ilu et Ia-'-pi-ilu, qui contiennent certainement la transcription de Jahvé, puisque le signe *pi* est ordinairement prononcé *wi,* comme le prouve le code d'Hammourabi. L'absence du déterminatif, qui indique la divinité, n'est pas une raison de nier que le premier élément de ces noms était divin. Cf. F. Delitzsch, *Babel und Bibel,* Leipzig, 1902, p. 47; Ed. König, *Bibel und Babel,* Berlin, 1902, p. 37-45; Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit., Berlin, 1903, p. 468. Toutefois, la lecture de ces deux noms n'est pas encore tout à fait sûre. Cf. S. Daiches, *Kommt das Tetragrammaton יהוה in den Keilinschriften vor?* dans *Zeitschrift für Assyriologie,* novembre 1908, p. 125-136; J. Nikel, *Der Ursprung des alttestamentlichen Gottesglaubens,* p. 32. Dans des noms analogues, dont le premier élément est certainement un nom de dieu, tel que Aku-ilum (Aku est dieu), le déterminatif de la divinité manque. Or, tandis que le nom babylonien Iahou se présente grammaticalement comme un substantif en raison de la forme indéterminée *um,* l'autre forme Ia-wi est verbale (forme qui se rencontre dans beaucoup d'autres noms), avec la préformante *ia.* Cela prouve qu'ils ne sont pas babyloniens, mais qu'ils appartiennent au groupe septentrional ou occidental des langues sémitiques (chananéenne, araméenne et arabe). Cf. P. Lagrange, *Encore le nom de Jahvé,* dans la *Revue biblique,* 1907, p. 383-386. On connaît aussi par les inscriptions assyriennes un roi de Hamath, qui est nommé tantôt Iaubi'di, tantôt Ilu-ibi'di. Il en résulte que Ilu et Iau sont synonymes et que Iau est un dieu, car ce nom est précédé de l'idéogramme divin. Mais ces inscriptions sont du VIIIe siècle, et le nom royal qu'elles produisent peut provenir de l'influence israélite en un royaume voisin.

S'il en est ainsi, on doit légitimement conclure que le nom divin, sous ses deux formes Jahou et Jahvé, était connu déjà avant Moïse en Babylonie. On ne peut toutefois en conclure que le dieu ainsi nommé appartenait au panthéon babylonien, comme Hommel l'a fait, en disant que le nom de dieu *A-A* devait se prononcer *Aï* ou *Ia,* et qu'il désignait le dieu d'Éridou. Outre que l'identité de cette divinité n'a pas été prouvée, la forme Iaou, rapprochée de Ia-wi, ne peut plus être la forme nominative de Ia, et la supposition de Hommel est sans fondement. Du reste, le nom hébreu יהוה n'a pu être emprunté aux Babyloniens, car les Hébreux ou les Araméens n'auraient jamais ajouté le ה qui manque en Babylonie. Il manque plus probablement, parce que les Babyloniens ont négligé de le transcrire en écrivant un nom étranger. Le nom de Jahvé et de Jahou était donc pour eux celui d'un dieu étranger, d'un dieu des Sémites occidentaux, chananéens ou araméens.

4. *Origine chananéenne.* — Max Müller, *Asien und Europa,* 1893, p. 162, 312, 313, et Winckler, *Geschichte Israels,* t. I, p. 36 sq., reconnaissent en Jahvé un dieu chananéen. Le premier fondait son sentiment sur la présence d'une localité de Palestine, nommée Bai-ti-y'â, « maison de Ia », dans une liste de Touthmès III. Nous avons prouvé plus haut que les Israélites connaissaient Jahvé avant leur entrée au pays de Chanaan, et il est tout à fait invraisemblable que Jahvé, s'il avait été primitivement un dieu des Chananéens, fût devenu, comme il l'est dans la Bible, l'adversaire des tribus chananéennes et de leurs idoles. La forme יהוה, si elle dérive de הוה, ne peut venir des Chananéens, qui, dès le temps des lettres d'El-Amarna, se servaient, comme les Hébreux plus tard, de היה. Les Phéniciens exprimaient l'idée d'être par כו. Enfin, ce nom ne se rencontre nulle part avec certitude dans les lettres d'El-Amarna, et la forme *y'â,* signalée par Max Müller, dans une transcription égyptienne, ne représente peut-être pas très bien le nom divin. Sellin fait état du nom de *Jah,* trouvé récemment à Jéricho gravé sur une cruche chananéenne. *Die alttestamentliche Religion im Rahmen der anderen orientalischen,* Leipzig, 1908, p. 61. Cf. J. Nikel, *op. cit.,* p. 33. Bien que le nom de Jahvé ait eu une large diffusion dans le monde sémitique et peut-être en Palestine dès le XVIe siècle avant notre ère, il n'est pas d'origine chananéenne, et par sa forme il dérive plutôt de la langue araméenne.

5. *Origine araméenne.* — Elle résulte donc déjà de l'étymologie, venant de la racine araméenne הוה, et de la forme araméenne du nom divin. Elle est confirmée par l'usage de ce nom dans la famille de Nachor. Éliézer l'emploie chez Laban, lorsqu'il demande la main de Rébecca pour Isaac. Gen., XXIV, 31, 50, 51. Laban, bien qu'idolâtre, prend Jahvé, le Dieu d'Abraham et de Nachor, comme juge de ses engagements avec Jacob, Gen., XXXI, 49, 53, et on a remarqué que l'auteur jéhoviste, à qui on attribue ces récits, a soin de ne pas mettre le nom divin sur les lèvres des hommes qui n'appartiennent pas à la race choisie. S'il est araméen d'origine, ce nom n'était donc pas une énigme pour la famille de Tharé. Mais si Jahvé était déjà connu de cette tribu, ne pourrait-on pas faire remonter le fait de cette connaissance jusqu'à Sem, dont Jahvé était le Dieu, Gen., IX, 26, jusqu'à Énos, au temps de qui on commença à invoquer Jahvé par son nom? Gen., IV, 26. Si la révélation de ce nom divin n'a pas eu lieu pour la première fois au Sinaï, elle aurait été faite antérieurement à l'humanité primitive et se serait conservée dans la descendance de Sem et d'Abraham. M. Döller, *Bibel und Babel,* Paderborn, 1903, p. 11, pense cependant que les hommes ont pu à l'aide des créatures connaître l'être en soi et lui donner le nom de Jahvé comme nom propre, et le P. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 376-377, approuve ce sentiment.

J. Drusius, *Tetragrammaton,* dans *Critici sacri,* Francfort-sur-le-Main, 1696, t. VI, col. 2141-2180; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum,* Gand, 1884, t. I, p. 97-112; G. d'Eichthal, *Sur le nom et le caractère du Dieu d'Israël Jahveh,* dans les *Mélanges de critique biblique,* Paris, 1886, p. 353-381; Barns (Lagrange), *La révélation du nom divin « tétragrammaton »,* dans la *Revue biblique,* 1893, t. II, p. 328-350; Robert, *La révélation du nom divin Jéhovah, ibid.,* 1894, t. III, p. 161-181; F. de Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum,* Paris, 1897, p. 47-52, 70-74, 548; F. Prat, *Jéhovah (nom),* dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 1220-1234; P. Lagrange, *El et Jahvé,* dans la *Revue biblique,* 1903, p. 370-386; Driver, *Recent theories on the Tetragrammaton,* dans *Studia biblica,* Oxford, 1885, t. I, p. 1 sq.; *The book of Genesis,* Londres, 1904, p. 407-409; M. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 374-382; *Realencyclopädie,* de Hauck, t. VIII, p. 529-541; *Encyclopædia biblica,* de Cheyne, t. III, col. 3320-3323.

3° *Nature et attributs de Jahvé pour Moïse et les Israélites de son temps.* — 1. *D'après les livres du milieu (Exode, Lévitique, Nombres).* — Si, avec les critiques rationalistes, on y distingue trois documents, pour le jéhoviste, voir Baentsch, *Exodus, Leviticus, Numeri*, p. XVIII-XX, pour l'élohiste, *ibid.*, p. XXXI-XXXII, et pour le code sacerdotal. *Ibid.*, p. XLIV-XLV. Cf. E. Mangenot, *L'authenticité mosaïque du Pentateuque*, Paris, 1907, p. 55-56, 83-85, 142-144. Mais en considérant ces trois livres comme l'œuvre de Moïse, on y trouve une doctrine sur Dieu, qui a son point de départ dans la révélation du Sinaï et qui est d'accord avec elle. Jahvé, le Dieu des pères, s'étant manifesté à Moïse comme l'Être par excellence, l'Être en soi, a tous les attributs du vrai Dieu. Il est le Dieu unique, qui veut pour lui seul le culte de son peuple et qui interdit rigoureusement à ses adorateurs d'honorer d'autres dieux et de se faire aucune idole, d'aucune forme et d'aucune matière. Exod., XX, 3, 5, 23; XXIII, 13; XXXIV, 14, 17. Il ordonne de détruire les autels des dieux chananéens et défend de s'allier aux habitants idolâtres de la Terre promise, afin d'éviter la contagion de l'idolâtrie. Exod., XXIII, 24; XXXIV, 12-16. Il est un Dieu puissant et jaloux, Exod., XX, 5; XXXIV, 14; il ne tolère pas en Israël un autre Dieu que lui, comme l'époux qui ne veut pas qu'un autre ait part à l'amour de son épouse. Il punit l'iniquité des pères jusqu'à la troisième et la quatrième générations, mais sa miséricorde s'étend jusqu'à mille générations sur ceux qui l'aiment et qui observent ses préceptes. Exod., XX, 5, 6. Il hait l'impie. Exod., XXIII, 7. Il a formé l'homme, et il a créé le sourd et le muet, l'aveugle et le clairvoyant. Exod., IV, 11. Il est le Dieu universel, et il agit en Égypte, sur les forces de la nature, pour montrer qu'il est le maître de la terre entière. Exod., IX, 29. Il manifeste aussi sa souveraineté universelle en disposant des biens des Égyptiens, Exod., III, 21, 22, et du pays de Chanaan en faveur des Israélites et par fidélité aux promesses qu'il avait faites à leurs pères. Exod., III, 8, 17; VI, 8. Il règle le sort des tribus chananéennes. Exod., XXIII, 27-33; XXXIV, 24. Il choisit spécialement Israël pour son peuple et il en fait son premier-né. Exod., IV, 22. Aussi s'intéresse-t-il à son sort pénible en Égypte et le tire-t il de la servitude, Exod., III, 7, 10, 16, 17, en opérant des coups de puissance pour décider Pharaon à laisser sortir les Israélites, 19, 20; VI, 6; VII, 4, 5. Il intervient ainsi dans les événements de l'histoire, et par les prodiges qu'il accomplit, il se montre le maître des éléments, qu'il fait servir à ses desseins. Les plaies d'Égypte sont en même temps des représailles de sa vengeance sur les oppresseurs d'Israël et des marques de sa souveraineté. Exod., VII, 17; VIII, 22; IX, 14-16; XIV, 4, 31. Il sera désormais le Dieu d'Israël, Exod., VI, 7, qui sera son peuple. Exod., XIX, 4-6. Jahvé n'est donc pas la divinité abstraite; c'est le Dieu vivant, qui s'occupe des hommes et règle les destinées d'Israël. C'est pourquoi il guidait ce peuple, Exod., XIII, 21, 22; il combattait pour lui, XIV, 14. Aussi, après le passage de la mer Rouge, Moïse célèbre-t-il la toute-puissance, la sainteté et la bonté du Sauveur d'Israël. Exod., XV, 3-13. La providence spéciale de Dieu sur son peuple se manifeste durant tout le séjour de celui-ci au désert, malgré ses ingratitudes et ses révoltes réitérées. Dieu lui donne une législation religieuse, morale et sociale. Il lui promet de le protéger s'il est fidèle et de l'introduire dans la Terre promise, dont il fixe les limites. Exod., XXIII, 20-33. Il fait un pacte solennel avec lui. Exod., XXIV, 7, 8. Israël obéira à tous les ordres de son Dieu. Après une première infidélité de ce peuple à tête dure, Exod., XXXII, 9; XXXIII, 5, qui avait adoré le veau d'or, Dieu, qui est miséricordieux, patient et fidèle à sa parole, Exod., XXXIV, 7; Num., XIV, 18, renouvelle solennellement le pacte violé. Exod., XXXIV, 10, 27. Les Israélites, plusieurs fois révoltés, sont punis, surtout au désert de Pharan où, après une révolte générale, Dieu prive de l'entrée en Palestine toute la population, ayant 20 ans et au-dessus. Num., XIV, 28-35. Cette punition sévère succède à des pardons de séditions moins graves. Dieu était plus patient, Num., XIV, 18, que Moïse qui se plaignait amèrement à lui d'un peuple indocile, qui lui était à charge. Num., XI, 10-15. Quand les 40 années de pénitence dans le désert furent accomplies, Dieu fit des miracles pour aider son peuple à parvenir jusqu'aux frontières du pays de Chanaan et à occuper la partie orientale de la contrée, qu'il lui avait destinée. Il régla même les droits de la conquête et les limites du pays à conquérir. Num., XXXIII, 10; XXXIV, 15.

Ce Dieu invisible se manifestait, sous des formes sensibles, à Moïse dans le buisson ardent; le lieu de sa manifestation était saint par le fait même, et Moïse se voilait la face pour ne pas voir le Seigneur. Exod., III, 2-6. Au Sinaï, il se montra au peuple dans la nuée, au milieu du tonnerre et des éclairs. Exod., XIX, 9, 16-18. Le peuple entendait sa voix, mais ne le voyait pas. Seule, une partie des anciens put d'abord le contempler, sous des formes extérieures. Exod., XXIV, 9, 10. Israël tout entier vit ensuite la gloire de son Dieu, qui apparut sur le Sinaï comme un feu brillant au milieu d'une nuée, 15-17. Dieu se manifestait au tabernacle de l'alliance dans une colonne de nuée, Exod., XL, 32-36; Num., XIV, 10, et il y parlait à Moïse bouche à bouche. Exod., XXXIII, 9-11. La plupart des lois ont été portées par Dieu, parlant directement à Moïse. Cependant, Moïse lui-même n'avait pas vu la face du Seigneur. Il demanda à Dieu de lui montrer sa gloire; mais Jahvé, tout en reconnaissant qu'il était clément et miséricordieux envers qui il lui plaît, déclara à son envoyé que personne ne pouvait voir sa face sans mourir, et il lui accorda seulement, dans l'anfractuosité du rocher, de le voir au passage par derrière, autant que le permettait l'écartement momentané de sa main qui le cachait. Exod., XXXIII, 13-23. Ce fut pour Moïse un privilège unique de parler à Dieu bouche à bouche et publiquement; les prophètes n'entendront Dieu que par énigmes et par figures, en vision ou en songe. Num., XII, 6-8. Dieu parlait de nuit à Balaam. Num., XXII, 8, 20. Dans ses relations avec les hommes, Dieu parfois agit à la manière des hommes et éprouve les mêmes sentiments qu'eux. Il fond sur Moïse et veut le tuer, Exod., IV, 24; il brise les roues des chars égyptiens, Exod., XIV, 25; il écrit de son doigt le décalogue sur des tables de pierre. Exod., XXXI, 18; XXXII, 16. Il s'irrite contre Moïse, Exod., IV, 14, et contre le peuple coupable et se laisse apaiser par l'intervention de Moïse. Exod., XXXII, 10-14; Num., XI, 1-3; XVI, 46-48; XXV, 3. Dieu s'irrite aussi contre Marie et Aaron. Num., XII, 9. Il fait des serments. Num., XI, 12; XIV, 17.

Dieu règle la conduite des hommes et il impose aux Israélites des règles morales par la promulgation du décalogue. Exod., XX, 1-17. Dans le petit code de sainteté, il ordonne aux Israélites de ne pas imiter les Égyptiens et les Chananéens, mais d'observer les règles qu'il leur a tracées parce qu'il est leur Dieu. Lev., XVIII, 1-5; XX, 26; XXII, 31-33. Il impose la sainteté extérieure, parce qu'il est saint lui-même. Lev., XIX, 2. Ses lois morales sont suivies de sa signature : « Je suis Jahvé; je suis Jahvé votre Dieu. » Lev., XVIII, 6, 21, 30; XIX, 3, 10, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 30, 31, etc. Il sanctifie lui-même ses adorateurs fidèles, Lev., XX, 8, et ses prêtres. Lev., XXI, 8, 15; XXII, 16. Il veille à l'observation des préceptes positifs et fait punir de mort un Israélite qui avait violé le repos sabbatique. Num., XV, 32-36. Au désert les Israélites sont bénis ou punis selon qu'ils ont été fidèles ou infidèles à ses prescriptions. Dieu n'étend pas seulement sa providence sur le peuple tout entier, il s'occupe de la conduite des individus. Il punit Marie

et Aaron, Num., XII, 1-15, Coré, Dathan et Abiron, Num., XVI, 1-4, Moïse lui-même et Aaron. Num., XX, 12, 13. S'il endurcit le cœur de Pharaon, Exod., IX, 12; X, 1, 20; XI, 10; XIV, 8, c'est qu'on est en droit de lui attribuer un effet, qu'il a voulu directement, Exod., IV, 21; VII, 3; XIV, 4, 17, et qui s'est réalisé par le jeu des événements, dirigé par lui-même. Exod., VII, 13, 22; VIII, 15, 19, 32; IX, 7, 35.

2. *Dans le Deutéronome.* — Moïse y insiste sur l'unité de Dieu, et il pose en principe, pour l'avenir, l'unité de sanctuaire. Deut., XII, 4-8. Voir col. 661-662.

Conclusion. — Le véritable monothéisme : « Il n'y a qu'un Dieu et il est mon Dieu, » qui est l'apanage propre et exclusif du peuple juif dans l'antiquité, n'est donc pas, comme beaucoup le prétendent aujourd'hui, la création des prophètes d'Israël. Il a été donné à ce peuple par Moïse, son fondateur, et le monothéisme de Moïse est absolu. Ce législateur n'a donc établi en Israël ni la monolâtrie nationale, comme si Jahvé n'avait été que le dieu unique et particulier de ce peuple, ni le jahvisme, culte du Dieu national. Il n'est pas resté à mi-chemin, ayant institué un monothéisme national et pratique, comme le pense M. Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus,* p. 77-94. Il a atteint le monothéisme théorique et parfait, en condamnant définitivement le polythéisme. Les Israélites, mêlés à des peuples idolâtres, ont bien pu demeurer fortement enclins à l'idolâtrie et avoir été infidèles à la foi monothéiste, du vivant même de Moïse et après sa mort; le monothéisme existait parmi eux, et Dieu avait accompli de grands miracles pour l'instituer définitivement dans son peuple de choix, dépositaire de sa révélation. Les prophètes ramèneront leurs contemporains à cette révélation première, qu'ils rappelleront; ils épureront et élèveront les idées populaires, en prêchant l'unité de Dieu, et en luttant contre l'idolâtrie, ils n'auront pas à inaugurer une doctrine qui avait retenti devant Israël des hauteurs du Sinaï. Cf. König, *Bibel und Babel,* Berlin, 1902, p. 45-47.

IV. DE MOISE AUX PROPHÈTES DU VIII^e SIÈCLE. — Suivant la théorie dominante parmi les critiques rationalistes, c'est le jahvisme populaire qui caractérise la religion d'Israël, durant cette période. Ce peuple considère Jahvé comme son Dieu national, mais il reconnaît comme de véritables dieux les dieux des autres nations et il les honore parfois à ce titre. Bref, la monolâtrie, établie par Moïse, aurait régné jusqu'au VIII^e siècle. Voyons si cette théorie répond aux faits, racontés dans la Bible.

1° *Sous Josué.* — Josué, choisi par Dieu pour succéder à Moïse, Num., XXVII, 12-23; Deut., XXXI, 1-8, 14-23; XXXIV, 9, continue avec la protection divine la mission du législateur israélite, en conquérant et en partageant entre les tribus la terre promise. Jos., I, 1-9. Jahvé, dont le siège n'est pas fixé au Sinaï, lui parle et le protège. Rahab, qui a appris les merveilles accomplies par lui en faveur d'Israël, sait qu'il est le Dieu du ciel et de la terre, et elle a confiance en un serment fait en son nom. Jos., II, 8-14. Pour Josué, Jahvé vit au milieu de son peuple; il est le Dieu de la terre entière et il accomplit des miracles pour les siens. Jos., III, 5-10. Le monument de pierres, élevé à Galgala après le passage miraculeux du Jourdain, devait rappeler à toute la postérité des Israélites et à tous les peuples de la terre la puissance de Jahvé et l'obligation de le révérer. Jos., IV, 19-25. La prise de Jéricho fut un nouvel indice que le Seigneur était avec Josué. Jos., VI, 27. Dieu punit une désobéissance à ses ordres, Jos., VII, 10-13, et il livre le roi de Haï aux mains de Josué. Jos., VIII, 1, 7, 18. Les Gabaonites, ayant appris ce que Jahvé avait fait pour Israël en Égypte et sur la rive orientale du Jourdain, veulent s'allier avec les Israélites. Jos., IX, 9, 10. Ceux-ci observent exactement un serment, prêté au nom de Jahvé, bien qu'il ait été obtenu par fraude. Jos., IX, 18-20. Dieu livre à Josué les rois chananéens, Jos., X, 8, 19, 30, 32, et il livrera de même aux Israélites tous leurs ennemis, 25. Il combattait avec Israël, 42. Cf. XI, 8. Il avait endurci les cœurs de tous les Chananéens, pour que, ayant attaqué eux-mêmes les Israélites, ils ne méritent aucune merci et qu'ils périssent comme il le voulait. Jos., XI, 20. Il tint ainsi la parole qu'il avait donnée aux patriarches. Jos., XXI, 41. Les tribus, situées à l'est du Jourdain, devaient accomplir les préceptes divins, aimer le Seigneur leur Dieu et le servir de tout leur cœur et de toute leur âme. Jos., XXII, 5. En élevant un autel, ils ne voulaient pas transgresser les ordres de Jahvé, 10-34. Josué, avant de mourir, rassemble les tribus à Sichem, leur rappelle les actes et les promesses de Dieu et leur recommande d'éviter l'idolâtrie, d'aimer le Seigneur et de ne pas s'allier aux Chananéens par crainte de perversion. Jos., XXIII, 1-16. Dieu expose aux Israélites réunis tout ce qu'il a fait pour leurs pères et pour eux. Puisqu'il a tiré Abraham de l'idolâtrie, ils doivent rejeter les dieux étrangers et le servir lui seul. Il leur donne à choisir entre lui et les dieux, et tous choisissent le service de Jahvé. Jos., XXIV, 2-18. Josué rappelle à la foule que Jahvé est un Dieu saint, puissant, jaloux, vengeur des crimes et spécialement de l'idolâtrie, mais bienfaiteur de ceux qui le servent. Il les prend tous à témoin de leur libre choix. Tous rejettent solennellement les dieux étrangers et s'engagent à servir Jahvé seul et à obéir à ses préceptes. Un monument fut dressé comme témoignage perpétuel de cet engagement public, 19-27. Donc, en Israël, il n'y avait pas place pour le culte des dieux étrangers et Jahvé était l'unique Dieu, à qui la nation entière devait rendre des hommages. En principe et en droit, c'était le monothéisme absolu comme sous Moïse.

2° *Sous les Juges.* — En fait, la foi monothéiste subit en Israël de nombreuses éclipses, et l'histoire de cette époque se résume en une série d'infidélités à Jahvé et de retours au Dieu unique, qui avait permis le châtiment des coupables. Israël servit son Dieu durant toute la vie de Josué et tant que vécurent les anciens, qui l'avaient connu et qui avaient vu les merveilles accomplies par Dieu de son temps. Jud., II, 7. La nouvelle génération, qui n'avait pas été témoin de ces merveilles, abandonna Jahvé, se livra à l'idolâtrie et servit les Baalim et les Astaroth. Jud., II, 10-13. La cause de cette infidélité était dans les alliances conclues, malgré les prohibitions de Dieu, par les Israélites avec les Chananéens idolâtres demeurés au milieu d'eux par la volonté divine. Jud., II, 1-5. Dieu, irrité contre les coupables, les livrait aux mains de leurs ennemis pour les punir de leurs crimes. Dans l'affliction, les Israélites reconnaissaient leurs torts et revenaient à leur Dieu. Celui-ci suscitait des juges, qui délivraient les tribus de l'oppression chananéenne et les maintenaient dans le culte du vrai Dieu. Après la mort des juges, les Israélites retombaient dans l'idolâtrie. Jud., II, 10-19. Dans sa colère, Dieu maintint en Palestine des tribus chananéennes qui auraient dû être anéanties, et elles continuèrent à servir d'occasion d'idolâtrie aux fils d'Israël. Jud., II, 20-III, 6. Ces faits résument l'histoire d'Israël, telle que l'auteur du livre des Juges la présente. Cependant l'infidélité n'était ni générale ni absolue. Toutes les tribus n'apostasiaient pas en même temps et Jahvé avait toujours de fidèles adorateurs. La contagion idolâtrique gagnait seulement quelques-unes d'entre elles, et bientôt même le malheur ramenait les coupables au culte du vrai Dieu. Le but de l'écrivain a été de montrer par des exemples historiques que l'infidélité à Jahvé a toujours été punie, pour en conclure que Jahvé est le seul Dieu d'Israël et que son

culte constitue la religion véritable. Les faits racontés ne sont que des épisodes choisis. Ce livre ne nous donne donc que la philosophie religieuse de l'histoire d'Israël durant cette période.

Ces récits détachés contiennent cependant, en outre, quelques traits qui caractérisent le Dieu d'Israël. L'unité de l'arche d'alliance, comme symbole de la présence de Jahvé parmi les Israélites, est un fait monothéiste et l'absence d'image dans l'arche, un indice de la prohibition de toute forme idolâtrique. La puissance de Dieu sur la nature est célébrée dans le cantique de Débora par allusion aux faits antérieurs de l'histoire d'Israël. Jud., v, 4, 5. On a conclu de ce passage que Jahvé habitait le Sinaï et qu'il en vint, en passant par Édom, pour secourir Israël, sous la forme d'un orage. Mais, dans l'état actuel du texte, le Sinaï lui-même est une des montagnes qui tremblaient quand Jahvé se mit en marche. Quelques critiques pensent que la mention du Sinaï est une glose, empruntée au Ps. LXVII (LXVIII), 9. P. Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. 81-83. La victoire de Barac sur Sisara lui est attribuée. C'était, de sa part, une œuvre de justice et de bonté, 11. Par la volonté divine, les étoiles elles-mêmes, du haut du ciel, ont combattu contre Sisara, 20. Cela ne veut pas dire qu'elles aient participé au combat par un orage extraordinaire, mais simplement que la nature a pris part à la lutte. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 97-98. La cause de Jahvé y était engagée et le poète maudit ceux qui ne sont pas venus la défendre, en combattant pour lui et sous ses ordres, 23. *Ibid.*, p. 100. Ce poète souhaite que tous les ennemis de Jahvé périssent comme Sisara, et que ceux qui aiment le Seigneur brillent comme le soleil à son lever, 31. La religion de Jahvé exigeait donc l'amour de Dieu. Dans l'histoire de Gédéon, Jahvé envoie aux Israélites un prophète pour leur reprocher de l'avoir oublié et leur rappeler qu'il a fait sortir leurs pères de l'Égypte, qu'il les a délivrés de tous leurs ennemis et qu'il est leur Dieu, VI, 8-10. Au souvenir de la même délivrance d'Égypte, Gédéon s'étonne que Jahvé n'intervienne pas pour sauver les siens de l'oppression madianite, VI, 31. L'ange lui annonce précisément le secours de Jahvé et lui confie la mission de battre les Madianites, 14-16. Il lui donne un signe, 17-21. Gédéon craint de mourir, parce qu'il a vu l'ange de Jahvé; Jahvé le rassure, 22, 23. Il ordonne à Gédéon de renverser l'autel de Baal et de lui élever un autel à lui-même à la place. Gédéon exécute cet ordre de nuit. Les habitants du lieu voulaient le faire mourir, mais son père déclare que Baal, s'il est Dieu, se défendra seul, 27-32. Pour montrer sa puissance, Jahvé veut vaincre Madian avec 300 hommes, et il réduit l'armée de Gédéon à ce petit nombre, VII, 2-8. Il leur livra le camp des Madianites, sans coup férir, 9-23. Les Israélites offrirent à Gédéon, leur sauveur, la royauté qu'il refusa, en disant : « C'est Jahvé qui est votre maître. » Jud., VIII, 22, 23. Avec les anneaux d'or qu'il préleva sur le butin, Gédéon fit un éphod, non pas sans doute une image de Jahvé, mais plutôt un instrument divinatoire, pour rendre des oracles au nom de Jahvé; après sa mort, cet objet de culte devint pour les Israélites une cause d'idolâtrie, 27, 28, cf. 33-35.

Au début de l'histoire de Jephté, Dieu semble se lasser des rechutes continuelles des Israélites dans l'idolâtrie et les menacer d'une rupture définitive, en raison du progrès du mal. Le repentir réitéré et la conversion généreuse des fils d'Israël excitèrent la compassion divine sur leurs souffrances, X, 10-16. Les anciens de Galaad prirent Dieu à témoin de leur serment, quand ils reconnurent Jephté pour chef, XI, 10. Jephté déclare aux Ammonites que les Israélites ont occupé le pays des Amorrhéens par la volonté de Jahvé. Par suite, les Ammonites n'ont pas droit de reprendre le pays conquis. Est-ce qu'ils ne possèdent pas légitimement les contrées que leur dieu Chamos a enlevées à leurs possesseurs ? XI, 15-24. Ce langage diplomatique n'est pas une profession de foi en la divinité de Chamos. Si on ne peut pas dire que, pour Jephté, Chamos était une vaine idole qui ne pouvait rien posséder, on ne peut pas davantage prétendre que Jephté mettait ce dieu au même rang que Jahvé. Il raisonne selon les idées communes du temps et il part de principes admis par ses contradicteurs. Chacun a donc droit de profiter des victoires de son Dieu. Or, Jahvé n'a pas combattu pour les Ammonites, qui n'ont rien à réclamer du pays conquis sur les Moabites. En parlant des victoires obtenues par Chamos, Jephté ne veut pas limiter le pouvoir de Jahvé, puisqu'il n'est pas question des droits du plus fort. Les droits d'Israël à occuper le pays conquis sont indiscutables et les adversaires doivent les respecter. C'est tout ce que dit Jephté, qui n'établit pas une comparaison entre Jahvé et Chamos. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 199-200. D'ailleurs, il considère Jahvé comme juge de la querelle, XI, 27. Le Dieu d'Israël est juge des peuples. Dans le cas particulier, il ne combattra pas seulement pour son peuple, il décidera entre les deux nations en conflit. Jephté ne parle plus de Chamos et n'en appelle pas à son arbitrage. *Ibid.*, p. 203, 215. Aussi l'esprit de Jahvé fut-il sur Jephté, qui voue en sacrifice à son Dieu la première personne qui sortira de sa maison pour venir à sa rencontre après la victoire sur les Ammonites, XI, 29-31. Jahvé ayant livré les ennemis, 32, Jephté exécute son vœu sur la personne de sa fille unique, qui accepte d'être la victime d'un vœu imprudent et brutal, 34-49. De ce fait on ne peut conclure que Jahvé n'a pas toute l'horreur du sang que l'on pourrait attendre d'un Dieu juste et bon. Ce serait accorder trop d'importance à un fait particulier. Jephté a voué à Jahvé une victime humaine et il semble qu'il en a laissé le choix à Dieu, arbitre des événements; il croyait donc que son Dieu agréait de telles victimes. Si, après la victoire, il immole sa propre fille, du plein consentement de celle-ci, c'est que tous deux reconnaissaient l'obligation de tenir un vœu, même imprudent et cruel. Jephté est un aventurier; bien qu'il apparaisse comme un fidèle serviteur de Jahvé, il a vécu à une époque troublée et avant que les idées morales, contenues dans le culte de Jahvé, aient reçu leur plein développement et aient exercé leur complète influence sur un peuple, encore grossier. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 215-217.

Manué, père de Samson, offre un sacrifice à Jahvé, qui fait des miracles. Jud., XIII, 19. Il craint de mourir, parce qu'il a vu Dieu, mais sa femme le rassure, car si Jahvé avait eu l'intention de les faire mourir, il n'aurait pas agi à leur égard comme il venait de le faire, 22, 23. Jahvé veut le mariage de Samson avec une philistine comme un moyen d'arriver à ses fins contre les Philistins, XIV, 4. Du reste, les actes de Samson sont pour la plupart attribués à une forte action de l'esprit de Jahvé sur lui, XIV, 6, 19; XV, 14. Jahvé opère un miracle pour étancher la soif de son héros et exaucer sa prière, XV, 18, 19. Jahvé, dont il était naziréen, XVI, 17, était considéré comme la cause immédiate de sa force, puisqu'il l'avait abandonné, dès que le rasoir avait coupé la chevelure du héros, 20. Afin de se venger des Philistins, Samson demande à Jahvé de lui accorder pour une fois encore les forces suffisantes pour ébranler les colonnes de l'édifice, où ils étaient réunis, et pour les écraser tous avec lui, 28-30.

L'histoire de Michas, se fabriquant une idole en l'honneur de Jahvé, un temple, un éphod et des téraphims, instituant prêtre un de ses fils, puis prenant à son service un lévite de Bethléhem, XVII, 1-13, la consultation des espions danites, XVIII, 5, 6, le vol des objets idolâtriques du sanctuaire de Michas par les

Danites, 14-27, pour les honorer chez eux, 29-31, ces faits constituent un cas isolé, une institution humaine, contraire aux usages reçus. Le lévite consulte Dieu, il est vrai, sur la requête des explorateurs danites, mais on ne dit pas que Jahvé a répondu et a ainsi sanctionné ce culte idolâtrique. Jahvé ne favorise pas l'entreprise de Michas, comme celui-ci l'avait espéré, XVII, 13, puisque les Danites emportent l'Élohim que Michas s'était fait, XVIII, 24, 31. Le culte que les Danites lui rendent n'est pas légitime, puisque, à cette époque, la vraie maison de Dieu était à Silo, 31. Que ressort-il de tout cela? Un particulier organise de son chef, mais sans scrupule, un culte idolâtrique. La tribu de Dan vole son idole et l'honore. La défense de faire des images de Jahvé n'avait pas prévalu partout, on ne peut conclure qu'elle n'existait pas, ni que la loi de l'unité de sanctuaire n'était pas portée, parce que les Danites la violaient. En un temps d'anarchie, où chacun faisait ce qu'il voulait, XVII, 6; XVIII, 31, les abus se multipliaient; mais les abus supposent la règle établie, et ces faits d'idolâtrie, la défense d'honorer Jahvé sous forme d'idole. Cf. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 293-295.

Dans l'épisode de l'horrible crime des Bethléhémites, les autres Israélites consultent trois fois Jahvé à Béthel, XIX, 18, 23, 26-28. Jahvé autorise la répression et livre les fils de Benjamin aux mains de leurs frères, 28, 35. A l'assemblée générale suivante à Béthel, on constata l'absence de la tribu de Benjamin, XXI, 2-6. Le culte de Jahvé était donc universel, et les Benjaminites eux-mêmes, si peu moraux qu'ils étaient, adoraient Jahvé, l'unique Dieu d'Israël. Les Israélites respectent rigoureusement leur serment de ne pas donner leurs filles aux Benjaminites, XXI, 1, 5, 7, et ils recourent à de singuliers moyens pour ne pas y manquer, 8-14, 17-23.

Noémi, émigrée au pays de Moab, déclare que Jahvé a eu pitié de son peuple, en lui donnant des aliments après la famine. Ruth, I, 6. Elle souhaite à ses brus que Dieu leur soit miséricordieux comme elles l'ont été pour elle et ses fils défunts, I, 8, 9. La main de Jahvé lui a causé ses malheurs, I, 13. Cf. 20, 21, où Jahvé est aussi nommé Saddaï. Tandis qu'Orpha retourne en Moab à ses dieux, 15, Ruth reconnaît le Dieu de sa belle-mère, 16. Booz salue ses moissonneurs, en appelant sur eux les bénédictions de Jahvé, II, 4. Il souhaite à Ruth que Jahvé, le Dieu d'Israël, vers qui elle est venue et sous les ailes de qui elle s'est réfugiée, lui accorde la pleine récompense de sa démarche, II, 12. Noémi bénit Jahvé de la faveur qu'il a accordée à ses défunts dans la personne de Ruth, faveur pareille à celle qu'il leur avait donnée de leur vivant, II, 20. Booz déclare à Ruth qu'elle est bénie par Jahvé et qu'elle en a obtenu une plus grande miséricorde, parce qu'elle n'a pas cherché d'autre mari, III, 10, 13. La foule appelle les bénédictions divines sur Ruth, IV, 11, 12. Jahvé donne à Ruth un fils, 13, et les femmes de Bethléhem en félicitent Noémi comme d'une bénédiction divine, 14.

On attribue aussi à Jahvé la stérilité d'Anne, I Sam., I, 6; cette femme demande elle-même au Seigneur les joies de la maternité, 11, et le grand-prêtre Héli désire que cette prière soit exaucée, 17. Dieu se souvint d'Anne, 19, 20, qui accomplit son vœu et consacra l'enfant au service du Seigneur, 26-28. Dans son cantique de reconnaissance, elle célébrait la sainteté de Dieu, son unité, sa puissance, sa science universelle, II, 2, 3. Jahvé donne la vie et la mort, la richesse et la pauvreté, l'humiliation et la gloire; il est le maître de la terre; il protège les siens et il fait périr les impies qui le craignent; il les frappe de sa foudre, il exerce son jugement sur la terre entière et il communique son autorité au roi d'Israël, 6-10. Héli demande que Dieu accorde à Anne d'autres enfants pour remplacer Samuel, 20, et Dieu rendit Anne mère de trois fils et de deux filles, 21. Selon le grand-prêtre, Dieu accorde plus facilement le pardon des péchés commis contre le prochain que des sacrilèges contre son culte, 25. Aussi punit-il sévèrement les crimes des fils d'Héli, 24-34; III, 13, 14. Le grand-prêtre se soumet à la sentence de Jahvé, qui fait ce qui lui semble bon, III, 18. Dieu communiquait ses volontés à Héli par un prophète, II, 27-36, et directement à Samuel, III, 1-15, qui était son prophète, 20, 21. Les anciens d'Israël attribuent à la volonté divine leur défaite par les Philistins, IV, 3. Ceux-ci ne regardent Jahvé, présent dans l'arche, que comme un puissant Élohim, qui a battu les Égyptiens au désert, IV, 7, 8, et dont le bras était fort contre eux et contre leur dieu Dagon, V, 7. Cf. 2-6, 9-12. Ils veulent l'apaiser et ils renvoient son arche en Israël, VI, 2-12, 16-18. Parce que Jahvé est saint, il a puni la faute des Bethsamites, VI, 20. L'idolâtrie s'était introduite de nouveau parmi les Israélites. Samuel, voulant une conversion sincère, exige l'exclusion complète des Baals et des Asthartés et le culte unique de Jahvé. A ce compte, Jahvé délivrera son peuple de l'oppression des Philistins, VII, 3. 4. Jahvé était donc plus que le « Dieu personnel » de Samuel, comme l'a prétendu Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, 6e édit., Paris, 1887, t. I, p. 386. La demande d'un roi, faite à Samuel, est considérée par Dieu comme un désir d'écarter son règne sur Israël et comme une nouvelle apostasie de son peuple, VIII, 7, 8. Dieu y accède cependant, mais après avoir exposé les droits des rois futurs et déclaré que, quand Israël recourra à lui contre eux, il n'exaucera pas leurs prières, 10-18; cf. X, 18, 19.

3° *Sous Saül, David et Salomon.* — Bien que Dieu ait chargé Samuel d'élire le premier roi d'Israël, I Sam., VIII, 22, il indiqua lui-même Saül au voyant, IX, 15-17, qui attribue à Dieu le choix et l'onction du fils de Cis, X, 1. L'esprit du Seigneur entra dans Saül et en fit un homme nouveau, 6, 9, 10. Après la ratification du choix divin par le sort, 20, 21, cet esprit manifesta qu'il animait le roi dès le premier acte de souveraineté qu'il eut à accomplir, XI, 6, et Jahvé lui donna la victoire sur les Ammonites, 13. Samuel, en abdiquant la judicature, en appelle au témoignage de Dieu qu'il n'a pas opprimé le peuple ni reçu de cadeau, et le peuple s'en rapporte à ce témoignage, XII, 3-5. Il rappelle les bienfaits du Dieu de Moïse et d'Aaron, la série des infidélités d'Israël, ses conversions successives sous les juges, les délivrances d'oppression que Dieu a accordées à leur repentir; il exhorte tout le peuple et son roi à la fidélité envers Jahvé, et les menace de la vengeance divine s'ils sont infidèles, 6-15. Il ajoute que, bien qu'ils aient eu tort de demander un roi, ils doivent éviter un plus grand mal, celui de s'éloigner de Dieu, qui a juré de faire d'eux son peuple, et de s'adresser aux idoles, qui sont vaines. La voie bonne et droite est de servir Jahvé de tout son cœur. De grands biens seront la récompense de ce service véritable, tandis que la ruine du peuple et du roi sera le châtiment de la persévérance dans le mal, 20-25. Une désobéissance de Saül aux ordres du Seigneur prive sa race du droit de la succession au trône. Dieu a déjà choisi un autre roi, XIII, 13, 14. La victoire remportée sur les Philistins est l'œuvre de Dieu, XIV, 23, et le refus de protection divine est le châtiment de l'infraction involontaire d'un vœu, 37-44. Dieu ordonne à Saül de faire périr tous les Amalécites, parce qu'ils s'étaient opposés autrefois au passage d'Israël, XV, 1-3. Saül ayant épargné la vie au roi Agag, Dieu se plaignit de sa désobéissance, car l'obéissance lui est plus agréable que les sacrifices, et il lui enleva les droits à la royauté. Malgré le repentir de Saül, Dieu ne revint pas sur sa décision, car il n'est pas un homme pour se

repentir, 10-29. Cf. XXVIII, 16-18. Samuel tua Agag de sa propre main devant Jahvé, XV, 33. Ce trait de cruauté a été reproché à Jahvé, pour qui la vie des Amalécites ne compte pas. Mais la ruine des Amalécites était un châtiment mérité, et la barbarie de l'époque se reflète dans l'expression des idées religieuses.

Jahvé choisit David pour régner sur Israël à la place de Saül, XVI, 1-13, et l'esprit du Seigneur s'éloigna de Saül, tandis qu'un esprit mauvais, envoyé par le Seigneur, l'agitait, 14, 15, 23. Jahvé avait donc pouvoir sur les esprits mauvais, qui n'agissaient qu'avec son autorisation. Cf. XVIII, 10; XIX, 9. Pour David, Jahvé était le Dieu vivant, XVII, 26, 36, et ce Dieu, qui l'avait tiré de la griffe du lion, saurait bien le délivrer de la main de Goliath, 37. Le jeune homme allait au-devant du Philistin incirconcis au nom du Dieu des armées, qui le lui livrera pour que la terre entière sache qu'il y a un Élohim en Israël et que les deux armées en présence apprennent que Jahvé ne sauve pas son peuple par le glaive et par l'épée; c'est de lui que dépend l'issue de la guerre et il livrera les Philistins aux mains des Israélites, 45-47. L'esprit de Jahvé agitait les soldats de Saül et le roi lui-même, qui se joignaient aux prophètes de Ramatha, XIX, 20-23. Jonathas s'unit par serment à David, et ce pacte était garanti par Jahvé, XX, 8, 23, 42; Jonathas souhaite que Dieu détruise tous les ennemis de son allié, 15, 16. Jahvé, consulté par David, connaît et indique des faits qui se seraient réalisés, si David ne s'était échappé de Ceila par la fuite, XXIII, 2-13. David, qui venait d'épargner Saül dans la caverne, bien que Dieu lui ait livré ainsi son ennemi, en appelle au Seigneur comme juge et vengeur, XXIV, 5, 11, 13, 16. Saül, reconnaissant la justice de son adversaire, souhaite que Dieu le récompense de cette bonne action, 20, et demande un serment au nom de Jahvé pour assurer la vie sauve à ses descendants, 22. Abigaïl attribue à la providence divine la venue pacifique de David, qu'elle avait elle-même ménagée, XXV, 26, et elle fait des vœux pour que Jahvé garde David dans le faisceau des vivants et lui accorde ses bienfaits, 28-31. David, à son tour, bénit Jahvé, qui a mis Abigaïl sur son chemin et l'a ainsi empêché de verser le sang innocent, 32-34. Pour eux, Dieu dirige donc les événements par sa providence. Dieu fait mourir Nabal, 38, et David voit encore dans cette mort l'action de Dieu, qui, après l'avoir empêché de mal faire, prend en main sa cause et le venge de l'opprobre reçu, 39. Dieu met de nouveau la vie de Saül au pouvoir de David, XXVI, 8, qui épargne une seconde fois son adversaire, 9-11. Fort de son innocence, il déclare au roi que si c'est Dieu qui le pousse à le persécuter, il faut l'apaiser par un sacrifice, pour qu'il ne permette plus une mauvaise action. Si ce sont des méchants, qu'ils soient maudits par le Seigneur, eux qui obligent David à quitter la terre qui est l'héritage de Jahvé, et l'envoient en exil servir des dieux étrangers, comme si, chassé de son pays, il était forcé de rendre hommage aux dieux de la contrée de son exil, 18, 19. David en appelle plus tard encore à la justice de Jahvé et à sa fidélité, et il met en lui seul, et non en Saül, toute sa confiance, 23, 24. Samuel, évoqué par Saül, annonce au roi que Jahvé l'abandonnera, lui et ses fils, aux Philistins, XXVIII, 19.

L'oracle divin permet à David de poursuivre les Amalécites et lui annonce qu'il reprendra le butin qu'ils ont fait, XXX, 8. Un Égyptien demande à David un serment par Élohim, et David le fait, 15, parce que, pour lui, Jahvé seul est Dieu. Le succès de l'expédition est rapporté par lui à Jahvé, 23, car les Amalécites sont ses ennemis, 26. C'est après avoir consulté Jahvé que David se rend à Hébron. II Sam., II, 1. Il appelle la miséricorde divine sur les habitants de Jabès-Galaad, qui ont enseveli Saül, 6. Pour rallier à David les Israélites, attachés à Isboseth, Abner leur rappelle que Jahvé a promis de sauver Israël de tous ses ennemis par le moyen de ce prince, III, 18. David se déclara, lui et son royaume, purs devant Jahvé du meurtre d'Abner, 28, et il appela la vengeance divine sur ceux qui l'avaient commis, 39. Les meurtriers d'Isboseth attribuent à Jahvé sa mort en vue de venger David de Saül, IV, 8, mais au nom de Jahvé, qui l'a délivré de toute épreuve, David punit de mort les meurtriers d'un innocent, 9-12. Tous les Israélites reconnurent l'élection divine de David, V, 2, et Jahvé, le Dieu des armées, fit prospérer le nouveau roi, 10. David vit ainsi que Dieu confirmait son choix précédent, 12. L'oracle de Jahvé lui assura la victoire sur les Philistins, 19, et après le succès, David reconnut que le Seigneur séparait ses ennemis devant lui comme des eaux qui se séparent aisément, 20. Une autre fois, Jahvé indique au roi la tactique à suivre pour tourner les Philistins et les prendre par derrière, 23-25. Jahvé, qui avait frappé Oza, VI, 7, 8, bénit la maison d'Obédedom, où on avait déposé l'arche d'alliance, 11, 12. David ne craint pas de s'humilier devant le Dieu qui l'a choisi, et il estime être glorifié en s'abaissant devant lui, 21, 22. Quand Dieu lui eut fait répondre par Nathan qu'il ne lui bâtirait pas un temple, et que le trône serait assuré à sa postérité, VII, 4-17, David, dans son action de grâce, s'humilie encore devant Dieu; il déclare que Jahvé n'a pas son semblable et qu'il n'y a pas de Dieu en dehors de lui et qu'il n'est aucun peuple, qui, comme Israël, ait reçu de Dieu de pareils bienfaits. Dieu l'a pris pour son peuple pour toujours et est devenu son Dieu, 22-24. David supplie ensuite le Seigneur de tenir ses promesses, pour que son nom en soit glorifié éternellement et qu'on dise : Le Seigneur des armées est le Dieu d'Israël, 25, 26. Les promesses de Dieu sont vraies; que l'on commence dès lors à en voir l'accomplissement par les bénédictions répandues sur la maison de David! 28, 29.

De fait, Jahvé ramena David sain et sauf de toutes les guerres qu'il entreprit, VIII, 14. Cependant, l'adultère de David déplut à Jahvé, XI, 27, qui envoya Nathan l'en reprendre, XII, 1. Par la bouche du prophète, Dieu rappelle au roi coupable les bienfaits reçus de lui, lui reproche son double crime, commis en sa présence et au mépris de sa défense, et il lui annonce la punition publique d'une faute secrète, 7-12. A cause de son repentir, Dieu ne lui appliqua pas la peine de mort, qu'il méritait; mais parce que le roi a provoqué par sa conduite les blasphèmes des ennemis de Dieu, le fils de l'adultère mourra, 13, 14. Les prières et les jeûnes du père ne désarmèrent pas le Seigneur, qui frappa l'enfant d'une maladie mortelle, 15-17. David avait espéré que Dieu, touché par ses jeûnes et ses larmes, lui accorderait la vie de l'enfant, 22. Jahvé aima Salomon, qui, pour cela, fut appelé Jedidiah, 24, 25. La femme de Thécué rappela à David que Dieu ne veut pas faire périr le coupable aussitôt après sa faute, mais qu'il cache ses desseins pour que le malheureux ne périsse pas, XIV, 14. David, fuyant au moment de la révolte d'Absalom, espère que Dieu accordera miséricorde et justice au fidèle Éthaï, XV, 20; il attend de la faveur divine son retour à Jérusalem, 25, et il demande au Seigneur de rendre insensé le projet d'Achitophel, 31. Séméi reproche au roi en fuite de recevoir de Dieu la vengeance de sa conduite à l'égard de la maison de Saül, XVI, 8 : c'est Dieu qui a donné la dignité royale à Absalom révolté. David refuse de punir cette injure, parce que Dieu a commandé à Séméi de le maudire; il fallait donc laisser l'insulteur continuer ses attaques, pour que Dieu considère l'affliction du roi et lui rende le bien à la place de cette malédiction injustifiée, 10-12. Chusaï feint de reconnaître Absalom comme l'élu

de Jahvé, 18. Dieu permit que l'utile conseil, donné par Achitophel à Absalom, fut abandonné, afin de causer le malheur du révolté, XVII, 14. La victoire remportée, David bénit Dieu, qui avait mis fin à la révolte, XVIII, 28. Chusaï pense aussi que Dieu a été juge entre le roi et les rebelles, 31.

C'est un trait de mœurs cruelles que la demande des Gabaonites : ils veulent que David leur livre sept descendants de Saül, leur persécuteur, pour les mettre en croix et ainsi apaiser la colère divine, qui avait envoyé une famine, parce que le crime de Saül n'avait pas été expié, XXI, 6. David les leur livra, et les Gabaonites les crucifièrent devant Jahvé, pour lui donner satisfaction, 9. Après cet acte de justice tardive, Dieu fut de nouveau favorable à la contrée, en faisant cesser la famine, 14. David, délivré par Dieu de tous ses ennemis, chanta un cantique d'action de grâces, qui est reproduit II Sam., XXII, 2-XXIII, 7, et qui n'est, sauf des variantes, que le psaume XVII (XVIII). Jahvé est sa force, son rocher, sa forteresse, son bouclier, sa citadelle, son libérateur, puisqu'il l'a délivré de tous ses ennemis. Aussi il l'aime et il le prie, 2-4. Dans sa détresse, il a crié vers lui, et il décrit le secours obtenu sous l'image d'une théophanie. Au milieu des nues, des éclairs et des tonnerres, Dieu, porté par les chérubins et planant sur les ailes des vents, descend du ciel, qui est son palais, et met en déroute les ennemis de David, 5-19. Il est intervenu sur terre, parce qu'il aimait son serviteur; il l'a traité favorablement, parce que David était juste, observateur exact de ses préceptes et que ses actions étaient pures, 20-25. Dieu se montre pieux envers l'homme pieux, intègre avec l'homme intègre, pur avec celui qui est pur, mais pervers, c'est-à-dire rendant le mal mérité, avec le pervers, 26-27. Les voies de Dieu sont parfaites, sa parole est épurée, 31. Qui est Dieu, sinon Jahvé? 32. Il protège tous ceux qui se confient en lui; il a donné à David aide et protection, 33-46. Louange donc à Jahvé parmi les nations. Gloire à son nom! 47-51.

David a manifesté sa foi en Dieu dans d'autres psaumes, et elle est très élevée et très pure. Jahvé connaît la voie du juste. Ps. I, 6. Il est assis dans les cieux et il se rit des vains complots tramés par les nations contre lui et contre son Christ. Ps. II, 4. Il punira les révoltés, 5. Aussi les rois et les juges de la terre doivent-ils le servir avec crainte, 11. Protégé par son Dieu, le psalmiste ne craint pas ses ennemis. Ps. III, 2-8. Jahvé, son Dieu juste, a pitié de lui, exauce sa prière et lui donne pleine sécurité. Ps. IV, 2, 4, 9. Il ne prend pas plaisir au mal, et les méchants ne sauraient habiter avec lui, Ps. V, 5-7; il bénit le juste et l'entoure de sa bienveillance comme d'un bouclier, 13. Il châtie le coupable, contre lequel s'anime sa colère. Ps. VI, 2. Il est le juge des peuples et il sonde les reins et les cœurs; il rend justice selon le droit, parce qu'il est juste. Ps. VII, 9-12; IX, 5, 8-11, 17. Son nom est glorieux sur la terre, il a créé les cieux et il a fait de l'homme le roi de la création. Ps. VIII, 2, 4-10. Les nations l'oublient; il les jugera. Ps. IX, 18, 20. Le méchant impuni et prospère prétend qu'il n'y a pas de Dieu; que Dieu ne se laisse pas mépriser. Ps. IX (X), 4, 11, 13. Il est roi à jamais, 16. Il a son trône dans les cieux, mais ses yeux sont ouverts sur les hommes; il est juste et il aime la justice. Ps. X (XI), 4-7. Ses paroles sont pures et sans mensonge. Ps. XI (XII), 7. Il est bon, et on peut avoir confiance en lui. Ps. XII (XIII), 6. L'insensé a dit dans son cœur : « Il n'y a pas de Dieu; » mais le Seigneur est avec les justes. Ps. XIII (XIV), 1, 5. Pour venir dans son tabernacle, il faut être juste. Ps. XIV (XV), 1-5. Pour David, Jahvé est le Seigneur et son seul bien, alors que les étrangers multiplient les idoles, dont le psalmiste refuse de prononcer le nom. Ps. XV (XVI), 2-4. Il signale sa bonté, en sauvant ceux qui se réfugient sous sa droite. Ps. XVI (XVII), 7. Il s'est révélé dans la création, et les cieux chantent sa gloire, Ps. XVIII (XIX), 2-7; sa loi est parfaite et sa religion sainte, 8-12. Des cieux où il demeure, il a exaucé et sauvé le roi de son peuple, qui a eu plus de confiance en lui que dans les chars et les chevaux de son armée. Ps. XIX (XX), 7-10. Cf. Ps. XX (XXI), 2-8. Abandonné par son Dieu, David rappelle à Jahvé qu'il est saint, que les ancêtres des Israélites ont eu confiance en lui, l'ont prié et ont été exaucés, et que ses ennemis se moquent de la confiance qu'il a mise en lui dès sa naissance. Ps. XXI (XXII), 1-12. S'il est secouru, il célébrera la bonté de son protecteur, 23-26. A lui est l'empire; il domine sur les nations, 29. Jahvé est le pasteur de David. Ps. XXII (XXIII), 1. A lui le monde entier, et la terre qu'il a créée, Ps. XXIII (XXIV), 1, 2; il faut être saint pour le servir dignement, 3-6. Il est fort et puissant, Jahvé des armées; c'est un roi glorieux, 7-10. D'une parole, il a créé les cieux et leur armée (les astres), et il a rassemblé les eaux de la mer. Que la terre entière et tous ses habitants craignent le créateur de toutes choses. Ps. XXXII (XXXIII), 6-7. Il est l'espérance du psalmiste et son guide, Ps. XXIV (XXV), 1-5; sa miséricorde et sa bonté sont éternelles; il est bon et droit, et il pardonne les péchés, 6-11. La grandeur divine se manifeste dans l'orage que, de son trône, il fait passer sur la Palestine entière. Ps. XXVIII (XXIX), 1-11. La colère de Dieu ne dure qu'un instant, mais sa grâce se manifeste toujours. Ps. XXIX (XXX), 6. Grande est sa bonté pour ceux qui le craignent. Ps. XXX (XXXI), 20. Il garde ses fidèles et il punit sévèrement les orgueilleux, 24. Celui qui se confie en Jahvé est environné de sa grâce. Ps. XXXI (XXXII), 10. Sa bonté s'exerce à l'égard des bons, et sa sévérité contre les méchants. Ps. XXXIII (XXXIV), 9, 16-23. Quel protecteur est semblable à Jahvé? Ps. XXXIV (XXXV), 10. Le psalmiste célèbre la bonté, la fidélité et la justice de Jahvé. Ps. XXXV (XXXVI), 6-11. Le Seigneur se rit du méchant et soutient les justes. Ps. XXXVI (XXXVII), 13, 17-20, 23, 24. Il aime la justice, 28. Il préfère l'obéissance du cœur aux sacrifices. Ps. XXXIX (XL), 7-9. Il a pitié du pécheur repentant. Ps. L (LI), 3, 19. Sa bonté subsiste toujours. Ps. LI (LII), 3; cf. Ps. LIII (LIV), 8. Il siège éternellement. Ps. LIV (LV), 20. Il est le très haut. Ps. LVI (LVII), 3. Sur terre, il récompense le juste et il montre ainsi qu'il y a un juge. Ps. LVII (LVIII), 12. Dieu des armées et Dieu d'Israël, il peut châtier toutes les nations. Ps. LVIII (LIX), 6, 9. A lui, la puissance et la bonté, et il rend à chacun selon ses œuvres. Ps. LXI (LXII), 12, 13. Il remplit la terre de ses bienfaits. Ps. LXIV (LXV), 6-14. Il est venu du Sinaï, en multipliant les prodiges en faveur d'Israël. Ps. LXVII (LXVIII), 8-19. Il est porté sur les cieux et il fait entendre sa voix puissante, 34-36. Le Ps. LXXXV (LXXXVI), s'il n'est pas de David, est au moins composé de sentences empruntées aux psaumes de ce roi. L'auteur se fie en la bonté, la clémence et la miséricorde de Jahvé, 5, 15, le Dieu suprême et tout-puissant, l'unique Dieu, 8-10. David est plein de confiance en Dieu au milieu des dangers, parce que Jahvé rend justice aux pauvres et aux misérables. Ps. CXXXIX (CXL), 2-18; cf. Ps. CXLI (CXLII), 2-8. Il demande que Jahvé le préserve de la société des méchants et de toute participation à leur malice. Ps. CXL (CXLI), 4. Pour louer et célébrer Jahvé, Asaph rappelle aux générations futures les prodiges que Dieu a accomplis en faveur de leurs pères, malgré leurs révoltes et leurs idolâtries. Ps. LXXVII (LXXVIII).

La doctrine du roi psalmiste sur Dieu est donc très élevée. Il ne faut pas s'étonner qu'il demande si ardemment à son Dieu la punition de ses ennemis et des méchants. Jahvé est pour lui le vengeur du juste opprimé, et David réclame énergiquement la vengeance divine. C'est que, à son sens, la justice divine devait

s'exercer dès ici-bas, et il y allait de la gloire de Dieu que les méchants ne prospèrent pas toujours. L'imperfection de l'ancienne alliance se reflète dans cette conception d'un Dieu vengeur des justes et des opprimés. Cependant, David coupable préfère, pour la punition de sa faute, s'en remettre à Dieu, dont la miséricorde est infinie, qu'aux hommes, et il choisit la peste que Dieu envoya en Israël et que par miséricorde il fit cesser. II Sam., XXIV, 14-16.

Saül et David ont été des lieutenants de Jahvé. Ils n'ont pas adoré d'autres dieux. Saül, en nommant deux de ses fils Esbaal, I Par., VIII, 33; IX, 39 (c'est Isboseth), et Melchisua, I Sam., XIV, 49; I Par., VIII, 33; IX, 39, David, en donnant à l'un des siens le nom de Baaliada, I Par., XIV, 6 (Elioda, II Sam., V, 16), n'avaient pas l'intention d'honorer un *baal* quelconque, mais le Seigneur, c'est-à-dire Jahvé, qui était vraiment le *baal* d'Israël. En effet, *baal* et *mélek* n'étaient pas des noms individuels comme Jahvé ou Chamos, c'étaient des noms communs, qui signifient « maître » et « roi » et pouvaient être appliqués à un dieu quelconque ou au Dieu unique. Cf. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 83-109. Comme ces titres divins étaient aussi les noms personnels de divinités chananéennes, on comprit plus tard qu'il y avait inconvénient à les appliquer au vrai Dieu. Baal tomba entièrement en désuétude, et si Jahvé continua de l'appeler « roi », on établit une distinction très nette entre lui et le dieu Moloch, à qui l'on sacrifiait des enfants dans la vallée de Hinnom. Le nom d'Esbaal, « homme du Seigneur », fut changé en celui d'Isboseth, « homme d'ignominie », *bôšeṯ* étant le nom donné aux idoles, et Baaliada, « le Seigneur connaît », devint Elioda, qui a le même sens, pour que le premier nom ne fût pas pris dans le sens : « Baal connaît ». Le règne de David marque la suprématie incontestée de Jahvé en Israël, et ce prince, nonobstant sa faiblesse morale, est demeuré à juste titre l'idéal du roi, soumis à Jahvé. Par lui Dieu régnait véritablement parmi son peuple. Son fils Salomon établit un État florissant et en paix, de par la volonté de Jahvé, le vrai conquérant et le possesseur réel du sol chananéen.

Adonias, d'abord candidat au trône, reconnaît bientôt que l'élévation de son frère Salomon était l'œuvre de Jahvé. I (III) Reg., II, 15. Mais il parlait par ruse, et Salomon, qui attribuait aussi au Seigneur sa royauté, le fit mourir, 23, 24. Ce roi justifie le meurtre de Joab, comme un acte de la vengeance divine sur un meurtrier, 32. Il rapporte à la même vengeance la conduite de Séméi, qui lui vaut la mort, 44. Il demande à Dieu, si miséricordieux envers David, un cœur docile et un jugement droit, et Jahvé lui accorde, en outre, les richesses et la gloire qu'il n'avait pas désirées, III, 6-14. La sagesse que Dieu avait donnée au jeune roi, se manifeste bientôt dans un jugement célèbre, 28, et dans toute sa conduite, IV, 29-34. Jahvé donna la paix à son règne, V, 4. Hiram, roi de Tyr, bénit Jahvé qui a rendu Salomon si sage, 7. Cf. 12. Jahvé approuve le projet de lui élever un temple à Jérusalem et promet à Salomon, s'il est fidèle observateur de ses lois, de demeurer toujours au milieu d'Israël, VI, 11-13. Au jour de la dédicace la gloire de Jahvé remplit le temple, VIII, 10, 11. Dans sa prière, Salomon déclare que Jahvé, le Dieu d'Israël, n'a pas son pareil ni au ciel ni sur la terre pour la fidélité à sa parole et pour sa bonté envers ses serviteurs, 23-26. Peut-on croire que Dieu habite véritablement sur terre? Si les cieux ne peuvent le contenir, comment habitera-t-il dans un temple? C'est pourquoi Salomon demande à Jahvé que du haut du ciel il exauce toutes les prières qu'on lui adressera dans le temple, 28-53. En bénissant le peuple, le roi demande que Jahvé protège toujours Israël, pour que tous les peuples de la terre sachent qu'il est le seul Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre que lui, 60. Les fêtes terminées, les Israélites s'en retournèrent joyeux au souvenir des biens que Jahvé avait accordés à David et à Israël, 66. Dieu dit en songe à Salomon que sa prière était exaucée, que, s'il était lui-même fidèle, sa postérité régnerait perpétuellement en Israël, et que si les Israélites l'abandonnaient pour servir des dieux étrangers, il détruirait Israël et le temple, IX, 2-9. La reine de Saba, attirée à Jérusalem par le renom de sagesse de Salomon, bénit Jahvé, qui l'a fait roi, X, 9. Ce roi, dont toute la terre louait la sagesse, don de Jahvé, 24, épousa des femmes étrangères et adora leurs dieux, XI, 1-8. Jahvé, irrité de cette apostasie, en reprit Salomon et lui prédit qu'en punition de sa faute, une partie du royaume se détacherait de l'autorité de son fils, 9-13. Il suscita contre lui Adab et Razon, 14, 23, et il promit à Jéroboam dix tribus, 31-37, en lui assurant sa protection, s'il était fidèle, 38, 39.

Si le psaume LXXI (LXXII) est de Salomon, le roi demande qu'on révère Dieu, tant que subsistera le soleil, tant que brillera la lune, 5; il bénit Jahvé qui fait seul des prodiges et il souhaite que toute la terre soit remplie de sa gloire, 18, 19. Dans les Proverbes, le sage roi a déclaré que la crainte de Jahvé est le commencement de la sagesse, I, 7. La sagesse elle-même fait comprendre la crainte de Jahvé et donne la connaissance de Dieu. Jahvé dispense la sagesse, et de sa bouche sortent la science et la prudence; il protège les justes, II, 5-8. La confiance en Jahvé et la fuite du mal font partie de la crainte de Dieu, III, 5-8. Si Jahvé corrige et éprouve, c'est par amour, comme un père qui châtie son enfant, 11, 12. C'est par la sagesse que Jahvé a créé le ciel et la terre et qu'il a ouvert les sources de la pluie et de la rosée, 19, 20. Jahvé déteste et maudit les méchants; il bénit les justes et les humbles, 32-34. Il faut éviter l'adultère, car les yeux de Jahvé regardent les voies de l'homme, V, 21. Jahvé a en horreur sept choses mauvaises, VI, 16-19. La sagesse de Jahvé est éternelle, VIII, 22-31, et les sages obtiennent la faveur de ce Dieu, 35. Jahvé ne laisse pas le juste souffrir de la faim, mais il repousse la convoitise du méchant, X, 3. La bénédiction du Seigneur procure la richesse, 22, et la crainte de Jahvé augmente les jours, 27. La balance fausse est en horreur à Jahvé, mais le poids juste lui est agréable, XI, 1. L'homme au cœur pervers est en abomination à Jahvé; celui qui est intègre est l'objet de ses complaisances, 20. Celui qui est bon obtient la faveur de Jahvé, qui condamne le méchant, XII, 2. Les lèvres menteuses sont en horreur à Jahvé; ceux qui agissent selon la vérité lui sont agréables, 22. Celui qui craint Jahvé appuie sa confiance sur un fondement inébranlable et ses enfants ont un sûr refuge. La crainte de Jahvé est une source de vie, XIV, 26, 27. Les yeux de Jahvé sont en tous lieux et ils observent les méchants et les bons, XV, 3. Jahvé déteste les premiers et aime les autres, 8, 9. Il voit le cœur des hommes mieux que le séjour des morts et l'abîme, ouverts devant lui, 11. La crainte de Jahvé est l'école de la sagesse, 33. Quels que soient les projets que l'homme agite dans son cœur, c'est Jahvé qui met sur les lèvres la meilleure réponse à faire. Jahvé pèse les esprits et juge de leur valeur morale, XVI, 1, 2. Cf. XXI, 2. Jahvé a tout fait pour la fin qu'il s'est proposée et le méchant lui-même pour le jour du malheur. Tout cœur hautain lui est en abomination, et il ne sera pas impuni, XVI, 4, 5. Quand Jahvé a pour agréables les voies d'un homme, il réconcilie avec lui ses ennemis eux-mêmes, 7. Le cœur de l'homme médite sa voie, mais c'est Jahvé qui dirige ses pas, 9. Celui qui se confie en Jahvé est heureux, 20. On jette les sorts dans le pan de la robe, mais c'est Jahvé qui décide, 33. Le Seigneur éprouve les cœurs et connaît leur valeur, XVII, 3. Celui qui absout le coupable et celui qui condamne le juste sont tous deux en abomination

à Jahvé, 15. Le nom de Jahvé est une tour forte; le juste s'y réfugie et y est en sûreté, XVIII, 10. Celui qui trouve une vraie femme a reçu de Jahvé une faveur, 22. Cf. XIX, 14. Celui qui a pitié du pauvre prête à Jahvé, qui l'en récompensera, XIX, 17. L'homme propose; Jahvé fait réussir son propre dessein, 21. La crainte de Jahvé mène à la vie, 23. Avoir deux poids et deux mesures est en horreur à Jahvé, XX, 10, 23. Il a fait l'oreille qui entend et l'œil qui voit, 12. Il dirige les pas de l'homme, 24. L'âme de l'homme est une lampe de Jahvé, la conscience a été allumée par Dieu, 27. Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main de Jahvé; il l'incline partout où il veut, XXI, 1. La pratique de la justice et de l'équité est préférable aux sacrifices aux yeux de Jahvé, 3. Cf. 27. On équipe le cheval pour le jour du combat, mais de Jahvé dépend la victoire, 31. Le riche et le pauvre sont les œuvres de Jahvé, XXII, 2. Cf. XXIX, 13. Les yeux de Jahvé veillent sur les sages; il confond les paroles du pervers, XXII, 12. Celui contre qui Jahvé est irrité tombera dans le piège qu'ouvre la bouche des courtisanes, 14. Jahvé prend en main la cause du pauvre et du malheureux, et il ôte la vie à ceux qui les dépouillent, 23. On ne doit pas se réjouir du malheur de son ennemi, de peur que Jahvé, à qui cela déplaît, ne tourne sa colère sur celui qui agirait ainsi, XXIII, 18. On doit secourir son ennemi malheureux; Jahvé en récompensera, XXV, 21, 22.

4° *Depuis le schisme jusqu'au VIII^e siècle.* — Jahvé, qui avait décidé la scission de dix tribus, détourna Roboam d'écouter les sages conseils des anciens. I (III) Reg., XII, 15. Comme cette scission était son œuvre, il empêcha la guerre entre les deux royaumes, 24. Jéroboam ne fut pas fidèle à Jahvé. De peur que son peuple, en allant adorer Dieu à Jérusalem, ne retournât sous l'autorité de Roboam, il compléta la scission politique par un schisme religieux et proposa à Israël deux veaux d'or, l'un à Béthel, l'autre à Dan, comme l'image du Dieu qui l'avait tiré d'Égypte, 26-38. Cette innovation de Jéroboam ne prouve pas que l'ancienne tradition israélite ait admis la représentation de Jahvé en forme de taureau. Jéroboam a imité les cultes chananéens, ou peut-être les cultes égyptiens, qu'il avait connus dans son exil. Jahvé condamna le culte de Béthel, XIII, 1-10, 32. La faute de Jéroboam fut punie par la chute de sa dynastie, 33, 34, chute prédite par Ahias, XIV, 7-11, 14-16, et réalisée sous Nadab, XV, 29, 30. Les habitants de Juda tombèrent aussi dans l'idolâtrie sous Roboam, XIV, 22-24, et sous Abia, XV, 3. Mais Asa détruisit les idoles, 11-14. Nadab, fils de Jéroboam, favorisa l'idolâtrie, 26, ainsi que les usurpateurs, Baasa, 34, Zambri, XVI, 19, Amri, 26. Le fils de ce dernier, Achab, surpassa en malice ses prédécesseurs et adora, en même temps que Jahvé, Baal, dieu de Sidon; ce qui accrut la colère de Jahvé contre lui, 30, 33. Il introduisit, en effet, en Israël, en face de Jahvé, un dieu étranger, censé puissant, et le nouveau culte n'était pas institué uniquement pour Jézabel et les Tyriens de la cour, Achab l'adoptait et sollicitait l'adhésion des Israélites. Élie lui reprocha de troubler Israël par l'introduction du culte de Baal, XVIII, 18. Sur le mont Carmel, ce prophète, demeuré seul, proposa un défi aux 450 prophètes de Baal : on ne peut « clocher » entre deux dieux; il faut choisir entre Iahvé et Baal; celui des deux qui allumera le feu du sacrifice sera reconnu pour Dieu, 21-24. Élie repoussait donc le syncrétisme d'Achab, qui unissait Jahvé et Baal. Après les vaines prières des prophètes de Baal, 25-28, Élie invoqua Jahvé, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le suppliant de montrer qu'il était le vrai Dieu, 36, 37. La prière exaucée obligea le peuple à reconnaître que Jahvé était Dieu, 38, 39. La victoire a donc été pour Jahvé. Élie, dont nous n'avons pas d'écrit, n'a pas laissé d'autre trace de sa théologie. Nous ne pouvons pas affirmer qu'il ait dit expressément que Baal n'était rien et que Jahvé seul était Dieu; mais s'il ne l'a pas dit, il est incontestable que Baal n'était rien pour lui. Il se moquait de lui au Carmel, en disant à ses prêtres : « Criez plus haut, car il est Dieu; il est en méditation, ou il est occupé, ou il est en voyage, peut-être qu'il dort, et il se réveillera. » I (III) Reg., XVIII, 27. Toute sa carrière, du reste, a été une profession de foi monothéiste. Cf. Gunkel, *Elias, Jahve und Baal*, Tubingue, 1906, p. 48-64. Cependant, au milieu de l'apostasie d'Israël, tous n'avaient pas abandonné Jahvé, témoin Abdias, le majordome d'Achab, qui avait servi Dieu dès son enfance, XVIII, 12. Aussi Élie exagérait-il, quand fuyant la colère de Jézabel, et parvenu à la montagne de Dieu, l'Horeb, XIX, 8, il se plaignait à Jahvé, Dieu des armées, de lui être seul demeuré fidèle, 10, 14. C'est pourquoi le Seigneur lui donna symboliquement une leçon de patience, en lui montrant que Jahvé ne passait pas dans le souffle impétueux ni dans le feu, mais comme un vent léger, 11, 12. Il lui déclara ensuite qu'il s'était réservé en Israël 7000 hommes, qui n'avaient pas fléchi le genou devant Baal, 18. Élie n'était donc pas isolé en Israël; il trouvait dans le peuple un point d'appui pour lutter avec le roi et pour défendre le culte traditionnel de Jahvé. Celui-ci le chargea enfin d'oindre Hazaël comme roi de Syrie et Jéhu comme roi d'Israël, 15, 16. Il promit la victoire à Achab pour lui montrer qu'il était Jahvé, XX, 13. Les Syriens attribuèrent cette victoire à la protection du dieu de la montagne, et ils voulurent faire la guerre dans la plaine, 23; mais Jahvé donna encore le succès aux Israélites pour prouver qu'il était le Dieu des vallées aussi bien que des montagnes, 28, Dieu en tout lieu. Quand Jézabel eut fait mourir Naboth pour qu'Achab pût s'emparer de sa vigne, Dieu envoya Élie annoncer au roi quelle serait la punition de son injustice, XXI, 17-24, injustice que Jahvé ne peut tolérer. Son caractère moral apparaît clairement dans cet épisode. Cette punition fut retardée à cause de la pénitence du roi, 27-29. Jahvé décide du sort de Ramoth-Galaad, XXII, 15. Michée le voit sur son trône, entouré de l'armée du ciel et envoyant un esprit menteur pour tromper Achab, 19-23. Ochozias suivit les mauvais exemples de son père et servit Baal, ce qui excita le courroux de Jahvé, 53, 54. Il consulta aussi Beelzebub, dieu d'Accaron. Élie vint lui dire : Il n'y a donc plus de Dieu en Israël, que tu consultes le Dieu d'Accaron? II (IV) Reg., I, 2-8. Il lui annonça une prompte mort en punition de sa faute, 16.

Dans le royaume de Juda, Josaphat imita son père Asa, sans oser toutefois abolir le culte des hauts-lieux. I Reg., XXII, 43, 44. Une victoire que ce roi remporta sur les Ammonites et les Moabites fut célébrée comme l'œuvre de Jahvé, qui est très haut et redoutable, qui est le roi de toute la terre. Ps. XLVI (XLVII), 2-10. Cf. II Par., XX, 20-22. Que les ennemis de Juda, coalisés pour l'attaquer, soient traités comme les anciens ennemis de leurs pères et qu'ils sachent que Jahvé seul est le Dieu très haut sur toute la terre! Ps. LXXXII (LXXXIII). Dans le royaume d'Israël, Joram enleva bien les statues de Baal, mais il conserva les veaux d'or, que Jéroboam avait fabriqués. II (IV) Reg., III, 2. Les trois rois d'Israël, de Juda et de l'Idumée, coalisés contre Mésa, roi de Moab, consultent Jahvé et lui demandent s'il les a livrés à leur adversaire. Élisée renvoie Joram aux prophètes de son père et de sa mère et déclare que si Jahvé ne les a pas livrés aux Moabites, c'est uniquement en considération de Josaphat, roi de Juda, 10-14. Jahvé avait sauvé la Syrie par l'intermédiaire de Naaman, V, 1. La lèpre de celui-ci ne pouvait être guérie que par Dieu, qui a le pouvoir de la vie et de la mort, 7. Naaman pensait qu'Élisée le guérirait en invoquant le nom de Jahvé, son Dieu, 11. Guéri après s'être lavé dans le Jourdain, il professa ouvertement

qu'il n'y avait pas de Dieu sur toute la terre, en dehors d'Israël, 15, et qu'il n'offrirait plus désormais d'holocaustes aux dieux étrangers, sinon à Jahvé, 17, quoiqu'il pensât pouvoir assister avec son roi au culte de Remmon, sans que Jahvé en fût offensé, 18, 19. Le roi de Samarie attribuait à Jahvé la famine, survenue durant le siège de sa capitale par Benadad, roi de Syrie, VI, 33. Mais Jahvé annonça pour le lendemain l'abondance des vivres, VII, 1. Benadad malade fit consulter Jahvé sur l'issue de sa maladie, VIII, 8. Élisée apprit de Jahvé que le roi mourrait de mort violente, qu'Hazaël lui succéderait et causerait beaucoup de maux à Israël, 10-13.

Joram, fils de Josaphat, épousa une fille d'Achab et introduisit l'idolâtrie en Juda. Jahvé cependant ne voulut pas perdre Juda à cause de la promesse qu'il avait faite à David, 18, 19. Ochozias suivit les traces de Joram, son père, 29. Jéhu fut élu par Jahvé pour régner en Israël et frapper la maison infidèle d'Achab, IX, 3, 6-10, 12, 26, 36; X, 10, 17. Il abolit le culte de Baal en Israël, X, 18-28, mais il y maintint celui des veaux d'or à Béthel et à Dan, 29. Parce qu'il avait accompli les volontés de Jahvé contre la maison d'Achab, Dieu promit le trône à sa postérité jusqu'à la quatrième génération, 30, mais parce qu'il avait conservé les institutions religieuses de Jéroboam, Dieu prit Israël en dégoût, 31, 32. Quand le grand-prêtre Joiada établit le jeune Joas roi de Juda, il fit un pacte entre Jahvé, le roi et le peuple pour faire reconnaître les droits exclusifs de Jahvé sur le royaume, et le peuple renversa les autels et les images de Baal, XI, 17, 18. Joas ne détruisit pas cependant les hauts-lieux, XII, 2. Après la mort de Joaida, il se livra à l'idolâtrie et tua le grand-prêtre Zacharie qui lui reprochait sa conduite. II Par., XXIV, 18-22. Il en fut puni par Dieu, 24. En Israël, Joachaz, II (IV) Reg., XIII, 2-6, Joas, 11, furent idolâtres, et cependant Jahvé les exauça, quand ils recoururent à lui, 4, 5, 23, ne voulant pas encore ruiner entièrement Israël. En Juda, Amasias conserva les hauts-lieux, XIV, 3, 4, et se livra à l'idolâtrie. II Par., XXV, 14-16. En Israël, Jéroboam II suivit les voies de Jéroboam Ier, II (IV) Reg., XIV, 24; néanmoins, Jahvé ne fit pas encore périr Israël, 26, 27.

Durant cette période, les faits le prouvent, Jahvé est demeuré le Jahvé de Moïse. Malgré de trop fréquentes apostasies de la masse de la nation, il était le Dieu unique, maître du monde, le Dieu tout-puissant et juste par excellence, bien que les idées qu'on se faisait parfois de sa justice aient été imparfaites et gâtées par le vieux principe de la vengeance rigoureuse, qu'on attendait de lui et qu'on lui demandait. Il ne souffrait point de rival et punissait sévèrement les infidélités de son peuple. L'adoration d'autres dieux était une faute, à laquelle on se laissait entraîner trop souvent par l'imitation des cultes grossiers et sensuels des peuples voisins. Parfois, la masse du peuple a pu, dans ses pratiques religieuses et sa vie morale, ne pas dépasser de beaucoup le niveau d'une monolâtrie, à moitié païenne. Le monothéisme était néanmoins connu. Jahvé n'a jamais manqué de fidèles adorateurs ni en Israël ni en Juda. Son nom entre en composition dans les noms de presque tous les rois de Juda à partir d'Abia. Les rois les plus impies d'Israël lui vouent leurs enfants. Achab nomme son fils Ochozias, « Jahvé me possède », et sa fille Athalie, « Jahvé est ma force ». Jahvé est considéré comme étant la cause de tous les phénomènes naturels et des principaux événements de l'histoire, comme une sorte d'agent universel et la providence spéciale d'Israël. Bien qu'il ait des droits à gouverner l'univers, il semble n'exister que pour Israël et n'exercer que les fonctions d'un dieu national. Cependant, il s'occupe des peuples voisins d'Israël, il règle leur sort et il s'en sert comme ministres de sa colère contre les siens. Son caractère de Dieu universel était reconnu, quoique ses relations avec les nations païennes n'aient pas encore été clairement définies. Son caractère moral est nettement dessiné, bien qu'il doive s'élargir et s'épurer dans la prédication des prophètes. C'est un Dieu juste et saint, aimant la justice et préférant l'obéissance du cœur aux sacrifices offerts par des méchants. Il règne dans les cieux, d'où il veille sur la terre pour y faire sentir sa providence tutélaire sur les bons et sa justice vengeresse sur les impies et les méchants. Et ces caractères de Dieu résultent des seuls livres historiques de la Bible. Par conséquent, nos conclusions seraient les mêmes, si on ne voulait pas tenir compte des Psaumes, que nous avons regardés comme l'œuvre de David, ni de la doctrine d'une partie des Proverbes, que nous avons attribuée à Salomon.

Un nouveau nom est donné à Dieu durant cette période; c'est celui de Jahvé ou d'Élohim Sabaoth ou Dieu des armées. Quel que soit le sens que ce vocable prendra plus tard, il ressort des documents les plus anciens où il est employé, qu'il désigne Jahvé, comme chef des armées d'Israël. Il a certainement ce sens dans plusieurs textes du livre de Samuel. On le trouve sur les lèvres de Samuel, rapportant à Saül un oracle dans lequel Dieu ordonne de faire la guerre aux Amalécites. I Sam., XV, 2. Le jeune David court au devant de Goliath au nom du Dieu des armées, du Dieu des bataillons d'Israël. I Sam., XVII, 4, 5. A ce titre, Jahvé fit prospérer David, devenu roi, en lui donnant la victoire sur ses ennemis. II Sam., V, 10. D'ailleurs, Jahvé, honoré à Silo où était l'arche, est souvent nommé le Dieu des armées. I Sam., I, 3, 11; IV, 4; II Sam., VI, 2, 18. Or, l'arche était emportée dans les batailles comme symbole de la présence de Jahvé à la tête des armées de son peuple. Jos., IV, 6-16; I Sam., IV, 3-11. Enfin, un ancien document était intitulé : « Le livre des guerres de Jahvé. » Num., XXI, 14. Ce nom de chef des armées d'Israël convient à Jahvé à une époque de luttes et de combat. Cf. J. P. P. Valeton, dans le *Manuel d'histoire des religions,* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, c. VIII, § 48, p. 202-205; M. Löhr, *Untersuchungen zum Buch Amos,* Giessen, 1901, p. 59-65; Stade, *Biblische Theologie des A. T.*, t. I, p. 73-74; J. Touzard, *Le livre d'Amos,* Paris, 1909, t. LIX-LX.

5° *D'après le livre de Job.* — Par sa langue, ce livre appartient à l'âge d'or de la littérature hébraïque, qui s'étend de David à Isaïe. Sa composition peut donc être fixée entre Salomon et Ézéchias, quoique des critiques modernes la rapportent au temps qui a suivi le retour de la captivité. Comme la théodicée de ce poème est très développée, il importerait grandement de fixer exactement sa date pour marquer chronologiquement les progrès de l'idée de Dieu en Israël. Toutefois, l'importance de cette question est diminuée par cette considération certaine que la doctrine du livre de Job, exposée à propos du problème de la souffrance du juste et de l'innocent, n'a qu'un rapport éloigné avec celle qui précède et celle qui suit. Elle forme donc une étape distincte et presque complètement isolée des autres. Elle doit donc être étudiée à part et elle peut l'être même en dehors de son époque certaine, tant elle est spéciale. Chaque lecteur la replacera mentalement à la date précise qu'il assigne à ce livre.

Un homme intègre, droit, craignant Dieu et éloigné du mal, passe de la plus grande prospérité à une extrême misère. Dieu permit à Satan d'éprouver s'il craint Dieu, en le frappant dans ses biens et sa personne, sauf la vie. Soumis à la volonté du Seigneur, qui lui reprenait les biens qu'il lui avait donnés, le vertueux Job, loin de s'irriter contre Dieu, bénit son nom au milieu de ses afflictions malgré les reproches de sa femme, qui le poussait à maudire Dieu, auteur de ces maux. Il recevait de sa main le mal comme le bien,

I, 1-II, 10. Trois de ses amis vinrent le consoler; les plaintes de Job et leurs discours posent le problème de la souffrance, que Dieu cause lui-même aux hommes, III, 23. Éliphaz, Baldad et Sophar pensent que, par le moyen des maux temporels, le Seigneur punit les fautes commises par les hommes et concluent que Job est malheureux, parce qu'il a été coupable. Dès le début de son discours, Éliphaz, pour fortifier Job, l'invite à la crainte de Dieu et à la pureté de la vie, IV, 6. Jamais l'innocent n'a péri ni le juste n'a été exterminé; toujours, au contraire, les méchants périssent au souffle de Dieu et sont consumés par le vent de sa colère, 7-9. Une vision nocturne a confirmé son expérience et lui a rappelé qu'aucun homme n'est juste devant Dieu, aucun mortel en face de son créateur; Dieu découvre des fautes dans ses anges, à plus forte raison dans les hommes, 17-19. Job n'a donc qu'à se tourner vers Dieu, dont les actes sont insondables et les prodiges innombrables, qui rend le bonheur aux affligés et déjoue les projets des méchants, V, 8-16. C'est Dieu qui châtie, le tout-puissant qui corrige, mais il guérit la blessure qu'il a faite et il tire de tous les malheurs, 17-20. Job, qui sent vivement les flèches du tout-puissant le transpercer et voit les terreurs de Dieu rangées en bataille contre lui, VI, 4, demande à Dieu la mort, pourvu qu'il ait, en mourant, la consolation de n'avoir jamais transgressé les commandements du Saint, 8-10. Le malheureux eût-il abandonné la crainte du tout-puissant, a droit à la pitié de ses amis, 14. Mais, fort de son innocence, Job demande à Éliphaz quelles fautes il a commises, 24-30; puis, il se plaint amèrement à Dieu de ses souffrances, VII, 11-16. Pourquoi éprouve-t-il l'homme à ce point et sans lui laisser de répit? Si Job a péché, que peut-il faire pour être à l'abri des traits du gardien des hommes? 17-21.

Baldad reproche à Job de telles plaintes, VIII, 2. « Est-ce que Dieu fait fléchir le droit? Le tout-puissant renverse-t-il la justice? » 3. Le droit est ceci : Dieu livre les pécheurs aux mains de leur iniquité. Si Job a recours à Dieu, s'il implore le tout-puissant, s'il est droit et pur, il sera protégé et béni par Dieu de nouveau, 4-7. Les maximes des anciens affirment que ceux qui oublient Dieu sèchent comme le jonc sans eau et que l'espérance des impies périt, tandis que Dieu ne rejette pas l'innocent, 8-22. Job reconnaît que l'homme ne peut être juste vis-à-vis de Dieu, que Dieu est sage en son cœur et que son bras a la puissance. Il commande à toutes les créatures qu'il a faites, et personne ne peut s'opposer à ses actes. Rien ne fléchit sa colère, IX, 2-13. Job, fût-il juste, ne contesterait donc pas avec lui; il implorerait plutôt la clémence de son juge, 14, 15. Dieu est fort; personne n'a le droit de l'assigner en jugement; ses arrêts sont irréformables, 19, 20. Aussi, parce qu'il est innocent, Job pose le problème : « Dieu ne fait-il pas périr également le juste et l'impie? » 21-24. Toutefois, parce que Dieu n'est pas un homme comme lui, et bien qu'il se croie lui-même innocent, 28-31, il ne veut pas entrer en discussion avec lui ni comparaître ensemble en justice; il n'y a pas d'arbitre entre eux. Que Dieu cesse seulement de le frapper, 32-34. De nouveau, il donne libre cours à ses plaintes amères et reproche à Dieu, son créateur, de punir à ce point ses iniquités, X, 1-22.

Sophar veut confondre Job, XI, 2, 3. Celui-ci se prétend irréprochable devant Dieu; si Dieu voulait révéler les raisons de sa conduite envers Job, on verrait qu'il a été indulgent, 4-6. La perfection divine est incommensurable, sa puissance irrésistible et sa science universelle, 5-11. Si Job prie Dieu, s'il cesse de l'offenser, il redeviendra prospère et heureux, 13-19. Raillé par ses amis, qui se rient d'un juste et d'un innocent, Job invoque Dieu, et Dieu daigne l'écouter, XII, 4. Comme eux, il sait que le créateur de toutes choses a puissance sur tout, qu'il est fort, sage et prudent et qu'il fait tout ce qu'il veut, XII, 7-XIII, 2. C'est avec Dieu et non avec eux, qui sont de mauvais avocats de Dieu et le défendent par des mensonges, qu'il veut plaider sa cause, 3-22, et il lui demande hardiment pour quelles fautes il le punit, 23-28. Dieu poursuit-il donc ainsi l'homme fragile et mortel? XIV, 4-6. Au lieu de le faire mourir, Dieu le punit de ses péchés, 13-17.

Éliphaz reproche alors à Job de détruire ainsi la crainte de Dieu et d'anéantir la piété, XV, 4. Il avoue donc son iniquité, 5, 6. A-t-il assisté aux conseils de Dieu? 8. Tient-il pour peu de chose les consolations de Dieu, qu'on lui apporte? 11. Il tourne sa colère contre Dieu, 13. Dieu ne se fie pas même à ses saints, et les cieux ne sont pas purs devant lui; combien moins l'homme, pervers et injuste, peut-il l'être, lui qui fait le mal comme on boit de l'eau? 14-16. C'est à la fois un fait d'expérience et l'enseignement des sages, 17-19 : le méchant qui a levé sa main contre Dieu, qui a bravé le tout-puissant, 25, est malheureux durant sa vie; sa prospérité est passagère, et Dieu le fera périr par le souffle de sa bouche, 20-30. Job riposte que Dieu l'a livré au pervers et l'a jeté aux mains des méchants, XVI, 11, quoiqu'il n'y ait pas d'iniquités dans ses mains et que sa prière soit pure, 17. Si ses amis l'accusent, il a au ciel un témoin, un défenseur dans les hauteurs : c'est Dieu qu'il implore, qu'il constitue son juge et sa caution, 19-21; XVII, 2-4.

Baldad décrit le sort funeste du méchant, dont il est assuré, XVIII, 5-21, en laissant entendre qu'il vise Job coupable. Celui-ci prend sur lui la responsabilité de sa faute, XIX, 4, et déclare que Dieu l'opprime et l'enveloppe de son filet, 6-20. La main de Dieu l'a frappé, 21. Il a pourtant la certitude qu'il sera vengé, qu'il verra Dieu et que la justice de sa cause sera reconnue, 23-29. Sophar réplique vivement, en décrivant à son tour la terrible destinée, que Dieu réserve au méchant, XX, 4-29. Job a vu, au contraire, la prospérité des méchants. La verge de Dieu ne les touche pas, XXI, 7-9. Ils refusent de reconnaître le tout-puissant et de le prier, 14-15, et Dieu ne leur donne pas un lot dans sa colère, 17. Il les punit, dit-on, dans leurs enfants; mais ce sont eux qu'il devrait châtier, 19-21. En prétendant que Dieu, le juge des êtres les plus élevés, donne toujours le malheur aux méchants, veut-on lui faire une leçon de sagesse? 22. En fait, au jour du malheur, le méchant est épargné et il meurt heureux, 23-33.

Pour la troisième fois, les amis de Job reprennent la discussion et lui reprochent directement ses fautes. Éliphaz déclare catégoriquement que, puisque la justice et l'intégrité de l'homme ne sont d'aucune utilité à Dieu, ce n'est pas à cause de sa piété que Dieu châtie Job, XXII, 2-4, et il énumère les fautes de son ami, 5-11. Dieu, qui habite les hauteurs du ciel, les voyait et les jugeait, 12-20. Que Job se réconcilie donc avec lui et l'apaise, et la prospérité lui reviendra, 21-30. Job voudrait rencontrer Dieu, arriver jusqu'à son trône pour plaider sa propre cause devant lui et être absous, XXIII, 3-7; mais il ne le trouve pas, 8, 9. Cependant Dieu connaît ses voies et sa fidélité, 10-12. Mais il est souverain et immuable en ses desseins, et il exécutera celui qu'il a d'éprouver Job, 13-17. Pourtant, puisque le tout-puissant connaît les temps, pourquoi ne fait-il pas voir son jour à ceux qui le servent? XXIV, 1. Les méchants oppriment les innocents, et Dieu ne prend pas garde à ces forfaits, 2-12. Les violents et les impies sont heureux jusqu'à la mort, 13-25. En réponse, Baldad se contente de dire que Dieu est puissant et que l'homme ne peut pas être pur et juste devant lui, puisque la lune perd sa clarté et les étoiles ne sont pas pures à ses yeux, XXV, 2-6. Job proclame aussi hautement que son ami la puissance divine, qu'il décrit merveilleusement, XXVI, 5-14.

Dans un discours nouveau, Job, tout en constatant que le Dieu vivant lui refuse justice, que le tout-puissant remplit son âme d'amertume, XXVII, 2, proclame son innocence, 3-7. Il n'a pas les sentiments de l'impie, quand Dieu l'afflige, 8-10. Le riche heureux jusqu'à la mort est puni dans sa postérité, qui ne jouit pas des biens amassés, 11-23. Dieu, qui voit tout et qui a tout créé, a enseigné la sagesse aux hommes, en leur disant qu'elle consiste dans la fuite du mal et la crainte du Seigneur, XXVIII, 23-28. Puis, Job décrit les années de sa prospérité, les jours où Dieu veillait à sa garde, quand il le visitait familièrement et vivait avec lui, XXIX, 2-5. Il leur oppose par contraste ses misères présentes, XXX, 1-31. Pourtant, en prévision de la récompense que le tout-puissant lui réservait de son ciel, XXXI, 2, lui qui connaît ses voies et a compté tous ses pas, 4, il a mené une vie irréprochable et il ne craint pas le jugement de Dieu, 5-13. S'il était coupable, il ne saurait que répondre à son créateur, 14-34; parce qu'il n'a pas fait les crimes qu'il énumère, il ne craint pas de rendre compte à son juge, 35-37.

Un jeune homme, auditeur muet des discours précédents, intervient avec impétuosité. Il rejette la théorie des amis de Job, qui voient dans tous les malheurs un châtiment que Dieu inflige aux coupables, aussi bien que le sentiment de Job, qui trouve dans ses maux une sorte d'injustice de la part de Dieu, XXXII, 13, 14. Ce n'est pas l'âge qui donne la sagesse, mais le souffle du tout-puissant, 8, 9. Créature de Dieu comme Job, le jeune homme est son égal devant Dieu et peut lui faire la leçon, XXXIII, 4-7. La haine que Job a supposée en Dieu qui frappe un innocent, n'existe pas, 8-11. Dieu est plus grand que l'homme, et il n'a de compte à rendre à personne, 12, 13. Dieu parle aux hommes de diverses manières, par la douleur aussi bien que par les songes et les visions, 14-22. La douleur est un ange qui ramène à Dieu et fait reconnaître que la maladie et l'épreuve, même réitérées, sont profitables, 23-30. S'adressant ensuite aux sages, Éliu demande catégoriquement si Job a eu raison de se proclamer innocent et de dire que Dieu lui refusait justice, XXXIV, 5, 6. Il tient ces paroles pour blasphématoires; c'est une impiété de dire : « Il ne sert de rien à l'homme de chercher la faveur de Dieu, » 7-9. Le tout-puissant est juste; Dieu ne commet pas l'iniquité ni ne viole pas la justice; il rend à l'homme selon ses œuvres, il rétribue chacun selon ses voies, 10-12. Il gouverne le monde et il veille sur lui pour le conserver; s'il ne pensait qu'à lui-même, s'il retirait son esprit et son souffle, toute chair expirerait et l'homme retournerait à la poussière, 13-15. Du reste, un ennemi de la justice ne peut avoir le pouvoir suprême; le juste, le puissant ne fait pas acception des personnes, il condamne les grands, qui sont mauvais, il ne regarde pas le riche plus que le pauvre, parce que tous sont l'ouvrage de ses mains. Ses yeux sont ouverts sur les voies de l'homme; il voit toutes les iniquités; il n'a pas besoin d'ouvrir d'enquête; il frappe les impies et les puissants injustes, les individus aussi bien que les peuples, 17-32. Job a donc parlé contre Dieu, 37. Il n'est pas juste de dire : « J'ai raison contre Dieu, » XXXV, 2. La méchanceté des hommes n'est pas plus nuisible à Dieu que leur justice ne lui est utile, 6, 7. Mais Dieu n'exauce pas les discours insensés et le tout-puissant n'écoute pas les reproches immérités, 13-16. Le créateur est juste, en effet, XXXVI, 2, 3, car il est puissant et ne dédaigne personne; il punit le méchant et il fait justice au juste malheureux, 5-7. Si les bons sont affligés, c'est pour les éloigner du mal; s'ils comprennent la leçon, ils sont heureux; sinon, ils périssent comme les impies, qui ne crient pas vers Dieu quand il les frappe. Dieu sauve le malheureux, en l'instruisant par la souffrance, 8-15. Que Job craigne que Dieu, irrité contre lui, ne lui inflige un châtiment irrémédiable, 18. Dieu est sublime dans sa puissance; il est le maître; personne ne peut lui tracer sa voie et lui reprocher d'avoir mal fait. Ses œuvres sont admirables; il est souverainement grand et éternel; il est tout-puissant sur la nature et sur les peuples, 22-33. Il commande à la foudre, il fait tomber la neige et la pluie, il commande à la nature pour que les hommes reconnaissent leur créateur, XXXVII, 2-13. Il produit des merveilles dans la nature; sa majesté est redoutable, sa toute-puissance sans bornes. Il est grand par la force, par le droit et par la justice; il n'a pas égard aux sages qui veulent lui en remontrer, 14-24.

Dieu, du sein des nuées, répond à Job qui a obscurci sa providence, XXXVIII, 1-3. Il l'interroge, et il trace un magnifique tableau de son œuvre créatrice, XXXVIII, 4-XXXIX, 30. Que peut répondre le censeur du tout-puissant? XL, 2. Job est réduit au silence, 3-5. Dieu n'est pas seulement tout-puissant, il est juste encore, 8, 9, lui, le créateur de l'hippopotame et du crocodile, 15-33. Si personne n'ose provoquer le crocodile, qui oserait résister à Dieu en face? Dieu ne doit rien à personne, et tout ce qui est sous le ciel lui appartient, XLI, 1, 2. Job confesse la toute-puissance de Dieu; personne ne peut obscurcir sa providence, et Job reconnaît qu'il a eu tort de se plaindre de la providence divine, XLII, 1-6. Dieu blâme ensuite les trois amis du patriarche, parce qu'ils n'ont pas parlé de lui selon la vérité, 7. Il rétablit Job dans son premier état et lui rendit le double de ses biens, 10.

V. DANS LA PRÉDICATION DES PROPHÈTES DU VIII^e^ AU VI^e^ SIÈCLE. — D'après les critiques rationalistes, c'est au VIII^e^ siècle seulement que le monothéisme remplaça en Israël la monolâtrie nationale. Les prophètes de cette époque conçurent de Jahvé une idée bien supérieure à celle qu'on en avait eue auparavant. Il fut, pour eux, non plus seulement le Dieu unique de leur nation, mais l'unique vrai Dieu, et un Dieu nettement spirituel et moral. Jahvé tout-puissant et saint punissait Israël de ses nombreuses infidélités, en faisant marcher les nations contre lui, et ne voulait plus d'un culte purement extérieur, mais désirait d'être aimé et obéi par des adorateurs, amis de la justice et fidèles observateurs de la loi morale. Les dieux des autres peuples n'existaient pas et étaient des non-dieux. Les prophètes seraient donc les créateurs du monothéisme, du monothéisme pur et absolu. Voir Kuenen, cité par l'abbé de Broglie, *Questions bibliques,* 2^e^ édit., Paris, 1904, p. 248.

Personne ne nie que les prophètes de cette période n'aient été les ardents prédicateurs du monothéisme et les adversaires résolus de l'idolâtrie. Mais de l'exposé précédent, il résulte qu'ils n'ont pas été les créateurs de l'idée du Dieu unique et universel. Les Israélites, avant eux, avaient cette idée, bien que leur conduite pratique ait été souvent polythéiste. Si on veut que les prophètes aient été les créateurs du monothéisme, il faut considérer Moïse comme le premier d'entre eux. Les prophètes, d'ailleurs, ne donnent pas leur théologie comme une doctrine nouvelle; ils prêchent l'adoration du Dieu de leurs pères; loin de prétendre innover, ils ne veulent que conserver la religion antique. « Ils ne supposent jamais contestable pour un enfant d'Israël le principe qui réserve au seul Jahvé l'hommage de son peuple; ils parlent comme ayant pour eux, non l'évidence de la raison, dont il n'est pas question, mais le droit traditionnel; ils ne croient pas avoir à plaider leur propre cause, à défendre des opinions particulières, ils admettent implicitement, et sans chercher de preuves, comme si le fait ne prêtait pas à discussion, que toute pratique polythéiste vient d'une influence étrangère. De quel droit nous inscririons-nous en faux contre ce jugement, qui, pour n'être pas le résultat d'une étude archéologique, n'est pas davantage

une conjecture de théologien et un subterfuge d'apologiste, mais se fonde sur une situation historique et un fait traditionnel? Les prophètes n'ont pas la prétention d'instituer une nouvelle religion. Leur existence, le succès relatif de leur prédication, l'attitude même de ceux dont ils condamnent les errements sont de pures énigmes, si on ne doit pas les considérer comme les représentants de la plus ancienne et de la meilleure tradition israélite, et si les coutumes qu'ils combattent avaient été réellement sanctionnées par la pratique du jahvéisme primitif. Il fait beau parler de création purement morale et de Jahvé s'identifiant à la conscience des prophètes; la création morale dont il s'agit et la conscience des prophètes n'ont pu s'appuyer sur le vide. Le passé les soutient, et la tradition les couvre de son prestige. » A. Loisy, *La religion d'Israël,* Paris, 1901, p. 50. Cf. P. de Broglie, *Questions bibliques,* p. 70-71, 277-282, 310-315, 317. « Il existe en Israël de faux prophètes comme il y en a de véritables; les uns et les autres sont constamment en lutte, mais leurs discussions portent toujours sur les événements qu'ils annoncent, ou sur les fausses divinités dont quelques-uns prétendent s'inspirer, jamais sur la nature du vrai Dieu ni sur la manière de le concevoir. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 492. Enfin, « si les prophètes n'avaient jamais fait appel qu'à leur inspiration personnelle, s'ils ne s'étaient rattachés à aucun principe reconnu autour d'eux, à aucune tradition autorisée par un long passé, leur rôle serait inconcevable et leur action impossible à expliquer. » A. Loisy, *op. cit.,* p. 49-50. « En l'absence de toute loi religieuse monothéiste antérieure, comment s'expliquer la doctrine des prophètes? Où l'ont-ils puisée? Étaient-ce donc des philosophes à la manière de Socrate et de Platon? Comment se sont-ils trouvés d'accord sur une même doctrine? Comment se fait-il que le berger Amos et le prince de sang royal, Isaïe, professent le culte du même Dieu? Se sont-ils trouvés d'accord par hasard sur la définition de l'Être suprême, ou l'un d'entre eux l'ayant découverte, les autres ont-ils eu la rare docilité de le prendre pour maître, et d'accepter sa doctrine sans la modifier? Comment ce maître serait-il demeuré inconnu? » P. de Broglie, *op. cit.,* p. 71, cf. p. 310-311. Voir König, *Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte,* Leipzig, 1884, p. 15-22; J. Robertson, *Early religion of Israel,* 5e édit., 1896, p. 51-73.

Toutefois si les prophètes du VIIIe siècle ne sont pas les créateurs du monothéisme absolu, il faut reconnaître que, sous l'inspiration divine, ils ont développé la notion du Dieu unique et universel, créateur de toutes choses et maître du monde, qu'ils ont mis en lumière l'universalité de sa miséricorde et de son amour, qu'ils ont montré avec plus de clarté dans le Dieu d'Israël le Dieu de tous les peuples, et qu'ils ont insisté plus fort que jamais sur l'inutilité des sacrifices et du culte extérieur lorsqu'on ne pratique pas la justice. Ils ont donc prêché le monothéisme transcendant et moral, mais encore une fois ils ne l'ont pas créé de toutes pièces, et s'ils condamnent des pratiques religieuses, plus ou moins tolérées avant eux, il n'en résulte pas davantage qu'ils aient inventé le principe qui leur a fait rejeter ces usages. Ils ont seulement fait progresser en Israël l'esprit monothéiste, qui y régnait auparavant. Il nous reste donc à constater, dans l'œuvre de chaque prophète, le progrès qu'il a apporté, pour sa part, à l'idée du vrai Dieu.

Le livre d'Amos, qui est reconnu par les critiques les plus avancés comme authentique dans sa majeure partie, est un document de tout premier ordre sur la doctrine théologique des prophètes dans la première moitié du VIIIe siècle. Or, le monothéisme le plus pur et le plus absolu s'y manifeste avec force et clarté, et le prophète ne le propose pas comme une doctrine nouvelle, inconnue du passé et qu'il prêcherait le premier, pas plus qu'il ne le formule en termes exprès, tant il le suppose connu théoriquement, sinon toujours dans la pratique. Une fois seulement, V, 26, il parle du culte des dieux étrangers, d'origine assyrienne, introduit déjà dans le royaume d'Israël, au moins chez quelques particuliers. Cf. A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 252-254; J. Touzard, *Le livre d'Amos,* Paris, 1909, p. 55-58. Il avait fait aussi allusion aux pratiques idolâtriques, usitées dans le royaume de Juda, II, 4. Pour désigner Jahvé, il emploie des appellations anciennes, celles d'Adonaï et de Seigneur des armées; mais il paraît bien donner à cette dernière une signification nouvelle. Adonaï seul, VII, 7, 8; IX, 1, 8, plus souvent avec Jahvé, désigne, sous sa forme plurielle qui fait de ce nom, ainsi que d'Élohim, un pluriel de majesté, Jahvé comme maître suprême et exprime avec force la toute-puissance divine. Quant au nom de Dieu des armées, dont Wellhausen, Smend et Cornill ont attribué l'origine à Amos lui-même, il ne désigne plus Jahvé comme le chef et le guide des armées d'Israël au combat. Dans le livre d'Amos comme dans ceux des prophètes, ses successeurs, il « évoque surtout l'idée des armées célestes, celle des astres dont les mouvements si régulièrement ordonnés suggéraient l'idée de troupes conduites par un chef habile et puissant, celles des esprits dont le séjour était placé dans les régions supérieures. Ainsi ce titre est-il une nouvelle expression de la majesté de Dieu, de cette autorité qui s'exerce dans les cieux aussi bien que sur la terre et les phénomènes qui s'y succèdent; c'est une nouvelle affirmation de la toute-puissance divine. » J. Touzard, *op. cit.,* p. LX. Cf. Löhr, *op. cit.,* p. 66. Du reste, Jahvé est, aux yeux d'Amos, le maître tout-puissant de la nature et l'auteur des phénomènes cosmiques. Sans parler des doxologies, IV, 13; V, 8; IX, 5, 6, que certains critiques déclarent interpolées, il reste encore dans l'œuvre, reconnue par tous pour authentique, du prophète, des affirmations de la souveraineté de Jahvé sur la nature. En effet, Jahvé est l'auteur des astres, V, 8, des vents et des montagnes, IV, 13. Il est le maître des éléments, et tous les fléaux de la nature sont des actes de sa volonté, IV, 7-11. Cf. VIII, 8, 9; IX, 5, 6. Tandis que les polythéistes distinguent autant de dieux qu'il y a d'éléments à diriger, Amos attribue à Jahvé le gouvernement de tous. Ce maître des cieux, de la terre, de la mer, poursuit en tous lieux ceux que sa vengeance veut atteindre, IX, 2-4. Dieu de la nature entière, il est aussi le Dieu de tous les peuples et le Dieu de l'histoire. Il a fait venir les Philistins de Caphtor et les Syriens de Qir comme les Israélites de l'Égypte, et les Éthiopiens sont pour lui autant que les Israélites coupables, IX, 7. De Sion, où il habite, I, 2, il demande compte de leurs crimes aux Syriens de Damas, 3-5, aux Philistins de Gaza, 6-8, aux Tyriens, 9, 10, aux Iduméens, 11, 12, aux Ammonites, 13-15, aux Moabites, II, 1-3, aussi bien qu'aux Judéens, 4, 5, et aux Israélites, 6-16. Il reproche aux peuples voisins d'Israël d'avoir violé, surtout à la guerre, les lois d'humanité, communes à tous, et il les tient comptables de son jugement. Il a détruit les Amorrhéens, II, 9. Il convoque les Philistins d'Asdod et les Égyptiens à assister au jugement d'Israël, III, 9. Il suscitera contre les Israélites un peuple (les Assyriens) pour les opprimer, II, 13-16; VI, 14, et les emmener captifs au delà de Damas, V, 17. Jahvé est donc le Dieu de tous les peuples, et il l'est précisément par son caractère moral, puisqu'il exerce ses droits sur les nations païennes, qui ont violé les lois fondamentales de la conscience. C'est aussi la violation de ces mêmes lois qu'il reproche à son peuple de choix et qu'il punit sévèrement. Bien qu'il ait librement choisi Israël

pour son peuple parmi toutes les tribus de la terre lors de la sortie d'Égypte, III, 1, 2, il ne favorise pas ses crimes; il en tirera plutôt une vengeance plus éclatante. Malgré ses privilèges et à cause d'eux Israël sera puni et considéré par Dieu comme tout autre peuple coupable, IX, 7. S'il condamne Juda parce qu'il a rejeté sa loi et n'a pas observé ses décrets, II, 4, il reproche surtout à Israël ses injustices et ses mauvais procédés à l'égard des pauvres, 6-8, reproche d'autant plus mérité qu'Israël avait été, de sa part, l'objet de marques de prédilection, 9-12. A différentes reprises, Jahvé condamne les violences des siens contre les faibles et les petits, III, 9, 10; IV, 1; V, 7, 10-12; VI, 12; VIII, 4-7. Pour écarter le châtiment divin, il faudrait haïr le mal et faire le bien, et en particulier restaurer le droit à la Porte dans les jugements, IV, 15. Au lieu de multiplier les fêtes et les sacrifices, il vaudrait mieux que le droit coule comme l'eau et la justice comme un torrent intarissable, 21-24. Ce n'est pas toutefois que Dieu blâme les nombreuses pratiques religieuses d'Israël, qui sont toutes accomplies en son honneur, il condamne seulement qu'on les associe à l'injustice. Le culte qu'il aime est un culte moral; il censure le caractère purement formaliste et extérieur, qu'on lui donne en Israël, IV, 4, 5; V, 4-7, 21-24. Il proteste contre les abus et contre les pratiques immorales du culte, II, 7, 8. Il détruira les hauts-lieux d'Israël, VII, 9. Il n'attaque pas directement les veaux d'or, emblèmes de Jahvé, à moins qu'on n'y voie une allusion dans le « péché de Samarie », et le Dieu de Dan, VIII, 14. Cf. Touzard, *op. cit.*, p. LXIX-LXXII. Israël n'a pas compris les châtiments que son Dieu lui avait infligés au cours de son histoire pour le retirer du mal, IV, 6-11; VII, 1-6. S'il veut échapper à une punition plus grave, Israël doit chercher Jahvé, c'est-à-dire le bien connaître, l'écouter et lui obéir, V, 4; pratiquer le bien et fuir le mal, 14, 15; écouter les prophètes et imiter les Naziréens, II, 11, 12. A un peuple enrichi, aux gens satisfaits, VI, 1, aux dames de Samarie, IV, 1, Amos prêche, au nom de Jahvé, un idéal de justice, et il les menace du jour de Jahvé, du Dieu juste et justicier, grand redresseur des torts de tous les peuples, IV, 2; VI, 8; VIII, 7. Les versets 5 et 6 du c. IX sont une élévation sur la grandeur et la puissance de Dieu, destinée à mettre en relief la force avec laquelle il poursuivra l'œuvre du châtiment. Cf. B. Duhm, *Die Theologie der Propheten*, Bonn, 1875, p. 118-126; J.-J. P. Valeton, *Amos und Hosea*, trad. allemande, Giessen, 1898, p. 101-115; J. Touzard, *op. cit.*, p. LVI-LXXXI; A. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 193-195.

Osée ne considère guère Jahvé que dans ses rapports avec Israël. Ces rapports se ramènent à ceux-ci : Jahvé est le Dieu d'Israël, et Israël est le peuple de Jahvé. Ils datent de la sortie d'Égypte, II, 17; XII, 10; XIII, 4. Israël ne doit pas connaître d'autre dieu que celui qui a été son sauveur et son pasteur dans le désert, XIII, 4, 5, par le ministère d'un prophète (Moïse), XII, 14. Depuis l'Égypte, Jahvé a appelé Israël son fils, et il l'a aimé, quand il était enfant, XI, 1. Il trouva les Israélites comme des raisins dans le désert, comme des primeurs sur un figuier, IX, 10. C'est Osée qui, le premier des prophètes, parle ainsi de la paternité de Dieu à l'égard d'Israël. Israël encore enfant, au lieu de répondre aux appels réitérés de Jahvé, se détourna de lui et offrit des sacrifices aux Baals, à Baal-Peor, IX, 10. A ces ingratitudes Dieu répondit par les soins d'un amour persévérant; il apprit à Éphraïm à marcher; il le prit sur ses bras, voulant le guérir; il cherchait à s'attacher les Israélites par des liens d'amour; il fut pour eux comme une nourrice qui embrasse un enfant, se penche vers lui et lui donne à manger, XI, 1-4. Ils ne reconnurent pas ces marques d'amour. Il avait conclu avec eux une alliance qu'ils ont violée, en péchant contre sa loi, VIII, 1; cf. VI, 7. Cette alliance était si étroite qu'elle est représentée comme un mariage entre Jahvé et Israël, considéré comme une unité. Par suite, les membres de la nation, épouse de Jahvé, sont les enfants de Dieu. Si la nation se livre à l'idolâtrie, elle tombe dans la fornication et l'adultère, II, 4-9; IV, 10, 12-15; V, 3, 4, 7; VI, 10; IX, 1, etc. Il en est ainsi à l'époque d'Osée, qui insiste fortement sur l'idolâtrie de ses contemporains, I, 2, représentés par les enfants de fornication, nés à Osée, I, 2-9. Voir aussi IV, 12-14; V, 3-7; VI, 7, 10; VIII, 1, 4; IX, 1. Les Israélites ne sont plus le peuple de Jahvé, de celui qui est l'Être par excellence, I, 9, et Israël n'est plus son époux, II, 4. Jahvé le punira en barrant son chemin, pour lui faire regretter son premier état et le ramener à son époux, II, 8, 9; ce peuple avait employé les biens reçus de Jahvé à honorer les Baals; Jahvé lui enlèvera ses biens, 10-15; puis parlera à son cœur et lui rendra les biens enlevés, 16, 17. Comme ce sont les Baals qui l'ont fait prévariquer, il supprimera de sa bouche le nom même des Baals, et ne voudra plus que son épouse, revenue à lui, l'appelle, comme par le passé, son *baal* ou son *maître*, mais qu'elle lui donne le nom plus tendre de son *homme*, 18, 19. Une alliance sera contractée par lui avec Israël, de nouvelles fiançailles, qui seront éternelles, mais des fiançailles dans la justice et le droit, dans la bienveillance et l'amour. La fidélité d'Israël ainsi assurée, Israël connaîtra Jahvé, qui lui sera propice et lui rendra la prospérité temporelle. A Pas-mon-Peuple Jahvé dira : « Tu es mon peuple, » et lui, dira à Jahvé : « Mon Dieu! » 20-25. Les Israélites seront alors appelés « les enfants du Dieu vivant, » II, 1. Jahvé avait continué à aimer les Israélites, lors même qu'ils se tournaient vers d'autres dieux, III, 1. S'ils cessent de forniquer, ils se convertiront et rechercheront Jahvé, leur Dieu, et tremblants de joie, ils s'empresseront vers Jahvé, dont ils recevront les bienfaits, 3-5. Jahvé, l'époux d'Israël, avait donc pour les enfants d'Israël les sentiments d'un père. Il veut que ses enfants coupables le recherchent, se mettent en quête de lui et reviennent à lui, V, 15-VI, 3. Cette recherche consiste à le connaître tel qu'il est et à l'honorer comme il veut être honoré.

C'est pourquoi il réprouve le culte idolâtrique et purement extérieur qu'on lui rend à Samarie aussi énergiquement que les cultes chananéens infiltrés en Israël. Il préfère la piété, le culte intérieur, aux holocaustes et aux sacrifices, VI, 6. Il répudie le veau de Samarie, VIII, 5, qui a été fabriqué par un artisan et qui n'est point Dieu, 6. Il sera emporté en Assyrie, X, 5, 6. Éphraïm a multiplié les autels pour pêcher, VIII. Cf. X, 1. A cause de la malice de leurs œuvres, Jahvé chassera les Israélites de sa maison et ne continuera pas à les aimer; il les a pris en haine, VIII, 15; il les a répudiés, parce qu'ils ne l'ont pas écouté, 17. Leurs hauts-lieux seront détruits, XI, 8. Jahvé punit pour convertir et ramener les coupables à lui. Il ne veut pas perdre Éphraïm, il l'éprouve seulement, parce qu'il est Dieu et non pas homme, parce qu'il est saint et n'agit pas par un mouvement de vengeance impitoyable; il ne se plaît pas à détruire, X, 9. Il fera périr seulement les Israélites impies avec leurs idoles de néant. A Gilgal, ces rebelles avaient offert des sacrifices, mais leurs autels seront comme des tas de pierre sur les sillons des champs, XII, 11, 12. Ils s'étaient fait un ouvrage en fonte de leur argent et des statues, simple travail d'artisans, qu'ils appelaient des dieux et à qui ils offraient des sacrifices. Des hommes adressaient des baisers à des veaux! XIII, 1, 2. L'expiation arrive à Samarie, parce qu'elle s'est révoltée contre son Dieu. Qu'Israël, qui a trébuché dans son iniquité, retourne donc à Jahvé! XIV, 1, 2. Que les Israélites ne disent plus : « Notre Dieu, » à l'œuvre de leurs mains, 4. Qu'Éphraïm restauré n'ait plus rien de commun avec les idoles! 9. Que celui qui est sage comprenne ces choses, que celui qui

est prudent les connaisse! Car elles sont droites les voies de Jahvé; les justes marcheront en elles, tandis que les méchants y trébucheront, 10.

Osée fait enfin ressortir le caractère moral de Jahvé. Il reproche à ses contemporains leurs injustices autant que leurs infidélités. Les princes de Juda sont devenus pareils à des déplaceurs de bornes; Éphraïm opprime le droit, v, 10, 11, et Jahvé l'en punira, 12-14. Il se retirera même de lui et retournera en son lieu, jusqu'à ce que les Israélites aient expié leur faute et qu'ils cherchent sa face. Quand ils auront été dans l'angoisse, ils se mettront en quête de Jahvé, ils retourneront à lui, et ils s'efforceront de le mieux connaître, de le connaître tel qu'il est réellement, v, 15; vi, 3, juste et aimant le droit. Jahvé désire la piété, et non le sacrifice, la connaissance de Dieu chez ses adorateurs plus que les holocaustes, vi, 6. Les Israélites avaient violé l'alliance, qui exigeait la pratique de la justice et de la piété. Galaad était devenue une ville de malfaiteurs, une ville dont les brigands faisaient la force, 7, 8. Les vices de Samarie sont la fausseté, le vol et le brigandage; ils sont patents aux yeux de Jahvé, vii, 1, 2. Israël a répudié le bien; l'ennemi le poursuivra, viii, 3. A cause de la malice de leurs œuvres, Jahvé chassera les Israélites de sa maison et ne continuera pas à les aimer, ix, 15. Que le châtiment leur serve à faire des semailles de justice et à se préparer des récoltes de piété; qu'ils cherchent Jahvé, qui viendra leur enseigner la justice, x, 12. Jahvé, qui habite Israël, y est entouré de mensonge et de fraude. Juda est traître envers Dieu. Éphraïm fait le vent et poursuit l'ouragan; il multiplie la fausseté et la frivolité par ses alliances avec les peuples étrangers, xii, 1, 2. S'il veut revenir à son Dieu, qu'il observe la piété et le droit, qu'il mette toujours en Dieu son espérance, 7. Éphraïm est un marchand, dont la main tient une balance trompeuse et qui aime la fraude, 8. Que les Israélites convertis disent à Jahvé : « Pardonne toute iniquité et accueille ce qui est bon, » xiv, 3. Cf. B. Duhm, *op. cit.*, p. 137-141; J. P. P. Valeton, *Amos und Hosea*, p. 141-155; A. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 4-6, et passim.

Un psalmiste de l'école d'Asaph invite les Israélites à célébrer une fête, prescrite par Jahvé, après la sortie d'Égypte, et les exhorte à rejeter du milieu d'eux tout dieu étranger, puisque Jahvé est le Dieu qui les a fait monter d'Égypte. Ils ont été infidèles et Jahvé les a laissés à l'endurcissement de leur cœur. Si Israël l'écoutait et marchait dans ses voies, Jahvé le protégerait contre ses oppresseurs et assurerait sa durée pour toujours. Ps. LXXX (LXXXI).

Isaïe, pour sa doctrine sur Dieu, se rapproche plus d'Amos que d'Osée. Il donne au Seigneur deux noms principaux : le Saint d'Israël et Jahvé des armées. Par les armées dont il est le Dieu, il faut entendre les armées célestes, xxiv, 21, 23; xxxiv, 4, aussi bien que celles de la terre, xiii, 4; xxxi, 4. Les étoiles sont de lui, xiv, 13; les cieux et la terre doivent écouter sa voix, quand il parle, i, 1; xxxiv, 1. Il est le créateur de l'homme, xvii, 7. Dans sa colère, il exerce sa puissance sur les éléments de la nature, dont il est le maître, xiii, 10, 13. Il demeure au ciel, xxvi, 21; xxxiv, 5. Il y siège sur un trône, entouré des séraphins, qui forment sa cour et célèbrent sa sainteté, vi, 1-4. Sa royauté est encore affirmée, xxiv, 23. Dieu de toute la nature, il est aussi le Dieu de tous les peuples. Il jugera les nations, ii, 4. Sa main est étendue sur toutes, xxiv, 26. Il règle le sort du roi de Syrie aussi bien que celui du roi d'Israël, vii, 1-9. Il appelle l'Égypte et l'Assyrie, v, 26-29; vii, 18, et il s'en sert comme d'instrument pour châtier Juda, vii, 20. Quand l'instrument de sa colère a outrepassé sa mission, il le brise, x, 5-11, ou le frappe, 14-16; xxx, 27-33. Il suscite et fortifie les ennemis d'Israël, viii, 7, 8; ix, 10, 11. Il excite les Mèdes, xiii, 17; xxi, 2. Il commande aux Éthiopiens, xviii, 1-3. Mais il punit tous les peuples coupables : Babylone, xiii, 19; xiv, 5, 22, et tous ses dieux, xxi, 9; les Philistins, xiv, 28-32; Moab, xv, xvi; Damas, xvii, 1-3; l'Égypte, xix, xx; Tyr, xxiii, 1-15. Au bruit de son tonnerre, il met en fuite les peuples et disperse les nations, xxxiii, 3; il partage la terre au cordeau, xxxiv, 17. Tous ses desseins s'accomplissent, xiv, 24; xxv, 1; xxxvii, 26. Il est le Dieu d'Israël, xxv, 9, et de David, xxxviii, 5, le puissant d'Israël, i, 24; xxxiii, 5, et le roi de Juda, xxxiii, 22. Il est sublime et grand dans ses œuvres, x, 4-6, surtout dans ses jugements, v, 16; xxxv, 2, qui manifestent sa majesté et le font redouter, ii, 10, 16. Il punit et abaisse les orgueilleux, et il sera seul exalté, ii, 17. Il voit et connaît tout, parce qu'il est le créateur de l'œil et de l'oreille, xxix, 15, 16.

Il a été un père pour Israël et a élevé des fils, i, 2; il n'a rien négligé pour sa vigne, v, 1-4. Ézéchias met en lui sa confiance, xxxvi, 7. Le général en chef du roi d'Assyrie compare Jahvé aux dieux des autres nations, qui n'ont pas pu défendre leurs peuples contre les forces de son maître, 18-20; xxxvii, 10-13. Cette comparaison ne diminue pas la confiance d'Ézéchias, parce que Jahvé, lui, est le Dieu vivant, xxxvii, 4. Il a pour trône les chérubins, il est le seul Dieu de tous les royaumes de la terre, et il a créé le ciel et la terre, 16. Il est le Dieu vivant, tandis que les dieux des nations, vaincues par les Assyriens, n'étaient pas des dieux, mais l'œuvre des mains de l'homme, du bois et de la pierre, 19. Jahvé délivrera ses serviteurs, pour que tous les royaumes de la terre apprennent qu'il est le seul Dieu, 20. Cependant, beaucoup de Judéens avaient abandonné le Seigneur et s'étaient livrés à l'idolâtrie, i, 29; xvii, 10, 11. Leurs bois sacrés seront détruits et leurs autels renversés, xxvii, 9; en se convertissant, ils rejetteront leurs idoles d'or et d'argent, ii, 20; xxx, 22, qu'ils avaient fabriquées de leurs mains, xxxi, 7. Ézéchias avait enlevé les hauts-lieux et les autels idolâtriques; il était ainsi plus assuré du secours divin, xxxvi, 7. Cf. II (IV) Reg., xviii, 4-7, 22; II Par., xxxii, 12.

Les habitants de Juda étaient des enfants rebelles; ils étaient couverts de crimes, i, 2-4, 21-23; iii, 8, 9, 12, 15; v, 7, 8, 20-23; ix, 1, 2. Non seulement Jahvé les en punit, i, 5-9, 24-26; mais il rejette encore leur culte purement extérieur, parce que leurs mains sont pleines de sang, 11-15. Il demande la pureté des actes et des pensées, les œuvres de justice et de miséricorde, 16, 17, et à ce compte il accordera le pardon des péchés et rendra ses bonnes grâces, 18-20. Cependant il endurcira les coupables, vi, 9, 10, et aveuglera son peuple, xxix, 10-12. Le Dieu de toute justice, xxx, 18; xxxiii, 5, tirera vengeance des crimes, xiii, 1; il préparera de loin ses vengeances, xxii, 11; xxxi, 2, et dévastera la terre, xxiv, 1; xxxviii, 21, 22. Il donne l'esprit de justice à ceux qu'il veut sauver, xxxviii, 6. Les justes sauvés célèbreront sa majesté, xxiv, 14. Il est le refuge du faible, xxv, 4, et on peut mettre en lui sa confiance à jamais, xxvi, 4; cf. xii, 1, 2. Il n'est pas seulement juste; il est saint. Il se nomme le saint d'Israël, i, 4, etc., ou de Jacob, xxix, 23. Il est trois fois saint, vi, 3. Les séraphins proclament sa sainteté, et les hommes doivent le tenir pour saint, le craindre et le redouter, viii, 13. Il est saint par la justice, v, 16. Les Juifs ont répudié la loi et méprisé le saint, v, 24, aussi est-il en colère contre son peuple, 25. Il veut des survivants saints, iii, 3, un germe saint, vi, 18. Il établira le règne de la justice, xxxii, 1-5, 16, et dans la nouvelle Sion, il prendra le droit pour cordeau et la justice pour niveau, xxviii, 17. Aussi Isaïe veut-il être pur pour parler au saint d'Israël, vi, 5-7.

Cette sainteté n'était pas une sainteté purement extérieure et légale, mais bien une sainteté morale, imposant des bonnes œuvres. Duhm, *op. cit.*, p. 168-178. Majesté et sainteté sont donc les deux principaux attributs de Dieu qu'Isaïe fait ressortir dans la première partie de ses oracles.

Dans la seconde partie d'Isaïe, c'est encore la majesté de Jahvé qui paraît dans sa toute-puissance créatrice et dans sa domination souveraine, plutôt que dans sa colère vengeresse contre les peuples. Jahvé est le créateur de toutes choses, des cieux et de la terre, XL, 12, 21, 22; XLIV, 24; XLV, 7, 12. Par sa force et sa puissance, il a créé les armées des cieux, XL, 26. Aussi les créatures sont-elles invitées à chanter sa gloire, XLIV, 23; XLIX, 13. Le ciel est son trône, LXVI, 1, et cette demeure élevée est sainte et glorieuse, LVI, 15; LXIII, 15. Il n'a pas eu besoin de conseiller, XL, 13, 14. Toutes les nations sont néant devant lui, XL, 16, 17, ainsi que leurs princes, 23, 24. Il juge les îles, XLI, 1-3, 5; il a prédit et il suscitera Cyrus, XLI, 2, 5; XLV, 1, 3, 9. Il n'y a pas d'autre Dieu que lui; il est le premier et le dernier, Dieu dès l'éternité; personne ne peut discuter avec lui, XLII, 5, 10, 11; XLV, 5, 6, 9, 10; XLVIII, 12, 13; LI, 13. Il n'a pas son pareil; lui seul connaît l'avenir; il est l'unique refuge, XLVI, 6, 7. Il est le Dieu du monde entier, LIV, 5. On ne peut le comparer aux idoles des nations, qui sont l'œuvre du fondeur, XL, 18-20; XLI, 6, 7. Aussi leur lance-t-il un défi, XLI, 21-24, à ces idoles, qui ne sont rien, que pur néant, 29. Cf. XLIV, 9-20; XLVI, 6, 7. Ceux qui se confient en elles seront couverts de honte, XLII, 17. On n'a donc à les redouter en aucune manière. Dieu éternel est aussi immuable; il ne se fatigue ni ne s'épuise, XL, 28. Il est dès le commencement, et toujours le même, XLI, 4. Il exécute tout ce qu'il a décrété, XLVI, 10, 11. Ses pensées et ses voies ne sont pas comme celles des hommes, LV, 8, 9; sa parole s'accomplit, 11. Gloire donc à Jahvé seul, XLII, 8, et partout, 10-13. Jahvé est cependant tout spécialement le Dieu d'Israël, XL, 1, 2, 8, 9; il a élu Jacob, il l'a créé, il l'a formé, il est son roi, XLI, 8-10; XLIII, 1, 15; XLIV, 1, 2, 21. Il était le père des Juifs, LXIII, 16; LXIV, 7. Mais parce que Israël a été coupable, Dieu l'a puni, XLII, 21-25. Israël était sans vérité ni justice, XLVIII, 1; il avait adoré les idoles, 5; il était devenu ainsi adultère et s'était prostitué, LVII, 3-13; LXV, 2, 3, 7, 11; LXVI, 3. Dieu lui a pardonné, après l'avoir puni, XLIII, 25. Il le ramènera de l'exil, XLIII, 5-9, 16-21. Il se vengera sur Babylone, qui l'a fait captif, XLVII, 1-15. Sa gloire sera manifestée par le retour des Juifs dans leur pays, XL, 5. Il vient avec puissance; son bras lui soumet tout, 10. Toute chair le verra et saura qu'il est seul Dieu, XLIX, 26; LII, 10. Il anéantira les ennemis d'Israël, XLI, 11, 12, et le saint d'Israël sera le sauveur de son peuple, 14, qui devra mettre en lui toute sa confiance, 13-20. Dieu, qui l'a sauvé, XLIII, 1-4, le protège désormais et l'aime, XLVI, 3-5, comme une mère aime ses enfants, LXVI, 13. Il l'a instruit pour le bien, XLVIII, 17; il en fera un peuple saint, LXII, 12. Il lui reproche ses crimes passés, LIX, 1-8, 12-15, et il lui recommande d'observer le droit, LVI, 1, qu'il aime, LXI, 8. Il fera germer en lui la justice, 11, et il accepte l'observation du jeûne et du sabbat, qui est jointe à l'équité, LVIII, 6, 7, 9, 10. Il protège les pauvres et les malheureux, XLI, 17. Les nations se convertiront à lui et l'honoreront, XLV, 14, 20-25. Son serviteur leur exposera sa loi, LI, 4; LII, 1, 3, 15; LX, 1-4. Le règne futur du Dieu unique et universel sera universel et s'étendra à la terre entière. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 279-282.

Michée, qui était contemporain d'Isaïe, a sur Dieu les mêmes idées. Il convoque tous les peuples, la terre entière, les montagnes et les collines à servir de témoins au jugement que Jahvé va porter contre son peuple, I, 2; VI, 1, 2. Du fond de son palais, qui est le ciel, Dieu descend sur les hauteurs de la terre, qui s'effondrent en sa présence, I, 3. Il vient juger Samarie et la condamner à cause de ses crimes : sa prostitution aux idoles, I, 7, ses injustices, ses pensées iniques et la violation du droit, II, 1, 2, surtout de la part de ses juges, III, 1-4, 7, 9-11. Ses idoles seront supprimées pour que les Israélites n'adorent plus l'œuvre de leurs mains, I, 7; V, 12. Les injustices et les mauvaises actions seront punies, VI, 10-13; VII, 2-4. Qu'on n'accuse pas Jahvé d'impatience; qu'on ne lui reproche pas de traiter ainsi son peuple. Ses paroles ne sont-elles pas bienveillantes envers celui dont la conduite est droite? II, 7. Son peuple a été ingrat, VI, 3, 4. Ce que Jahvé demande d'Israël, ce ne sont pas les sacrifices multipliés et variés; seuls, ces actes de religion ne sont pas capables d'obtenir la faveur ou le pardon de Dieu. Ce qui est bon et ce que Jahvé demande, c'est d'accomplir le droit, d'aimer la bonté et d'être humble devant lui, VI, 6-8. Les juges iniques ont beau immoler des victimes et crier vers Jahvé, il ne les écoute pas; à cause de leur perversité, il cache loin d'eux sa face, III, 3, 4. Il ne veut pas toutefois faire périr son peuple; il sera le pasteur des bons au milieu de la détresse, II, 12; IV, 6-8; VII, 14. La nation se reconstituera et sera en sécurité, car le pouvoir de Jahvé sera reconnu par toute la terre, V, 3. Tous les peuples viendront honorer Jahvé à Jérusalem, IV, 1-8. Il faut donc espérer en Jahvé, le Dieu sauveur d'Israël, VII, 7-10. Les peuples admirent les prodiges qu'il accomplit en faveur d'Israël et tremblent de crainte devant lui, 16, 17. C'est pourquoi le prophète termine son livre par cet éloge de Jahvé : « Quel Dieu est pareil à toi, enlevant l'iniquité et pardonnant la prévarication! Il ne s'obstine pas perpétuellement dans sa colère, car il aime, lui, la miséricorde. Il a pitié d'Israël, à qui il pardonne ses fautes, parce qu'il est fidèle à Jacob, propice à Abraham, selon ses antiques promesses, » 18-20. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 183-188.

Des poètes, probablement contemporains d'Ézéchias, ont exprimé la foi des Israélites pieux de leur temps. Ils ont une confiance absolue, au milieu des plus grands dangers, en la protection de Dieu, qui vient d'ailleurs de se manifester d'une manière éclatante (lors de l'invasion des armées de Sennachérib). Dieu habite au milieu de Jérusalem. Il fait entendre sa voix et les nations qui s'agitaient se fondent d'épouvante. Jahvé des armées est avec les siens; il a montré avec éclat qu'il est Dieu et qu'il domine sur les nations et sur la terre. Le Dieu de Jacob est en Israël une citadelle. Ps. XLV (XLVI), 2-12; cf. XLVII (XLVIII), 2-9; XLV (XLVI), 1-11; LXXIV (LXXV); LXXV (LXXVI). Le Ps. XLIX (L) est dans l'esprit des prophètes de cette époque. Jahvé convoque la terre et le ciel pour assister au jugement qu'il va porter sur son peuple, 1-6. Il ne lui reproche pas de lui refuser les sacrifices dont il n'a pas besoin, 7-14, mais plutôt de ne pas pratiquer des préceptes et de faire alliance avec les voleurs, les adultères et les fraudeurs, 16-20. Dieu, qui préfère l'action de grâce aux sacrifices et qui sauve ceux dont les voies sont droites, reprend les coupables et les menace pour les convertir, 21-23. Un asaphite déclare que Dieu est bon pour ceux qui ont le cœur pur. Ps. LXXII (LXXXIII), 1. Il a cependant été ébranlé dans sa foi en la providence, en voyant l'insolente prospérité des méchants, 2-9, qui est un scandale pour le peuple fidèle, 10-15; mais il a considéré que Dieu conduit les méchants à leur perte, 18. Aussi met-il en Dieu seul sa confiance, 23-28. Dieu, juge de la terre, rend son arrêt contre les juges infidèles, qui prennent parti pour les méchants, et il leur ordonne de rendre justice aux faibles et aux orphelins, aux pauvres et aux malheureux. Ps. LXXXI (LXXXII). Le Ps. XCIII (XCIV) est l'appel d'un opprimé à la justice et à la vengeance de Jahvé, 1, 2. Les méchants triomphent

et prétendent que Jahvé ne regarde pas leurs oppressions, 3-7. Mais Dieu, créateur des hommes, entend et voit leurs crimes, il connaît la vanité de leurs pensées, 8-11. Jahvé fera que le jugement redevienne conforme à la justice, 15; il soutient les opprimés, 16-19, et il châtiera les mauvais juges, 20-23. Pour un psalmiste inconnu, Jahvé est roi, roi des peuples et de la terre, roi de Sion; son nom est grand et redoutable; c'est un roi puissant qui aime la justice. Ps. XCVIII (XCIX), 1-5. Il faut l'exalter, car il est saint le Dieu de Sion, 9. Gloire à Jahvé à cause de sa bonté et de sa fidélité! Ps. CXIII (CXV), 1. Les nations demandent où est le Dieu d'Israël, 2. « Notre Dieu est dans le ciel; tout ce qu'il veut, il le fait, » 3. Les idoles d'argent et d'or, ouvrage de la main des hommes, sont muettes, aveugles et sourdes, immobiles et sans parole, 4-8. Jahvé est le secours et le bouclier d'Israël qui peut mettre en lui sa confiance, 9-11, et il continuera ses bienfaits, 12-14. Il a fait les cieux et il a donné la terre aux hommes, 15, 16.

Est-il vrai que « l'intervention de l'Assyrie dans les affaires des peuples palestiniens obligea les prophètes à regarder bien loin au delà des frontières d'Israël et à concevoir du monde et de l'humanité, par conséquent de Dieu, une idée plus large et plus profonde, » comme le pense M. Loisy? *La religion d'Israël*, p. 63. Cela ne veut pas dire, comme l'a prétendu Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1889, t. II, p. 465, que « le Jahvé national n'avait qu'une manière de se sauver, c'était de devenir le Dieu universel. » Jahvé avait toujours été le Dieu universel, tout en étant le Dieu spécial d'Israël. Il continua de garder la primauté absolue qui lui appartenait auparavant. Mais l'horizon politique s'étendant, les rapports d'Israël avec les conquérants assyriens firent mieux comprendre le gouvernement providentiel de Jahvé sur les nations. Le Dieu tout-puissant et juste suscitait ce nouveau peuple, parce que tout ce qui se passe dans le monde arrive par sa volonté; il lui permettait d'opprimer Israël, parce que celui-ci n'avait pas été fidèle à son Dieu, lui avait préféré des idoles, ne l'avait pas honoré comme il voulait l'être et n'avait pas obéi à sa loi. L'unité divine ne résulta pas de ces conceptions. Si elle n'avait pas été admise auparavant en Israël, elle n'aurait pas été suggérée par la nouvelle situation politique. Beaucoup d'autres peuples ont eu à souffrir des Assyriens et n'ont pas fait cependant un pas vers le monothéisme; ils sont demeurés fidèles à leurs dieux nationaux. Toutefois, les succès de l'empire assyrien voulus par Jahvé étaient une occasion de manifester plus nettement aux yeux de tous la providence divine, de mieux marquer son caractère moral et de donner une idée plus complète des rapports de Jahvé avec son peuple et avec l'humanité. Les événements politiques de l'époque ont servi à développer l'idée de Dieu en Israël par la prédication morale des prophètes. Cette idée ne se transforme pas, elle s'élève seulement et s'élargit.

Sous le règne de Manassé, fils d'Ézéchias, l'idolâtrie reprit en Juda avec une nouvelle recrudescence. Ce roi impie restaura les hauts-lieux et releva les autels de Baal, que son père avait détruits. Il alla plus loin et dressa des autels idolâtriques dans le temple même de Jahvé à Jérusalem. II (IV) Reg., XXI, 2-9. En punition de ce crime, Jahvé fit annoncer par ses prophètes la ruine de Jérusalem, 10-15. Amon imita son père et abandonna Jahvé, le dieu des ancêtres, 20-22. Mais le pieux roi Josias marcha sur les traces de David, XXII, 2. Après la découverte du Deutéronome, il renouvela l'alliance avec Jahvé; et il extirpa l'idolâtrie du milieu de Jérusalem, XXIII, 3-14, et il renversa l'autel de Béthel, 15-20. En véritable Israélite, il honora Jahvé de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces, et observa fidèlement la loi que Moïse avait donnée au nom de Jahvé, 25. Néanmoins, Jahvé punit Juda à cause des crimes que Manassé lui avait fait commettre, 26, 27; XXIV, 3, 4. D'ailleurs, la masse du peuple n'avait pas été convertie; l'esprit idolâtrique fut seulement comprimé pendant quelques années et le vrai culte de Jahvé, consistant dans l'amour de la justice, ne fut pratiqué que par la minorité. La vengeance divine est prédite par les prophètes contemporains de Josias, Sophonie et Jérémie.

Au VII^e^ siècle, Sophonie, prophète de Juda, proclame la justice terrible de Jahvé, qui frappera la terre entière, I, 2, 3, et d'abord Juda et les habitants de Jérusalem, du milieu desquels il fera disparaître les derniers restes d'idolâtrie, en punissant ceux qui n'ont point cherché ni honoré Jahvé, 4-6, les chefs, qui ont abusé de leurs richesses, 8-12. Le jour de Jahvé est proche, 7; il sera terrible, 14-18. Pour y échapper, il faudrait se conformer à la règle; pour éviter les effets de la colère divine, il faudrait chercher Jahvé, pratiquer sa loi, chercher la justice et l'humilité, II, 1-3. Mais Jérusalem est rebelle à Jahvé, qu'elle n'a pas écouté; elle ne s'est pas laissé instruire; ses chefs sont mauvais, III, 1-4. Jahvé est juste au milieu d'elle; il ne fait pas l'iniquité; tous les matins, il établit son jugement, 5; c'est pourquoi il exterminera les coupables, pour se faire craindre par eux et les amener à se laisser instruire, 6, 7. Son jugement s'étendra à tous les peuples contre qui il prononce des menaces, II, 4-10, 12-15. Il se fera craindre d'eux; il fera périr tous leurs dieux, et tous les hommes l'adoreront, 11 Il rendra leur lèvre pure pour qu'ils invoquent son nom et le servent avec un zèle unanime, III, 9-10. Jérusalem elle-même, débarrassée de ses vantards arrogants, sera un peuple humble et modeste, qui mettra son espoir dans le nom de Jahvé. Ces survivants d'Israël ne commettront plus l'iniquité, ne proféreront pas le mensonge et leur langue ne sera plus trompeuse, 11-13. Que Sion se réjouisse! Jahvé sera son sauveur et son restaurateur, 14-20. Le jour de Jahvé, pour Sophonie, est donc le jour où Dieu assurera le triomphe de sa justice sur l'iniquité dans le monde entier, même en Juda. Celui-ci triomphera, mais après que les arrogants auront été exterminés, et le reste sera constitué par les humbles. Ce prophète montre donc le caractère moral de Jahvé dans toute sa rigueur. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 222-228; Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 501-502.

La prophétie de Nahum, contemporain de Sophonie est dirigée contre Ninive, II, 4-III, 19, sans que la ruine prédite de cette ville soit attribuée à Jahvé ou justifiée par la conduite de cette ville à l'égard d'Israël. La vengeance divine n'est donc pas affirmée directement. Mais le psaume alphabétique du début, I, 2-II, 3, caractérise Jahvé sous deux aspects. C'est un Dieu jaloux, prompt à la colère et à la vengeance à l'égard de ses adversaires; il met en œuvre les éléments de la nature et rien ne peut résister à son courroux, I, 2-6. Mais il est bon pour ceux qui espèrent en lui; il est leur refuge au jour de la détresse. Il connaît ceux qui ont recours à lui et il les protège contre leurs ennemis, 7, 8. Israël coupable sera lui-même puni. Jahvé extirpera du milieu de lui les images sculptées et les idoles fondues. Son peuple sera détruit, mais pour être restauré, I, 13, II, 3. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 218-219.

Jérémie commença son ministère prophétique sou Josias, en même temps que Sophonie et Nahum. Dieu l'avait connu avant sa conception et l'avait sanctifié avant sa naissance en vue de la mission qu'il voulait lui confier, I, 5, et pour l'accomplissement de laquelle il le fortifie, 6-10. Il veillera à la réalisation de ses projets, 12. A l'égard de Juda, Jérémie est chargé de lui reprocher ses fautes, en particulier son idolâtrie, 16, et de lui en prédire le châtiment. Dieu soutiendra son prophète, qui sera seul à lutter contre tout son peuple, 19. Comme Osée, Jérémie considère les rapports de

Jahvé avec Israël comme un mariage, contracté par amour, II, 2. De même que leurs pères, les Judéens se sont adonnés à l'idolâtrie, 5, 8. Ils se sont conduits à l'égard de leur Dieu d'une façon plus indigne que les païens à l'égard des leurs. Si ceux-ci changeaient leurs dieux, qui ne sont rien, le peuple de Jahvé l'a échangé lui-même pour une idole, qui n'est rien, 11. Les cieux doivent en être dans la stupéfaction, 12. Ils ont abandonné Jahvé pendant qu'il les guidait, 17, et ils ne le craignent plus, 19. Ils ont refusé de le servir et se sont prostitués aux idoles, 20, 23; ils ont dit au bois : « Tu es mon père, » et à la pierre : « Tu m'as engendré, » 27. Mais les dieux, qu'ils se sont faits, ne les sauveront pas au jour de l'affliction, 28. En oubliant Dieu, ils n'ont pas suivi la bonne voie et ont commis des injustices, 32-35. Cependant, ils peuvent espérer leur pardon; Jahvé reprendra son épouse adultère, III, 1-5. Juda n'a pas compris l'exemple d'Israël et s'est livré comme lui à la fornication idolâtrique, 6-10. Mais Jahvé est saint; il ne se met pas en colère pour toujours; il pardonnera aux coupables, s'ils se convertissent, 11-25, s'ils appellent Dieu leur père, 19. La conversion consiste à marcher dans la vérité, le jugement et la justice et à circoncire le cœur, IV, 1-4. Jérusalem sera punie, 5-13; qu'elle se convertisse plutôt! 14-18. Sa corruption consiste dans l'absence de justice, V, 1-6, 8, 25-28; IX, 2-9, 13, 14, et dans l'idolâtrie qui est une fornication, V, 7; IX, 14. Elle en sera punie par Jahvé, V, 19-24. Les peuples et la terre en seront les témoins, VI, 18, 19. Juda se confie dans le temple de Jérusalem, qui est la maison de Jahvé. Ceux qui ont pratiqué les œuvres de justice et qui n'ont pas suivi les dieux étrangers, peuvent avoir cet espoir, VII, 2-7. Mais les méchants, les violents et les idolâtres ont une espérance trompeuse, 8-15. La prière de Jérémie pour les coupables ne sera pas exaucée, 16; XI, 14; XII, 11. Jahvé a demandé à leurs pères, non de lui offrir des holocaustes, mais d'observer ses préceptes; ils ne lui ont pas obéi, ils ont fait le mal, n'ont pas écouté les prophètes. Leurs descendants ont fait pire, n'ont pas entendu la voix de leur Dieu et ne se sont pas soumis à ses ordres. La piété a péri en eux, 21-25; Jahvé en tirera vengeance, 29-34. Parce qu'ils n'ont pas eu de repentir et se sont endurcis dans leurs crimes, VIII, 4-12, ils seront punis, 13-17. Jahvé se complaît dans la miséricorde, la justice et le droit, IX, 24; XV, 19; XXI, 12; XXII, 3. Il frappera tous les incirconcis et avec eux les Israélites, dont le cœur est incirconcis, IX, 25, 26. Il n'y a pas d'espoir à avoir dans les idoles, qui sont faites de main d'homme et qui ne sont capables de rien faire ni en bien ni en mal, X, 1-5. Jahvé n'a pas son pareil; lui seul est grand et puissant; il est le roi des peuples; tous doivent le craindre. Les idoles d'or et d'argent ne sont rien. Jahvé seul est le vrai Dieu, le Dieu vivant et le roi éternel. Les dieux n'ont pas fait le ciel et la terre; qu'ils disparaissent de dessous le ciel et de dessus la terre! Celui qui a fait le ciel et la terre dans sa puissance, sa sagesse et sa prudence, qui amasse les nuages, donne la pluie et fait gronder le tonnerre, est la part de Jacob, l'héritage d'Israël. Jahvé des armées est son nom, 6-16. Il avait fait avec Israël un pacte, XI, 2-8, qui n'a pas été observé, 9-10, 17; XXII, 9; Israël en sera puni et ne sera pas protégé par les dieux qu'il a choisis, 12, 13. Jérémie se plaint de la prospérité des impies, XII, 1-3, et de celle des ennemis de Juda, 7-13; Jahvé frappera ceux-ci, 14-17. Juda et Jérusalem sont coupables, XIII, 8-10, 27; XVI, 11, 12, 18, 20; XVII, 2, 3; XIX, 4, 5, 13; XXV, 4-7. Leurs jeûnes et leurs prières jointes à l'iniquité sont inutiles, XIV, 12. Dieu scrute les cœurs et rend à chacun selon ses mérites, XVII, 10; XX, 12. Les bons reviendront de la captivité, XXIV, 5-7. Jahvé recommande l'observation du sabbat, XVII, 19-27; l'obéissance à la loi, XXVI, 4, 5; XXXV, 13; en particulier au décret sur l'esclave hébreu, XXXIV, 13-16. Il exige donc la pratique des œuvres extérieures autant que la justice et la charité fraternelle. Parce que Jahvé est juste, Lament., I, 18, sa colère a été justement provoquée contre Soin, Lament., II, 2, 3; III, 42, 43; IV, 11, et il a justement réalisé ses desseins de vengeance. Lament., II, 17. Cependant, il est miséricordieux, Lament., III, 22, et on peut espérer en lui, 25. Il a promis de restaurer Juda : il sera définitivement son Dieu, et Juda sera son peuple. Jer., XXX, 22; XXXII, 38. Il l'a aimé, XXXI, 3; il en a eu pitié, 20, et l'a remis dans la voie droite, 21. Il contractera avec lui une nouvelle alliance, et mettra sa loi dans son cœur; tous connaîtront Jahvé, 31-34. Ils n'auront tous qu'un seul cœur et ils suivront une seule voie, celle de la crainte de Jahvé, et le pacte nouveau sera éternel, XXXII, 39, 40. A l'alliance écrite, contractée avec tout un peuple, Dieu substituera une alliance imprimée dans le cœur de chacun. La solidarité collective d'Israël sera détruite, et chaque âme aura avec Dieu un lien direct et personnel. Parce que Jahvé est bon et miséricordieux, XXXIII, 11, il se réserve en Juda un germe de justice, 15. Les Judéens, réfugiés en Égypte, se livrèrent à l'idolâtrie à l'exemple de leurs ancêtres; ils en seront punis, XLIV, 3, 8, 15, 19, 23, 25.

Jahvé, le Dieu d'Israël, est le créateur de toutes choses, XXVII, 5; XXXII, 17. Il est miséricordieux et sévère, très fort, grand et puissant; on ne peut le concevoir et il reste incompréhensible. Ses yeux sont ouverts sur tous les fils d'Adam, et il rend à chacun selon ses voies et selon les fruits de ses pensées, XXXII, 18, 19. Il est éternel et immuable. Lament., V, 19. Il est le roi de tous les peuples. Jer., X, 7. Aussi présente-t-il le calice de sa fureur à toutes les nations ainsi qu'à Juda, XXV, 15-18, et envoie-t-il des chaînes aux peuples voisins d'Israël, XXVII, 2-11. C'est pourquoi Jérémie prononce en son nom une série d'oracles contre l'Égypte, XLVI, les Philistins, XLVII, Moab, XLVIII, Ammon, l'Idumée, Damas, Cédar et Asor, Élam, XLIX, et contre Babylone, L, qui ne sera pas défendue par ses idoles contre la vengeance du créateur de toutes choses, 15-16. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 235-240.

Habacuc, que M. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. IX, place sous le règne de Joakim, vers 605-600, est contemporain de Jérémie. La providence de Jahvé s'exerce, pour lui, sur les peuples étrangers, puisque Jahvé suscite les Chaldéens contre Juda, I, 5, 6. Il permet à ces conquérants cupides de prendre dans leurs filets toutes les nations et il rend les hommes opprimés, pareils à des poissons, enlevés à l'hameçon et au filet, I, 14-17; II, 14, 15. Jahvé, qui est ainsi le roi de l'humanité, commande aux forces et aux éléments de la nature, quand il vient au secours de Juda, III, 2-16. Il habite au ciel dans son saint palais, et la terre entière doit se taire devant lui, II, 20. Les idoles de bois et de pierre n'agissent pas et n'ont pas un souffle de vie; ce sont des nullités muettes, fabriquées ou fondues par la main de l'ouvrier, 18, 19. Cependant Jahvé est spécialement le Dieu saint de Juda depuis les premiers temps de sa nation; il a établi ce peuple pour le droit et la justice; il ne le laissera donc pas périr entièrement, I, 12, malgré ses fautes, car, en face de son oppresseur, Juda est comme le juste aux prises avec l'impie; il ne peut être abandonné, autrement le droit serait faussé, I, 2-4, 13; III, 13. L'injuste vainqueur doit périr et le juste avoir la vie en raison de sa confiance en Dieu, II, 4. Les attributs de sainteté et de pureté de Jahvé exigent le triomphe du juste, I, 13. Jahvé répondit à cette confiance du prophète que la punition de l'oppresseur est assurée et qu'elle arrivera ; si l'exécution en est retardée, il faut prendre patience et croire à sa promesse, qui ne faillira pas, II, 3, car Jahvé doit frapper le brigand,

5. Cf. Duhm, *op. cit.*; p. 219-222; Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 459-460.

Tandis que Juda agonisait et allait devenir la proie des Babyloniens, les Israélites, transportés depuis 721 en Assyrie, conservaient, en partie du moins, la foi monothéiste de leurs ancêtres. Tobie qui, dans sa jeunesse, n'avait pas adoré les veaux d'or d'Israël et était demeuré fidèle à Jahvé, Tob., I, 4-8, n'abandonna pas la vraie voie au pays de sa captivité, 2. Il apprit à son fils à craindre Dieu et à s'abstenir de tout péché, 10. Parce qu'il se souvenait de Jahvé de tout son cœur, Jahvé lui fit trouver grâce aux yeux de Salmanasar, 13. Sous le règne de Sennachérib, Tobie continua ses bonnes œuvres, 19-21; II, 1-9, craignant Dieu plus que le roi. Il supporta patiemment comme Job l'épreuve de la cécité que Jahvé avait permise, et il attendait de Dieu la récompense de ses bonnes actions, II, 12-18. Objet de moquerie pour ses amis, ses parents, et même sa femme, il se confia en la justice de Jahvé, dont les voies sont miséricorde, vérité et droit, et demanda au Seigneur d'oublier ses fautes et celles de ses pères, III, 1-6. De son côté, Sara, fille de Raguel, recourait à Dieu dans les mêmes sentiments, espérant de sa bonté la fin de ses épreuves et bénissant son nom malgré tout, 12-23. Dieu exauça les prières de ses deux bons serviteurs, 24. Tobie conseille à son fils la fuite du mal, la pratique de la vertu et la fidélité constante à Jahvé, IV, 6-20. En cela consiste le vrai bien, 23. Raguel bénit le jeune Tobie et Sara au nom du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, VII, 15. Le jeune Tobie bénit aussi Jahvé, le Dieu de ses pères et le créateur de toutes choses, VIII, 7, 8. Raguel désire que le Dieu d'Israël soit reconnu par toutes les nations comme le seul vrai Dieu sur toute la terre, 17-19. L'ange Raphaël appelle Jahvé le Dieu du ciel, qui a eu pour agréables les bonnes œuvres de Tobie, tout en éprouvant la vertu de ce juste, XII, 6-15. Le vieux Tobie célébra alors les louanges de Jahvé, sa grandeur, son règne éternel et sa providence universelle. Les Israélites, dispersés parmi les nations qui ignorent Dieu, doivent raconter ses merveilles et le proclamer comme le seul Dieu tout-puissant. Il les a châtiés à cause de leurs iniquités, il les sauvera par miséricorde. Il faut donc le bénir comme le Dieu des siècles; il a manifesté sa majesté contre un peuple pécheur. Les Israélites doivent se convertir, être justes et espérer ensuite en sa miséricorde, XIII, 1-8. Jahvé rétablira Jérusalem, 11-23; XIV, 6-11.

Les menaces divines contre Jérusalem et Juda commençaient à se réaliser. Sous Jéchonias, fils de Josias, les Chaldéens investirent Jérusalem et emmenèrent en captivité le roi et la majeure partie de la nation. II (IV) Reg., XXIV, 10-16. Cinq ans après, Baruch, ancien secrétaire de Jérémie, lut aux Juifs captifs sa prophétie, Bar., I, 2-4, et ceux-ci amassèrent de l'argent pour faire offrir à Dieu des sacrifices au temple de Jérusalem, encore debout, pour demander le courage de supporter l'épreuve et la lumière pour réparer leurs fautes passées, 10-13. Ils reconnaissaient la justice de Jahvé leur Dieu, qui les avait justement chargés de confusion à cause de leur incrédulité et de leur idolâtrie, 15-22; II, 1-10. Ils imploraient la miséricorde du Dieu d'Israël, 11-19, qui les avait par ses prophètes menacés de châtiment, s'ils ne se convertissaient, 20-30, et qui avait prédit que leur conversion ne s'opérerait qu'au pays de la captivité, 31-35. Reconnaissant leurs torts, ils recourent donc avec confiance au Dieu tout-puissant, éternel et miséricordieux d'Israël, III, 1-8. La prophétie de Baruch, dont la lecture a produit chez les captifs de tels sentiments, est une exhortation du prophète au peuple. Israël se flétrit sur la terre étrangère, parce qu'il a abandonné la sagesse, qui n'existe ni chez les puissants ni chez les sages des nations, mais que Dieu a donnée à Jacob, son fils, et à Israël, son bien-aimé, et qui se trouve dans la loi, le livre des préceptes de Dieu, III, 9-IV, 4. Le peuple de Dieu n'est pas vendu aux nations pour sa perte, mais parce qu'il a provoqué la colère de son Dieu. Il a irrité ce Dieu éternel, en immolant des victimes aux démons, qui ne sont pas des dieux, et en oubliant Dieu qui l'a nourri, IV, 5-8. Jérusalem se plaint aux nations voisines et à ses fils eux-mêmes de leur désobéissance aux préceptes de Dieu, qui les en a justement punis, mais qui les ramènera dans son sein; le Saint les sauvera par miséricorde, et Israël marchera avec soin désormais pour l'honneur de Dieu, IV, 9-V, 9. D'autre part, Jérémie avait écrit aux Juifs captifs à Babylone, pour les prémunir contre le péril d'idolâtrie. Ils voyaient autour d'eux des dieux d'or, d'argent, de pierre et de bois, portés en procession et se faisant craindre des nations. Loin de se laisser séduire par leur culte, qu'ils disent au fond de leurs cœurs : « Il vous faut adorer seul, ô Jahvé, » VI, 3-5. Treize fois, le prophète répète : « Ce ne sont pas des dieux, ne les craignez pas, ne les adorez pas, » 14, 15, 22, 28, 39, 44, 46, 49, 51, 55, 63, 64, 68, 71. Cette vérité qu'il inculque si fortement, il l'établit par les raisonnements les plus simples. Ces idoles sont fabriquées et ornées de main d'homme. Elles ne peuvent se défendre contre la poussière, la fumée, l'incendie, les voleurs, la rouille et les vers. Elles ne peuvent marcher, ni se relever, lorsqu'elles sont tombées. Elles sont incapables de donner les richesses, de punir le mal, de constituer un roi, d'exiger qu'on exécute les vœux faits en leur honneur, d'accorder aux hommes aucun bien, pas même la pluie. Elles sont pareilles aux pierres de la montagne, d'où elles sont tirées. Le culte qu'on leur rend est immoral, puisqu'il comprend la prostitution des femmes. Ces dieux sont inférieurs à un roi, qui accorde des faveurs à ses sujets, au soleil, à la lune, aux astres, aux forces de la nature, qui sont utiles aux hommes, aux animaux domestiques qui peuvent fuir et rendre service à leur propriétaire. Les honneurs qu'on leur rend sont donc inutiles, et l'homme juste, qui n'a pas d'idole, sera exempt des opprobres, dont ces dieux ne peuvent délivrer leurs adorateurs, VI, 7-72.

La même année, un des captifs, emmenés avec Jéchonias, eut des visions à Tell-Abib, près du fleuve Chobar, en Chaldée. Ezech., I, 2, 3. La gloire de Jahvé lui apparut sur un char mystérieux, I, 4-II, 1. Dieu lui traça sa mission, qui était d'annoncer aux Israélites apostats les châtiments de leur apostasie et de tâcher de se faire écouter de cette maison irritante, II, 3-7; III, 16-21. Mais ils ne voudront pas écouter le prophète pas plus que Dieu qui l'envoie, III, 4-9. Parce que Jérusalem a méprisé les jugements de Dieu et n'a pas observé ses préceptes, Dieu la jugera aux yeux des nations et dans son indignation la dépeuplera et la rendra déserte. Jahvé l'a dit, V, 5-17. Tout le pays sera désert à cause de l'idolâtrie qui y règne et ses habitants seront tués devant les autels. Les survivants se souviendront que Jahvé a infligé cette punition aux idolâtres fornicateurs, VI, 1-14. La fin de Juda approche. Jahvé irrité juge le royaume d'après ses voies et ses abominations, VII, 2-13; il ne fera plus miséricorde. Rien ne pourra le sauver, ni l'or ni l'argent, dont ils ont fait les idoles, 19, 20. Le pays est rempli d'injustice et d'iniquité, 23. Dieu les jugera selon leurs voies, et ils sauront qu'il est Jahvé, 27. La gloire de Jahvé emporte en vision le prophète à Jérusalem et lui fait voir les abominations idolâtriques qui s'y commettent jusque dans le temple. Leur gravité ne permet plus que Jahvé se laisse calmer par les prières, VIII, 1-18. Tous périront, sauf ceux qui sont marqués du *thav*, IX, 3-6. A cause de ses iniquités, Jahvé abandonne le pays tout entier; il sera sans miséricorde, 9, 10. La gloire de Jahvé sort du temple sur le char des chérubins, X, 18. Les princes coupables périront par le glaive

XI, 1-12. Les survivants se sanctifieront au pays de la captivité; ils retourneront en Israël et y seront fidèles à Dieu et à sa loi, 14-21. Cf. XII, 16. Toute prédiction de Jahvé se réalisera, XII, 25-28. Les fausses prophétesses, qui empêchent le peuple de se convertir, ne prophétiseront plus le mensonge, XIII, 22, 23. Aux vieillards impurs qui viennent le consulter, Jahvé fait répondre qu'Israël, pour échapper au sort qui l'attend, devrait se convertir, car il punira tout Israélite idolâtre et injuste, XIV, 1-8, ainsi que tout prophète trompeur, 9-11. Les trois justes, Noé, Daniel et Job, s'ils étaient encore au milieu du peuple coupable, ne le délivreraient pas du châtiment qu'il mérite, 12-20. La ruine de Jérusalem est causée par les prévarications de ses habitants, XV, 8. Cette ville s'est honteusement prostituée aux idoles, qu'elle a honorées par des sacrifices humains et des turpitudes; elle sera sévèrement châtiée, car elle est plus coupable que Sodome et Samarie, XVI, 1-52. Jahvé cependant lui pardonnera et fera avec elle une nouvelle alliance, qui sera éternelle, 53-63. Mais la violation de l'ancienne alliance sera punie, XVII, 19-21. Tous les hommes appartiennent à Jahvé : les justes vivront, mais si leurs fils sont mauvais, ils périront, tandis que le fils innocent d'un père coupable ne sera pas puni. L'impie qui fera pénitence sera sauvé; le juste qui prévariquera sera châtié, XVIII, 4-28. Ézéchiel considère donc chaque individu dans ses rapports avec Dieu autant que le peuple entier, et cet oracle est un des premiers, dont le caractère individualiste est des plus marqués. La voie de Jahvé est équitable; celle des Israélites est mauvaise. Qu'ils se convertissent, s'ils veulent vivre, car Jahvé ne veut pas la mort du mourant, 29-32. Après avoir rappelé les prévarications d'Israël en Égypte, au désert et dans la terre promise, XX, 4-29, Jahvé refuse de répondre aux anciens du peuple qui le consultent, parce qu'ils ont été idolâtres comme leurs pères, 30, 31. Il établira son règne sur eux dans sa fureur, en exterminant tous les impies, mais il ramènera les survivants à Jérusalem, malgré les crimes de leurs pères, pour y être honoré par eux, pour la gloire de son nom, 32-44. Le roi de Babylone est, dans les mains de Jahvé, un glaive tranchant, qui frappera bientôt Juda et Ammon, XXI, 1-32. Ézéchiel fait une nouvelle description des péchés de Jérusalem : l'idolâtrie et l'injustice, XXII, 1-31. Deux sœurs, la grande Oolla ou Samarie, la petite Ooliba ou Jérusalem, se sont livrées à la fornication en adorant les idoles de l'Assyrie, de l'Égypte et de la Chaldée. De même que la première a été livrée aux Assyriens, ses amants, la seconde sera livrée aux siens, les Chaldéens, XXIII, 1-35. Les deux sœurs porteront ainsi la peine de leur idolâtrie, 32-49. Jérusalem sera brûlée à cause de ses violences et de ses impuretés, XXIV, 6-14. Mais Ézéchiel prophétise aussi contre les peuples étrangers : les Ammonites, les Moabites, les Iduméens et les Philistins, XXV, 1-17, contre les Tyriens, XXVI, 1-XXVIII, 24, contre les Égyptiens et les Assyriens, XXIX, 1-XXXII, 32. Tous ces peuples orgueilleux seront humiliés et apprendront ainsi à connaître que Jahvé est Dieu, le seul Dieu, le Dieu de la terre entière.

Quand Jahvé aura humilié ces peuples, il sanctifiera les restes d'Israël aux yeux de toutes les nations, et il les rétablira à Jérusalem, pour qu'ils sachent eux-mêmes qu'il est leur Dieu, XXVIII, 25, 26. En effet s'il fait périr l'impie qui persévère dans son impiété, il conserve la vie à l'impie qui se convertit, XXXIII, 7-9. Or, il ne veut pas la mort de l'impie, mais sa conversion. C'est un nouveau trait de la prédication individualiste d'Ézéchiel. Aussi ce prophète doit dire à la maison d'Israël de se convertir et lui montrer l'équité des voies de Jahvé, 10-20. Quand Jérusalem eut été dévastée par Nabuchodonosor, Jahvé fit annoncer aux habitants qui demeuraient dans les ruines de leur ville de ne pas se flatter d'un vain espoir : leurs péchés les ont voués à la ruine, 23-29. Jahvé demande ensuite aux pasteurs coupables d'Israël compte du troupeau qui leur était confié et qui leur sera enlevé à cause de leurs crimes, XXXIV, 1-10. Lui-même gouvernera désormais ses brebis dispersées; il les rassemblera et leur donnera pour chef un nouveau David. Il sera leur Dieu, fera avec eux un pacte de paix, les bénira, les protégera, et ne permettra plus qu'elles soient l'opprobre des nations. Ces brebis, ce sont des hommes, et lui est Jahvé leur Dieu, 11-31. Si l'Idumée doit être dévastée, parce que les Iduméens ont versé le sang des Israélites et voulu s'emparer de la terre d'Israël, XXXV, 1-15, les montagnes d'Israël, dévastées, seront repeuplées pour toujours, XXXVI, 1-15. Jahvé, qui a puni les crimes de leurs anciens habitants, purifiera les survivants de leurs impiétés et de leurs iniquités et les ramènera dans leur terre, 16-38. Ce sera une résurrection, et les ressuscités auront l'esprit de Jahvé, XXXVII, 1-14. Les survivants des deux royaumes d'Israël et de Juda, une fois purifiés, ne formeront qu'un seul peuple de Jahvé, qui marchera dans la pratique de ses préceptes et qui sera le peuple saint de Jahvé au milieu de toutes les nations, 15-28. Les ennemis, qui attaqueront ce nouveau peuple de Dieu, seront exterminés par Jahvé, pour que toutes les nations sachent qu'il est le Saint d'Israël, XXXVIII, 1-XXXIX, 2. La maison d'Israël saura aussi que Jahvé est désormais et pour toujours son Dieu, et qu'elle est son peuple, purifié par la captivité et animé de l'esprit de Jahvé, 22-29. La 25e année de la transmigration, Ézéchiel vit en vision la théocratie nouvelle, son temple, son culte, et le partage du pays, XL-XLVIII. Et le nom de la cité nouvelle est : Jahvé est là, XLVIII, 35. Les deux principaux caractères qu'Ézéchiel reconnaît à Jahvé, c'est la fidélité à l'alliance conclue par lui avec Israël, à ses promesses comme à ses menaces, et la sainteté, qui punit les crimes, pardonne au repentir et bénit chacun des fidèles observateurs de sa loi. Le caractère moral de Jahvé, si fortement accusé dans les oracles de ce prophète, s'unit parfaitement à la pratique des rites, dont Ézéchiel a élaboré un plan nouveau pour l'époque de la restauration d'Israël. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 252-263.

Un autre prophète de la captivité, Daniel, est, à la cour des rois de Babylone, l'interprète du Dieu d'Israël, dont il demeure le serviteur fidèle, Dan., I, en refusant d'adorer les dieux de Nabuchodonosor et la statue du roi, III, 12, 14, 15. Dans les songes qu'il explique, dans les visions qu'il voit, il a l'occasion d'énoncer les attributs divins, et il donne à Jahvé des noms variés, qui répondent bien aux mêmes attributs. Voir col. 73. C'est le Dieu des pères, sage et puissant, qui constitue les royaumes et les transfère, qui donne aux sages la science et la sagesse et qui révèle les secrets cachés, II, 20-23. Ce Dieu du ciel a révélé l'avenir en songe à Nabuchodonosor, 28, 29; il lui a donné son royaume, la puissance et la gloire, 37. Nabuchodonosor le reconnaît pour le Dieu des dieux, 47. Ce Dieu est assez puissant pour tirer Daniel et ses compagnons de la fournaise ardente, III, 17. Au nom de la justice et de la miséricorde de Jahvé, Azarias demande la protection divine pour que les Chaldéens apprennent que Jahvé est le seul Dieu, glorieux sur toute la terre, 26-45. Préservés des flammes, les trois jeunes Israélites glorifient et bénissent leur protecteur, 51-90. Nabuchodonosor déclare que Jahvé est le seul Dieu qui puisse faire un pareil miracle, 95, 96. Il écrit à tous ses sujets que le Dieu très-haut lui a donné des signes merveilleux, qu'il veut faire connaître, 99, 100. Daniel, qui a l'esprit des dieux saints, IV, 5, 6, a interprété le songe de l'arbre, envoyé au roi pour qu'il apprenne que le Très-Haut donne les royaumes à qui il veut, 14, 22, 29. Guéri, Nabuchodonosor a rendu gloire au Très-Haut, dont toutes les œuvres sont vraies et dont les voies sont

justes, 31-34. Daniel le rappelle à Baltassar, son fils, v, 18-21. Ce roi a honoré des dieux, qui ne voient ni n'entendent ni ne sentent, et n'a pas glorifié le Dieu qui tient son souffle et ses voies dans sa main, mais s'est élevé contre lui, 22, 23. Ce Dieu lui fait dire que son règne est fini et que son royaume devient le partage des Mèdes et des Perses, 24-28. Malgré les ordres de Darius, Daniel priait son Dieu; il fut jeté dans la fosse aux lions, VI, 10-16. Darius avait l'espoir que son Dieu, le Dieu vivant, le sauverait, 16, 20. Le Dieu de Daniel envoya un ange pour protéger son serviteur, 22. Darius promulgua par décret qu'il fallait, dans tout son empire, craindre le Dieu de Daniel, le Dieu vivant, éternel et tout-puissant, 25-27. Dans les visions, l'Ancien des jours, qui siège sur un trône, juge les rois de la terre, VII, 9-12, et donne au Fils de l'homme le pouvoir sur tous les peuples, 13, 14. Daniel prie Dieu pour son peuple. Dieu est, à ses yeux, grand, terrible, fidèle, miséricordieux pour ceux qui l'aiment et qui observent ses commandements, mais juste et sévère pour les Israélites coupables, IX, 4-14. Qu'il fasse miséricorde à Jérusalem et pardonne au repentir, 15-19! La prophétie des semaines et celle des royaumes des Perses et des Grecs montrent que Dieu connaît l'avenir, qu'il est le maître des peuples et qu'il règle le sort des empires. A Babylone, Suzanne craignait Dieu et avait été élevée dans la loi de Moïse, XIII, 2, 3. Accusée par les vieillards, elle mit sa confiance en Jahvé, 35, et elle demanda à ce Dieu éternel, qui connaît toutes choses avant même qu'elles ne soient faites, de protéger son innocence, 42, 43. Jahvé exauça sa prière et inspira Daniel, 44, 45, qui savait que Dieu ne laisse pas périr l'innocent et le juste, 53. Daniel n'adorait pas le dieu Bel, une idole faite de main d'homme, mais le Dieu vivant, qui a créé le ciel et la terre et a pouvoir sur toute chair, XIV, 3, 4. Le roi prétendait que Bel vivait, puisqu'il mangeait et buvait chaque jour. Daniel répondit qu'il était de terre à l'intérieur et d'airain à l'extérieur, 6, et il prouva par un habile stratagème que les prêtres enlevaient la nourriture qu'on préparait chaque jour pour l'idole et faisaient croire que le Dieu l'avait mangée, 7-21. Il fit périr aussi un dragon que les Babyloniens adoraient, pour montrer qu'il n'était pas un dieu vivant, mais que Jahvé seul était le Dieu vivant, 22-26. Il fut protégé par son Dieu dans la fosse aux lions; le roi loua la grandeur du Dieu de Daniel et le fit honorer par toute la terre, 39-42.

Des psalmistes, probablement contemporains de la captivité, soupirent après le Dieu vivant, après son temple saint, dont ils sont éloignés. Ils espèrent en leur Dieu. L'abandon et l'oubli, dans lesquels Jahvé semble les laisser et que leurs persécuteurs leur reprochent, ne diminuent pas leur confiance en leur protecteur et leur sauveur. Ps. XLI (XLII), 2-12. Le souvenir des bienfaits que Dieu a accordés à leurs pères par amour, ranime leur espérance de la victoire. Dieu ne sort plus à la tête des armées de Jacob; il disperse le peuple parmi les nations, bien que ce peuple n'ait pas oublié son Dieu, qu'il n'ait pas tendu ses mains vers un dieu étranger. Dieu, qui connaît les secrets des cœurs, ne l'aurait-il pas vu ? Qu'il se réveille donc et qu'il se lève pour secourir les siens! Ps. XLIII (XLIV), 2-27. A la vue des ruines de Jérusalem, Ps. LXXIII (LXXIV), 3-9, aux souvenirs des anciens bienfaits de Dieu, 2, 10-14, et de sa puissance créatrice, 15-17, un psalmiste demande à Dieu s'il a rejeté les Israélites pour toujours, 1, et réclame protection, 18-23. Cf. Ps. LXXVI (LXXVII), 8-21; LXXVIII (LXXIX), 1-13; LXXX (LXXXI), 2-18. Quand la dynastie de David, à qui Jahvé avait promis la stabilité, a été renversée, Éthan rappelle à ce Dieu puissant et redoutable, au créateur du ciel et de la terre, sa fidélité à ses promesses à l'égard de la famille royale. Ps. LXXXVIII (LXXXIX). Un psalmiste anonyme célèbre la bonté et la miséricorde éternelle du Seigneur; il appelle le secours divin pour son peuple coupable, Ps. CV (CVI), 1-6, comme ses pères, 7-46, que Dieu a néanmoins secourus. Que Jahvé rassemble les Juifs du milieu des nations, pour qu'ils puissent célébrer son saint nom! 47.

VI. APRÈS LE RETOUR DE LA CAPTIVITÉ. — Le monothéisme spirituel, prêché par les prophètes du VIII^e^ et du VII^e^ siècle, avait été tenu en échec par la majorité de la nation jusqu'à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. Il triompha définitivement sur la terre étrangère. Les véritables Israélites s'imprégnèrent profondément de son esprit pendant la captivité, et quand l'édit de Cyrus leur permit de retourner en Palestine et de relever les ruines de Jérusalem, en 588, une partie du groupe fidèle revint, et la nouvelle communauté d'Israël se réorganisa peu à peu selon l'esprit des prophètes de la loi divine. Dès lors, Jahvé régna sans rival parmi son peuple, en attendant que par la venue du Messie, son règne parmi les nations commença à se réaliser.

1° *Sous la domination perse.* — On ne peut voir sans doute dans le décret de Cyrus une profession de foi monothéiste en Jahvé, Dieu du ciel. II Par., XXXVI, 23; I Esd., I, 2-4. Il faut y voir seulement l'expression des bons sentiments d'un conquérant accommodant et habile politique, qui parle avec respect de tous les dieux de ses nouveaux sujets et se donne comme leur adorateur. Il croyait avoir reçu d'eux des ordres et il autorise la continuation ou la reprise de leur culte. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6^e^ édit., Paris, 1896, t. IV, p. 405-419. Les premiers rapatriés relevèrent à Jérusalem l'autel du Dieu d'Israël et recommencèrent l'offrande des sacrifices. I Esd., III, 2-6. Ils jetèrent les fondements du temple, en célébrant à grands cris la bonté et la miséricorde de Jahvé, 10-13. Les travaux interrompus par la jalousie des Samaritains, IV, 1-5, furent repris en la deuxième année de Darius et achevés la sixième, IV, 24; V, 1-15, avec les encouragements des deux prophètes Aggée et Zacharie.

Au nom de Jahvé des armées, Aggée reproche aux rapatriés de négliger la reconstruction du temple; les mauvaises récoltes des années précédentes sont la juste punition que Dieu inflige pour cette négligence; Jahvé met son plaisir et sa gloire à cette résurrection, I, 1-11. Jahvé est avec les rapatriés en vertu de l'alliance conclue à la sortie d'Égypte, II, 5. Il a le pouvoir de bouleverser le ciel, la terre et la mer pour glorifier le nouveau temple, plus petit que l'ancien. Tout argent et tout or lui appartiennent, 6-9, 21, 22. Parce qu'on a obéi à ses ordres, Jahvé répand ses bénédictions sur les champs, 16-19. Les huit premiers chapitres de Zacharie ont rapport aussi à la construction du temple, mais à un autre point de vue que les exhortations d'Aggée, L'achèvement de la maison de Dieu y est présenté comme devant amener la manifestation complète de la faveur divine envers la communauté rentrée en grâce, tandis que les pères avaient été punis pour leurs crimes. L'action de la providence divine se fera donc sentir bienfaisante à l'avenir, comme elle s'était exercée sévère et punissante dans le passé. Jahvé des armées était irrité contre les pères à cause de leurs voies et de leurs œuvres mauvaises, que leurs fils ne doivent pas suivre, I, 2-5, 12, 14. Les pères n'ont pas écouté les prophètes qui leur prêchaient la pratique de la vérité, de la bonté et de la justice, et ils ont été punis par la captivité, VII, 8-14. Mais la nation s'est convertie, I, 6; cette conversion a fait cesser le courroux divin, 12, et la communauté nouvelle recevra les bénédictions divines. La destruction de l'empire de Babylone, la délivrance du peuple captif, la reconstruction du temple, voulues par Dieu, ne sont que le commencement de plus grands

bienfaits, I, 15-17; II, 4-17. La réhabilitation du grand-prêtre est aussi un gage de prospérité future, III, 1-10. Cf. VI, 9-15. Le candélabre d'or à sept lampes entre deux oliviers représente la vigilance de Jahvé et les agents dont il se sert pour s'éclairer dans la formation de ses bons desseins pour la communauté, IV, 10-14. L'ancienne malédiction sort du pays, où il n'y aura plus désormais de voleur ni de parjure, V, 3, 4. Les jours de jeûne, institués pour expier les fautes passées, doivent être changés en joyeux jours de fête, VII, 1-7. Jahvé aime Sion d'une passion ardente, et il en fera une ville fidèle, une montagne sainte. Ses habitants seront son peuple, et il sera leur Dieu en vérité et en justice, VIII, 1-8. Eux, qui avaient été une malédiction parmi les nations, seront une bénédiction, 9-16; mais ils devront pratiquer la sincérité et la justice, car Jahvé hait le faux serment, 16, 17. Les jeûnes sont changés pour eux en jours de joie, à la condition qu'ils aiment la vérité et la paix, 18, 19, et les nations viendront à Jérusalem pour gagner la faveur de Jahvé et pour chercher Jahvé des armées, 20-23. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 314-318.

Si, avec M. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 649-662, on admet l'unité de composition de Zacharie, I-VIII; IX-XI + XIII, 7-9; XII-XIII, 6 + XIV, on considérera les promesses messianiques de la seconde et de la troisième sections comme la continuation des bénédictions prédites dans la première à la nouvelle communauté. Les ennemis vaincus, IX, 1-7, Sion sera sous la protection de Jahvé à l'abri de toute invasion, et son roi messianique proclamera la paix pour toutes les nations, 8-10, car Jahvé aura combattu pour son peuple, 11-16. Après avoir puni les mauvais pasteurs, Jahvé visitera son troupeau, le sauvera et le fortifiera, X, XI. Le créateur du ciel, de la terre et de l'homme annonce le triomphe de Jérusalem sur ses ennemis, sa restauration et la régénération spirituelle de ses futurs habitants, XII, 1-10; XIV, 1-5. Il n'y aura plus en Jérusalem ni péché ni souillure, et Jahvé en enlèvera les idoles, XIII, 1, 2. Jahvé sera roi sur la terre entière, XIV, 9. Les nations viendront honorer Jahvé des armées à Jérusalem, 16-19, et lui offrir des sacrifices, 20, 21. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 145-149.

Plusieurs psaumes semblent avoir été composés pour célébrer la reconstruction du temple. Le ps. XCV (XCVI) invite tous les peuples de la terre à chanter les louanges de Jahvé, à bénir son nom, à célébrer sa gloire, car il est grand, digne de louange et redoutable plus que tous les dieux, qui ne sont que néant. Il a créé les cieux. Tous les peuples doivent le reconnaître pour roi et pour juge, un juge juste et fidèle à sa parole. Le ps. CXVII (CXVIII) convient à la dédicace du second temple. Le peuple et les prêtres chantent la bonté et la miséricorde éternelle de Jahvé, 1-4. Jahvé a sauvé Israël, qui l'avait invoqué; il l'a secouru, après l'avoir rudement châtié, 5-18. Les portes du nouveau temple sont les portes de la justice, par lesquelles les justes peuvent entrer, 19, 20. Jahvé est Dieu; il faut le louer, 27, 28.

Lors de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, les Iduméens se réjouirent de la chute de la capitale juive. Lament., IV, 21, 22; Ezech., XXXV, 5-15; Ps. CXXXVI (CXXXVII), 7. C'est pourquoi Abdias, que Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 285-297, reporte à l'époque qui suivit le retour de la captivité, annonce que Jahvé détruira entièrement ce peuple, 1-16, tandis qu'il sauvera Sion et la rendra prospère, lui à qui appartient l'empire, 17-21. Et un peu plus tard, Malachie déclare que cette différence de sort vient de ce que Jahvé a aimé Jacob et haï Ésaü, I, 2-4. De la vengeance infligée aux Iduméens, les Juifs concluront que Jahvé est grand au delà du territoire d'Israël, 5. Parce que Jahvé est père et maître, il demande aux prêtres prévaricateurs comment ils le craignent, alors qu'ils n'observent pas exactement les prescriptions du rituel, 6-10. Son nom est grand parmi les nations, 11, 14. Si les prêtres ne s'appliquent pas de cœur à leurs obligations, Jahvé les maudira et les châtiera, II, 1-4. En vertu du pacte conclu avec Lévi, le prêtre doit être franc, intègre et droit, 5-9. Jahvé est le père et le créateur de tous les Juifs, qui cependant sont perfides et profanent l'alliance, en épousant, eux, chose sacrée que Jahvé aime, les filles d'un dieu étranger, 10-12. Jahvé n'a pas pour agréables leurs offrandes, parce qu'ils divorcent pour des raisons injustes, 13-16. Ils lui sont à charge, parce qu'ils disent : Quiconque fait le mal est bon aux yeux de Jahvé, qui se complaît en lui, ou bien : Où est le Dieu du droit? 17. Ils sont donc mauvais; mais le Messie renouvellera le sacerdoce et la nation, III, 1, 2; les lévites offriront à Jahvé des sacrifices en justice; Jahvé jugera les adultères, les parjures et les oppresseurs, 3-5, car il n'a pas changé, tandis que les Juifs n'ont cessé de faire le mal, 6, 7. Pour revenir à lui, il ne faudra plus frauder dans le versement de la dîme, 7-12. C'est à tort que les Juifs se plaignent de lui, disant qu'ils l'ont servi en vain, qu'ils n'ont tiré aucun profit de l'observation de sa loi. Ils estiment heureux les arrogants, puisque ceux qui font mal sont dans la prospérité et qu'ils échappent au châtiment, bien qu'ils tentent Dieu, 13-15. Jahvé a entendu ces reproches et il y a fait attention. Aussi, au jour où il agira, ceux qui le craignent seront pour lui comme sa propriété, comme des fils pour qui il sera indulgent. On verra alors la différence qu'il fait entre le juste et le méchant, entre celui qui le sert et celui qui ne le sert pas, 16-18. Les méchants seront punis et les serviteurs de Jahvé récompensés, 19-21. Que ceux-ci pratiquent donc la loi de Moïse! 22. Jahvé veut que ses serviteurs accomplissent non seulement les œuvres de la justice, mais aussi les préceptes de sa loi et les rites eux-mêmes. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 318-320.

A cette prédication de Malachie on rattache aujourd'hui la double mission de Néhémie, qui aurait précédé celle d'Esdras. L'idée que Néhémie a de Dieu est la même que celle de Malachie. Il prie le Dieu du ciel, le Dieu puissant, grand et terrible, qui est fidèle et miséricordieux envers ceux qui l'aiment et qui observent ses commandements. Il confesse ses péchés et ceux de son peuple, et la justice de leur châtiment, prédit à Moïse, et il demande que Jahvé écoute sa prière et celle des Israélites qui craignent Dieu. II Esd., I, 5-11. Dieu, qu'il avait prié, II, 4, lui rendit le roi des Perses favorable, 8, et lui suggéra le dessein de relever les murs de Jérusalem, 12. Il demandait le secours du Dieu du ciel pour cette œuvre, 20. Quand les Samaritains y font obstacle, Néhémie demande encore à Dieu le succès, IV, 4, 5, 9, confiant en la puissance de ce Dieu terrible, 14. Dieu dissipa les projets des adversaires, 15. Les Juifs avaient raison d'espérer qu'il combattrait pour eux, 20. La crainte de Dieu ne peut se concilier avec la perception d'intérêt pour l'argent prêté, V, 9, et Dieu punira ceux qui la feront, 13. Par crainte de Dieu, Néhémie n'a pas prélevé les impôts auxquels sa charge lui donnait droit, 15, et il espère que Dieu se souviendra de ce sacrifice fait pour le bien du peuple et l'en bénira, 19, comme des ennuis que lui ont causés Tobie, Sanaballat et les prophètes qui le détournaient de son œuvre, VI, 14. Dieu suggère à Néhémie l'idée de recenser les habitants de Jérusalem, VII, 5. Il donna à tous une grande joie le jour de la dédicace des murs de Jérusalem, XII, 42. Si le récit de II Mach., I, 20-36, est historique, Néhémie, pour retrouver le feu sacré, invoqua Jahvé, le créateur, en rappelant tous ses attributs, 24, 25. Il avait réglé auparavant qu'on observerait les prescriptions divines, relatives aux mariages mixtes. II Esd., X, 30. Quand il revint à Jérusalem, la 32e année d'Artaxerxès, il constata que l'abus de ces mariages

avait persévéré ainsi que d'autres, auxquels il mit bon ordre, XIII, 4-31. Dieu les avait permis, 18, mais Néhémie espère que Dieu se souviendra de lui et qu'il le bénira de ce qu'il a supprimé de pareils abus, 14, 22, 29-31.

Selon M. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 312-314, le livre de Jonas a été composé au milieu du Ve siècle. Le même critique croit plus au caractère didactique et moral du récit qu'à la réalité des faits racontés, dont la mise en scène est destinée à inculquer plus fortement les leçons morales. Or, dans la première partie, I, II, Jonas essaie de se soustraire à la mission que Jahvé lui avait confiée, mais il est ramené à la côte par un double miracle, I, 4; II, 1, afin de montrer qu'un envoyé de Dieu prétendrait en vain s'affranchir de son mandat, malgré la volonté divine. Dieu exerce sur son prophète une autorité absolue et il a le pouvoir de se faire obéir. D'autre part, Jahvé a aussi autorité sur les nations païennes, puisqu'il envoie Jonas annoncer à Ninive que la malice de cette ville est montée devant lui, I, 2. Les matelots païens, effrayés de la tempête envoyée par Jahvé, le Dieu du ciel qui a fait la terre et la mer, prient ce Dieu, qu'ils ne connaissaient pas, d'épargner des innocents et de ne punir que le coupable, I, 7-16. Jahvé, qui les exauce, écoute donc favorablement les prières de tous les hommes, même des païens, qui, à ses œuvres, l'ont reconnu pour le vrai Dieu. Le miracle du poisson prouve la toute-puissance de Jahvé, qui disposait de moyens souverains pour ramener un prophète récalcitrant à l'exécution de sa mission. La prière de Jonas fut exaucée, et le prophète rejeté à la côte par le monstre marin. La providence divine s'exerce même sur les coupables, pourvu qu'ils recourent à Dieu; seuls, les serviteurs des idoles ne peuvent compter sur la faveur de ceux qu'ils invoquent, II, 9, 10. Dans la seconde partie, Jahvé ordonne de nouveau à Jonas de prêcher à Ninive la destruction de la ville coupable; mais les Ninivites croient en Dieu et font pénitence, et Dieu, voyant leur conversion et leurs actes de pénitence, changea de résolution et ne détruisit pas leur ville, III, 1-10. Le prophète en conçut du dépit et se plaignit à Jahvé de sa clémence et de sa longanimité. Dieu lui prouva par le miracle du ricin que ses plaintes étaient inspirées par un amour-propre égoïste, IV, 1-11. Dieu garde donc une indépendance absolue; sa miséricorde peut toujours octroyer le pardon au repentir. Jonas s'irrite à tort des procédés bienveillants de la providence divine, qui, miséricordieuse autant que juste, s'étend à tous les hommes, païens et Juifs.

Pour M. Van Hoonacker, *op. cit.*, p. 145-154, l'oracle de Joël est d'un peu postérieur au livre de Jonas. A l'annonce de la proximité du jour de Jahvé, tout Israël doit jeûner et se réunir à la maison restaurée de Jahvé, I, 14, 15, pour prier ce Dieu qui punit, 19. Ce jour de Jahvé n'est pas le jour de la ruine des ennemis d'Israël, comme dans les anciens prophètes, mais bien celui du jugement de Jahvé sur tous les peuples, II, 11. Pour s'y préparer, les Juifs doivent revenir à Jahvé de tout leur cœur, car il est propice et miséricordieux, plein de longanimité et très clément; il se repent du mal, dont il menace, et il revient sur les mesures vengeresses qu'il a prises, 12, 13. Aussi, peut-être qu'au lieu de la malédiction prédite contre Sion, laissera-t-il une bénédiction, 14. Donc, que l'on convoque à Sion une assemblée générale pour crier à Jahvé : Aie pitié de ton peuple; que ton héritage ne soit pas l'opprobre des nations qui le dominent, et qu'elles ne puissent dire : Où est leur Dieu? 15-17. Par amour, Jahvé épargna son peuple, écarta de lui les maux annoncés et répandit sur lui ses bienfaits matériels et spirituels, 18-26. Les Israélites sauront ainsi par les merveilles accomplies pour eux, que Jahvé est leur Dieu, qu'il n'y en a pas d'autre que lui, 27. Le jour de Jahvé sera donc pour Israël un jour de bénédiction : Jahvé répandra son esprit sur tous, III, 1-2; quiconque invoquera le nom de Jahvé sera sauvé, 5; Juda et Jérusalem seront restaurés, IV, 1, et les nations qui les ont opprimés, seront jugées et punies, 2-16. Les Juifs sauront que Jahvé, leur Dieu, habite à Sion, sa sainte montagne. Jérusalem sera sainte et les étrangers n'y passeront plus, 17; les biens messianiques y couleront, 18, tandis que l'Égypte et l'Idumée seront châtiées. Juda et Jérusalem dureront toujours, et Jahvé demeurera à Sion, 19-21. Le nouveau peuple de Dieu ne périra pas. Cf. Duhm, *op. cit.*, p. 312.

Sous Artaxerxès II, en 398, Esdras ramène en Judée une nouvelle colonie d'émigrants. I Esd., VII, 1-26. Ce scribe, instruit dans la loi de Moïse, reçoit du roi, par la disposition de Jahvé, la mission de réorganiser au temple de Jérusalem le culte du Dieu du ciel. Il en bénit le Dieu des pères, qui lui a fait obtenir cette faveur du roi des Perses, 27, 28. Il ordonne un jeûne pour obtenir la protection de Jahvé pendant le voyage. Il avait dit au roi que la main de Dieu protège ceux qui le cherchent dans la voie du bien, et que sa fureur toute-puissante tombe sur ceux qui l'abandonnent, VIII, 21-23, 31. Les mariages mixtes étaient aux yeux d'Esdras un grave manquement à la loi de Jahvé. Cette iniquité du peuple s'ajoutait aux péchés des ancêtres. Esdras en demande pardon au Dieu d'Israël, qui a interdit de telles unions, IX, 6-15. Par une mesure radicale, toutes les femmes étrangères furent renvoyées, X, 1-44. Esdras fit lire le livre de la loi et célébrer la fête des Tabernacles. II Esd., VIII, 1-18. Il fit renouveler l'alliance avec Jahvé. Pour lui et pour ses contemporains, Jahvé était le seul et unique Dieu, le créateur du ciel et de ses armées, des astres, de la terre et des mers, le vivificateur universel. Il a choisi Abraham; il a tiré Israël d'Égypte et lui a donné au Sinaï sa loi. Ce Dieu propice, clément, miséricordieux, longanime, n'a pas abandonné au désert les Israélites rebelles; il les a introduits dans la terre promise et a multiplié leur race. Ils l'ont irrité par l'abandon de sa loi; ils ont tué les prophètes qu'il leur envoyait. Il les a châtiés; ils sont revenus à lui dans le malheur, et du ciel il les a exaucés. Il ne les a jamais abandonnés malgré leurs apostasies réitérées, parce qu'il est miséricordieux et clément. Il a été juste, depuis le jour où il les a châtiés par Assur. Tous avaient délaissé ses préceptes. Les voilà, eux, revenus sur la terre de leurs pères; que ses bénédictions se multiplient pour eux et pour les rois, sous l'empire de qui il les a placés! IX, 6-37. Les conditions du nouveau pacte sont l'observation fidèle de tous les préceptes de Jahvé, 29-33.

Le peuple de Dieu est donc ainsi devenu la nation sacerdotale de Jahvé, qui est le Dieu du ciel autant que le Dieu d'Israël. Les prescriptions divines seront fidèlement observées; celles de la pureté, même extérieure, parce que Dieu est saint, celles du culte, que Jahvé veut voir unies à la pratique de la justice et de la morale. Le monothéisme est garanti par la fidélité aux pratiques religieuses, imposées par le Dieu unique, qui mettaient Israël à l'abri des influences païennes par l'observance exacte des règlements sévères et minutieux. Depuis Néhémie et Esdras, le règne de la loi fut absolu chez les Juifs. La pratique du culte y entretint la religion vivante, sans détruire la piété individuelle sous l'influence desséchante du légalisme. La piété individuelle s'est exprimée, à cette époque, dans un certain nombre de Psaumes, qui, en des accents d'un nationalisme surprenant, traduisent la religion du cœur et achèvent de nous renseigner sur la foi monothéiste de leurs auteurs au Dieu vivant de l'univers. Ces hymnes, destinés peut-être dès leur composition à l'usage liturgique, chantent aussi le culte public de

Jahvé au temple de Jérusalem et recommandent chaleureusement l'observation intégrale de la loi divine.

Le ps. LXXXIV (LXXXV) est une action de grâce à Jahvé, qui a ramené les captifs de Jacob, après avoir pardonné leurs péchés et fait cesser sa colère contre eux, 2-4, une demande de salut complet, 5-8, et une brillante description de la restauration dans la bonté et la vérité, la justice et la paix, 9-14. Le très haut et le tout-puissant est un refuge contre tous les dangers; on peut se confier en lui. Ps. XC (XCI), 1-16; cf. Ps. CXXV (CXXVI), 1-6. Il faut louer Jahvé, le créateur et le modérateur de l'univers, Ps. XCI (XCII), 2-7, l'éternel qui disperse tous les méchants, 8-10, le Dieu juste qui récompense les bons, 11-16. Jahvé est roi, un roi plein de majesté et de force, dont le trône est éternel et qui est lui-même magnifique dans les hauteurs, Ps. XCII (XCIII), 1-4; ses promesses sont immuables et sa maison sainte, 5. Il faut célébrer avec allégresse Jahvé, le rocher du salut. Ps. XCIV (XCV), 1, 2. C'est un grand Dieu que Jahvé, un grand roi au-dessus de tous les dieux, 3. Il a créé la terre et la mer, qui lui appartiennent, 4, 5. Jahvé est le créateur et le Dieu d'Israël, qui est son peuple et son troupeau, 6, 7, trop longtemps infidèle, 8-11; il ne faut pas imiter la rebellion des ancêtres. Jahvé est roi; la justice et l'équité sont la base de son trône; il est le Seigneur de toute la terre, qui tremble devant lui. Les cieux proclament sa justice, et tous les peuples contemplent sa gloire. Les adorateurs d'idoles seront confondus; tous les dieux se prosternent devant Jahvé; il est le très haut et il leur est souverainement supérieur. Les fidèles qui haïssent le mal sont protégés par lui qui sème la lumière pour le juste et la joie pour les cœurs droits. Ps. XCVI (XCVII), 1-11; cf. Ps. CXXXIV (CXXXV). Tous les habitants de la Palestine doivent servir Jahvé et reconnaître qu'il est Dieu. Il a fait d'Israël son peuple; les Israélites doivent le louer, car il est bon; sa miséricorde et sa fidélité sont éternelles. Ps. XCIX (C), 1-5. Le psalmiste prie Jahvé; il s'est épuisé à crier vers lui. Ps. CI (CII), 1-12. Jahvé, qui est assis sur un trône éternel, aura pitié de Sion et lui fera grâce. Toutes les nations révéreront son nom, parce qu'il a rebâti Sion. Que le nouveau peuple célèbre Jahvé, qui a regardé de sa sainte hauteur, des cieux, sur terre pour écouter les gémissements des captifs! 13-23. Il est éternel, lui, le créateur de la terre et des cieux. Ses créatures périront et changeront, il reste immuable, et ses années n'ont point de fin, 25-28. Béni soit Jahvé à cause de ses nombreux bienfaits! Ps. CII (CIII), 1-5. Il exerce la justice et fait droit à tous les opprimés, 6. Il est miséricordieux et compatissant, lent à la colère et riche en bonté. Sa colère n'a qu'un temps, et il ne punit jamais autant qu'on mérite de l'être. Sa bonté envers ceux qui le craignent est aussi grande que les cieux sont élevés au-dessus de la terre. Sa compassion est celle d'un père pour ses enfants. L'homme n'est qu'une fleur, qu'un souffle desséché; la bonté de Dieu est éternelle ainsi que sa justice. Jahvé a établi son trône dans les cieux, et son empire s'étend sur toutes choses, 6-19. Cf. Ps. CXLIV (CXLV), 1-21. Le ps. CIII (CIV) est un hymne au créateur, infiniment grand, revêtu de majesté et de splendeur, 1, 2. La nature entière, qu'il a faite, est à son service. Il a tout créé, les cieux, la terre, les mers; il est l'auteur de tout ce que la terre produit pour les oiseaux, les animaux et les hommes. Il a fait la lune et le soleil, le jour et la nuit, 3-23. Ses œuvres sont nombreuses et faites toutes avec sagesse, 24-30. Gloire donc à Jahvé dans ses œuvres! 31. Le ps. CIV (CV) est une invitation à louer Jahvé et à faire connaître parmi les nations les bienfaits qu'il a accordés à Israël et qui sont décrits, 9-44. Le Dieu d'Israël se souvient éternellement de son alliance, 8, et il en remplit fidèlement les conditions si Israël garde ses préceptes et observe ses lois, 45. Les rachetés de Jahvé doivent dire : « Louez Jahvé, car il est bon et sa miséricorde est éternelle. » Ps. CVI (CVII), 1-3. Le psalmiste décrit ensuite à l'aide de riches comparaisons ce que Jahvé a fait pour eux, en répétant plusieurs fois : « Qu'ils louent Jahvé pour sa bonté! » 8, 15, 21, 31. La conclusion est celle-ci : « Que le sage remarque cette conduite de Jahvé et qu'il comprenne les bontés de son Dieu! » 43. Cf. Ps. CXXXV (CXXXVI), cantique de louange dont le refrain est: « Car sa miséricorde est éternelle. » Un psalmiste chante lui-même parmi les nations la bonté et la fidélité de Jahvé. Ps. CVII (CVIII), 4, 5. Dieu est plus élevé que les cieux, et sa gloire brille sur toute la terre, 6, parce qu'il a secouru Israël contre ses oppresseurs, 12-14. Cf. Ps. CXII (CXIII), 1-9. Un autre psalmiste loue Dieu de tout son cœur, des grandes œuvres qu'il a faites pour Israël. Ps. CX (CXI), 1, 2. Sa justice subsiste à jamais, 3; il est miséricordieux et compatissant, 4; ses œuvres sont vérité et justice; ses commandements sont immuables, portés selon la droiture et la vérité, 7, 8. Son nom est saint et redoutable, 9. La crainte de Jahvé est le commencement de la sagesse, et ceux qui observent sa loi sont véritablement intelligents, 10. Cf. Ps. CXIV et CXV (CXVI), CXVI (CXVII), CXLV (CXLVI)-CL.

Une dernière série de ces cantiques recommande l'observance de la loi divine et en fait l'éloge. Le ps. CXI (CXII) proclame heureux l'homme qui craint Jahvé et qui met son plaisir à observer ses préceptes. Le long ps. CXVIII (CXIX) célèbre à maintes reprises la beauté de la loi divine et son prix inestimable. Elle éloigne du mal et procure la sagesse. Le vrai fidèle doit la méditer sans cesse et la pratiquer le plus fidèlement qu'il pourra, parce qu'elle vient de Dieu et qu'il a promis miséricorde et pardon à ceux qui la gardent. Dieu est bon et bienfaisant, 68; il est le créateur de l'homme, 73; ses jugements sont justes, 75; sa fidélité est durable, comme la terre qu'il a créée, 90. Tout subsiste d'après ses lois, et tous les êtres obéissent à ses ordres, 91. Il est juste; ses jugements sont équitables, 137, 138, et sa justice est éternelle, 142. Ses miséricordes sont infinies, 156. Les psaumes graduels ou cantiques des montées chantent la joie de venir à Jérusalem en pèlerinage. Jérusalem est sainte, parce qu'elle contient la maison de Jahvé, la maison où les lévites le servent. Le secours vient de Jahvé, qui a fait le ciel et la terre. Ps. CXX (CXXI), 2; CXXIII (CXXIV), 8; CXXXIII (CXXXIV), 3. Jahvé siège dans les cieux. Ps. CXXII (CXXIII), 1. Heureux l'homme qui craint Jahvé et qui marche dans ses voies! Ps. CXXIX (CXXVIII), 1-6. Jahvé connaît toutes les pensées de l'homme qui ne peut lui échapper; sa science est donc infinie comme son immensité. Ps. CXXXVIII (CXXXIX), 1-12. Il a créé l'homme dont il sait les destinées futures, 13-16.

2° *Sous la domination syrienne.* — Quelques-uns de ces psaumes appartiennent probablement à la période syrienne et nous représentent la croyance juive à une époque sur laquelle nous sommes peu renseignés. Nous n'avons pas de documents certains datés du IIIe siècle. Du IIe siècle, nous avons les livres des Machabées et les écrits sapientiaux de l'Ecclésiaste, de l'Ecclésiastique et de la Sagesse. Les livres des Machabées célèbrent l'héroïsme de la foi des Juifs fidèles. Quand Séleucus Philopator (187-175) envoya Héliodore piller le trésor du temple de Jérusalem sous le pontificat d'Onias III, le peuple invoqua le Dieu tout-puissant, qui intervint visiblement pour chasser l'usurpateur. II Mach., III, 23-30. Cette intervention divine eut lieu en considération du grand-prêtre, 33. Héliodore, frappé par Dieu, fut invité à proclamer sa puissance; il offrit un sacrifice et publia partout les œuvres et la puissance du grand Dieu qui habite au ciel et qui est honoré à Jérusalem, 34-39. Sous le règne d'Antiochus Épiphane

(175-164), des Juifs abandonnèrent la foi de leurs pères et adoptèrent les mœurs grecques. I Mach., I, 12-16. Au retour de sa seconde campagne en Égypte, Antiochus enleva du temple les vases sacrés. Dieu, irrité des fautes de son peuple, ne punit pas cet usurpateur comme il avait puni Héliodore. Le lieu saint, qu'il avait choisi pour demeure, fut abandonné à cause des crimes de la nation et de la colère du tout-puissant. II Mach., V, 16-20; I Mach., I, 23, 24, 38, 39. Le culte de Jahvé fut aboli, I Mach., I, 41, 46-52, et des temples furent élevés aux idoles, 50, 57-60. II Mach., VI, 1-7. Il y eut des apostats, I Mach., I, 55, 62, mais aussi beaucoup de fidèles et de martyrs, 65, 66. Le vieil Éléazar préféra la mort à la désobéissance aux lois divines, II Mach., VI, 23, et les supplices des hommes au châtiment de Dieu, 26, s'en remettant à la connaissance que Dieu avait de ses dispositions, 30. Les sept frères avaient les mêmes sentiments, au témoignage de l'aîné, VII, 2, et ils attendaient de Dieu, qui sait la vérité, la consolation de leurs maux, 6. Le troisième et le quatrième espéraient du Dieu du ciel la résurrection de leurs corps, 11, 14. Le cinquième en appelait à la puissance de Dieu, qui vengera son peuple, 16, 17, et le sixième avertit le tyran qu'il ne compte pas sur l'impunité de la part de Dieu, 19. Leur mère avait en Dieu la même espérance; elle le reconnaît comme le créateur du monde et l'auteur de la vie des hommes, 23, 29. Le plus jeune menace le roi du châtiment de Dieu, qui permet la persécution des siens à cause de leurs péchés, mais qui, après la conversion des coupables, punira le persécuteur, 31-36. Il supplie Dieu de montrer qu'il est le seul Dieu, 37, et se représente, lui et ses frères, comme des victimes qui apaiseront la colère du tout-puissant, 38. Il soutint jusqu'à la mort sa confiance en Jahvé, 40.

Le prêtre Mathathias et ses fils se révoltèrent contre le tyran, confiants dans le secours divin, parce qu'ils ne voulaient pas abandonner la loi et les justes préceptes de Dieu. I Mach., II, 21. Ils s'encourageaient dans la fidélité à la loi par l'exemple des anciens, 49-63. Judas pensait que la victoire lui viendrait du ciel plutôt que de son armée, Dieu pouvant également le délivrer d'un grand nombre comme d'un petit nombre d'ennemis, III, 18, 19. Ses soldats combattront, mais Jahvé renversera les ennemis devant eux, 21, 22. Les révoltés comptaient donc principalement sur le secours de Dieu, 53, soumis qu'ils étaient à la volonté divine jusqu'à la mort, 60. Leur confiance se fondait sur le souvenir de la protection de Dieu au passage de la mer Rouge et sur la fidélité de Jahvé à l'alliance qu'il avait contractée avec leurs pères. Grâce à l'intervention divine en leur faveur, toutes les nations sauront que c'est Jahvé qui sauve Israël, IV, 9-11. Nicanor comptait sur la victoire et ne pensait pas que le tout-puissant tirerait vengeance de lui. II Mach., VIII, 11. Les Juifs, qui ne croyaient pas à la justice de Dieu, prenaient la fuite, 13; d'autres vendaient leurs biens et demandaient à Jahvé de les délivrer de l'impie général, sinon à leur considération, du moins à cause de l'alliance faite avec les ancêtres et parce qu'eux-mêmes avaient invoqué son nom grand et saint, 14, 15. Judas se fie, non pas comme son adversaire dans la force de son armée, mais dans le tout-puissant qui, d'un seul acte de volonté, peut détruire l'univers, 18, et il se souvient des secours qu'il a donnés autrefois à Israël, spécialement contre Sennachérib, 19, 20. Sous l'étendard du secours de Jahvé, 23, il fut aidé par le tout-puissant, 24, et son armée bénit Jahvé, qui avait commencé à répandre sur Israël sa miséricorde, 27, dont elle demande la continuation, 29. Avant une autre bataille, Judas invoqua le sauveur d'Israël et lui rappelant la protection qu'il avait donnée aux armes de David et de Jonathas, il demanda la victoire pour les siennes. I Mach., IV, 30-33. Nicanor, humilié par Dieu, II Mach., VIII, 35, publiait partout que Jahvé protège les Juifs, 35. Antiochus Épiphane, que Jahvé, Dieu d'Israël, avait frappé d'une plaie invisible, IX, 5, ne reconnut pas d'abord la puissance de Dieu, s'exerçant sur lui, 8. Ne pouvant soutenir lui-même la puanteur qui s'exhalait de son corps, il avoua qu'il était justement puni et il eut recours à la miséricorde divine, 12, 13, promettant de rendre les vases du temple et de proclamer la puissance de Dieu, 16, 17. Il reconnut le juste jugement de Dieu, 18. Vainqueur, Judas purifia le temple et rétablit le culte. I Mach., IV, 42-58; II Mach., X, 1-3. Les Juifs, prosternés à terre, suppliaient Jahvé, demandant que de pareils maux ne leur soient plus infligés à l'avenir et que leurs péchés soient réprimés plus doucement. II Mach., X, 4.

Sous Antiochus Eupator, Judas implora le secours de Jahvé au début de son expédition contre l'Idumée, 16. Quand Timothée, chef de l'armée syrienne, recommença la guerre, Judas et ses soldats suppliaient Dieu de leur être favorable, 25, 26. Dès le début de la bataille, Jahvé leur donna un gage de succès, 28, puis intervint visiblement pour leur assurer la victoire complète, 29-31. L'armée bénit Jahvé des merveilles opérées par lui pour Israël, 38. Lysias, ne reconnaissant pas la puissance de Dieu, XI, 4, vint avec de nouvelles troupes envahir la Judée. Judas et les siens demandent avec larmes le salut, 6. Une intervention divine donne une nouvelle preuve de la miséricorde de Jahvé et est un gage assuré de victoire, 8-10. Lysias, jugeant les Hébreux invincibles grâce à la protection du Dieu des miséricordes, conclut la paix, 13. Dans ses autres guerres, Judas invoque le juste juge, XII, 5, le grand prince du monde, qui autrefois a renversé Jéricho sans armée, 15, 16, le tout-puissant, 28, Jahvé, son auxiliaire et le chef de la guerre, 36, et il obtient le secours divin, 10; la présence du Dieu qui voit tout répand la terreur dans l'armée ennemie, qui prend la fuite, 22. Des Juifs portaient sous leurs tuniques des objets consacrés aux idoles, 40; ils périrent au combat par un juste jugement de Dieu, 41, et Judas fit offrir à Jérusalem un sacrifice pour l'expiation de leur faute, 42-46. Le roi des rois excite l'animosité d'Eupator contre le traître Ménélaüs, XIII, 4. Eupator s'avançant contre la Judée, Judas commanda des prières publiques pour réclamer, cette fois encore, le secours de Dieu, 10-12. Il remettait l'issue de l'expédition au jugement de Jahvé, le créateur du monde, 13, 14. Il remporta la victoire, grâce à la protection divine, 17.

Sous le règne de Démétrius Ier (162-150), Nicanor menaçait de renverser le temple de Jérusalem. Les prêtres invoquèrent celui qui avait toujours combattu pour leur nation; ils demandaient au maître de toutes choses, qui n'a besoin de rien, de sauvegarder la maison qu'il avait choisie, et le saint des saints de la protéger contre toute souillure. I Mach., VII, 37, 38; II Mach., XIV, 34-36. Nicanor voulait attaquer Judas un jour de sabbat. Les Juifs qui l'accompagnaient lui représentèrent que le Dieu vivant et puissant, qui est au ciel, ordonnait le repos en ce jour. II Mach., XV, 1-4. Il voulait s'emparer de Judas; celui-ci espérait toujours en Dieu et ravivait l'espérance de ses soldats dans le tout-puissant, qui enverrait du ciel la victoire, 78. A la veille de la bataille, il demanda au Seigneur de renouveler la défaite miraculeuse de l'armée de Sennachérib. I Mach., VII, 41, 42; II Mach., XIV, 21-24. Sa prière et celle de ses soldats furent exaucées; réconfortés par la présence de Dieu, ils eurent la victoire et en rendirent grâces au tout-puissant, 26-29, 34. Les Juifs de Jérusalem, dans cette détresse, avaient écrit à leurs frères d'Égypte. Après le triomphe, ils envoient une seconde lettre pour leur annoncer que Dieu a exaucé leurs prières, et ils souhaitent qu'en souvenir de son alliance avec les patriarches, ce Dieu les bénisse, les unisse et leur donne

le véritable esprit religieux. II Mach., I, 1-8. Une troisième lettre rappelle le secours divin, accordé contre Antiochus et ses successeurs et bénit Dieu, qui les a délivrés de grands maux et leur a livré les impies, 11, 17. Elle se termine par un acte de confiance absolue en Dieu, leur sauveur, II, 17-19. Avant de mourir, Simon Machabée souhaite à ses frères le secours du ciel. I Mach., XVI, 3.

Le livre de l'Ecclésiaste qui, par un simple procédé littéraire, fait parler Salomon, est rapporté par les critiques au IIe siècle avant Jésus-Christ. L'auteur, un désabusé des choses humaines, a gardé inébranlable la foi au Dieu personnel de ses pères. Selon lui, Dieu a fait et fait encore toute chose belle en son temps, au temps qu'il a fixé; il a mis au cœur de l'homme la pensée de l'éternité; mais sans que l'homme puisse comprendre parfaitement ce que Dieu a fait, III, 11. Le bien-être de la vie est un don de Dieu; l'homme peut en jouir, 13; VIII, 14; IX, 9. Tout ce que Dieu fait, il le fait constamment de même, pour qu'on le craigne, III, 14, 15. Dieu jugera un jour le juste et le méchant, 17, et il remet son jugement à plus tard pour éprouver les hommes et leur faire comprendre leur valeur, 18. Le jugement de Dieu portera sur toutes les actions de l'homme, XI, 9. Dieu est au ciel, et la prière que l'homme lui adresse depuis la terre n'a pas besoin d'être multipliée, V, 1, 2. On doit remplir promptement les vœux qu'on lui a faits, 3, 4. Il ne faut pas parler ou agir de façon à irriter Dieu et à rendre nuls ses propres actes, mais craindre Dieu, 5, 6. Dieu donne à chacun la durée de sa vie, 17, et aux uns les richesses, 18, 19, sans leur permettre d'en jouir constamment, VI, 2. Il a fait le jour du bonheur et le jour du malheur, et personne ne pourra changer son œuvre; il faut donc jouir du bien et se résigner au malheur, 13, 14. Celui qui craint Dieu évite les excès, 18. Celui qui est agréable à Dieu échappe à la femme mauvaise, qui enlace le pécheur, 26. Dieu a fait l'homme droit, capable de faire le bien; mais l'homme cherche beaucoup de subtilités pour dévier du droit chemin, 28. Le bonheur est pour ceux qui craignent Dieu et qui marchent dans la crainte en sa présence; il n'est pas pour le méchant, qui n'a pas la crainte de Dieu, VIII, 12, 13. Les justes et les sages sont dans la main de Dieu et dépendent absolument de lui, IX, 1. C'est Dieu qui fait tout, et l'homme ne connaît pas ses desseins, XI, 5. Il faut se souvenir de son créateur dès la jeunesse et ne pas attendre, pour le faire, les jours mauvais, XII, 1, avant que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné, 7. Le résumé de tout le discours est celui-ci : « Crains Dieu et observe ses commandements; c'est là le tout de l'homme, car Dieu jugera toute action, bonne ou mauvaise, » 13, 14.

L'Ecclésiastique est du début et sa traduction grecque est de la fin du IIe siècle. Le fils de Sirach déclare, dès le premier mot, que toute sagesse vient du Seigneur et qu'elle est éternelle, créée qu'elle a été avant toutes choses par le Seigneur, assis sur son trône, lui-même le seul sage, grandement redoutable. Il l'a libéralement communiquée à ceux qui l'aiment, I, 1-11, en particulier à Israël. Cf. XXIV, 3, 12. Cette sagesse consiste dans la crainte et l'amour du Seigneur, dont elle est le commencement et la racine, la plénitude et la couronne, 13, 14, 16, 18, 20. Ceux qui la servent, servent le Saint, IV, 14; tous les biens viennent d'elle, X, 19, 21, 23; XV, 1-6, XXIII, 27; XXV, 11; XXXII, 14-16; XXXIV, 14-17; XL, 26, 27. Il faut la pratiquer, en observant les commandements, 26, 27; XIX, 18. Malgré l'épreuve, il faut avoir confiance en Dieu et en sa miséricorde, II, 3-10, car le Seigneur est compatissant et miséricordieux; il remet les péchés et délivre de l'affliction, 11. Ceux qui craignent le Seigneur doivent lui obéir et ne pas le redouter; car il a autant de miséricorde que de puissance, 15-18. Le Seigneur veut que le père soit honoré par ses enfants, III, 2, 7, 15; il est maudit de Dieu celui qui irrite sa mère, 16. L'humble trouve grâce devant Dieu, dont la puissance est grande, 18, 19. Dieu, qui a fait le pauvre, exauce sa prière, IV, 6. Le Seigneur combattra pour celui qui combat jusqu'à la mort pour la vérité, 28. Il punira celui qui satisfera sa convoitise. Le pécheur ne doit pas se rassurer sur la patience de Dieu; de lui viennent la pitié et la colère, et son courroux tombe sur les pécheurs, V, 2-7. Dieu n'a pas pour agréables les sacrifices et les offrandes du pécheur, VII, 9; XXXIV, 19; mais ceux de l'homme juste, XXXV, 3-11. Le culte est en l'honneur du Très-Haut, du tout-puissant, du grand roi, du miséricordieux, L, 14, 15, 17, 19. Il faut craindre le Seigneur de toute son âme et aimer son créateur de toutes ses forces, honorer les prêtres et leur donner la part de la victime qui leur revient, VII, 29-31. Le succès d'un homme est dans la main du Seigneur, qui donne aux chefs l'autorité dont ils jouissent, X, 5, comme il la leur enlève et il règle le sort des nations, 14-16. L'orgueil est odieux à Dieu; il éloigne de Dieu et il est puni par Dieu, 7, 12, 13. Le sort des grands dépend de Dieu, dont les actions sont étonnantes, XI, 4-6. Les biens et les maux, la vie et la mort, la pauvreté et la richesse viennent du Seigneur, ses dons sont pour les justes, 14, 15. Il ne faut pas se scandaliser de la prospérité du pécheur, car Dieu peut facilement enrichir le pauvre, et sa bénédiction est la récompense de l'homme pieux, 19, 20. Il sera facile au Seigneur, au jour de la mort, de rendre à l'homme selon ses œuvres, 24. Il récompense le bien fait à l'homme pieux, XII, 2. Le Très-Haut hait le pécheur et il tirera vengeance des impies, 6. Le Seigneur n'a pas épargné le pécheur, il hait tout ce qui est criminel. Il a créé l'homme libre, 11-17. Sa sagesse est grande, il est fort et puissant, et il voit toutes choses; il connaît toutes les œuvres de l'homme, et il n'a donné à personne la permission de pécher, 18-20. Dans l'histoire, il a puni les grands coupables, XVI, 6-10. Pas même un seul ne restera impuni, car du Seigneur viennent la miséricorde et la colère; puissant en pardon, il déchaîne aussi sa colère; autant est grande sa miséricorde, autant ses châtiments sont rigoureux; il jugera l'homme selon ses œuvres, 11-14; XXVI, 19. Il punit les fautes contre le prochain, XXVIII, 1; l'auteur appelle le Seigneur « père et souverain maître de sa vie », XXXIII, 1, 4. Personne ne pourra échapper à son regard dans aucun lieu que ce soit, puisque le ciel, la mer et la terre sont ébranlés, quand il les visite, XVI, 15-21. Le fils de Sirach demande à Dieu d'être préservé des péchés.

Dieu a créé toutes choses, qui subsistent telles qu'il les a faites, dans le bel ordre que nous constatons, XVI, 22-28. Toutes les œuvres du Seigneur sont très bonnes, et tous ses ordres s'accomplissent en leur temps, XXXIX, 16-18, 25-35; XLII, 15-XLIII, 33. Il a fait l'homme et il a assigné un terme à sa vie. Il l'a fait moral et religieux, lui a donné une loi et lui a interdit l'iniquité; il veille sur toutes ses voies, XVII, 1-13, 15-19; XLI, 3, 4. Il assigne un chef à chaque peuple, mais Israël est sa portion chérie, 14. Le créateur de tout vit éternellement; seul, il est juste; l'homme ne comprendra jamais parfaitement ni ses perfections ni ses œuvres, XVIII, 1-5. Parce que l'homme ne vit pas longtemps, le Seigneur est patient à son égard; il est miséricordieux pour tous; il reprend, il corrige, il instruit, il ramène au bercail et il a pitié de tous, 8-13. Au dernier jour, au temps de la colère et de la vengeance, Dieu détournera son visage de celui qui n'aura pas exactement accompli ses vœux, 21-23. Les yeux du Très-Haut sont mille fois plus brillants que le soleil. Dieu sait l'adultère secret, qu'il interdit, comme il connaissait l'univers avant de l'avoir créé, XXIII, 18-20, 23. Il faut bénir le Seigneur, le créateur et l'auteur de tout bien, XXXII, 13. L'on ne peut se cacher à ses yeux, et son regard atteint de

l'éternité à l'éternité, XXXIX, 19, 20. Celui qui se confie au Seigneur ne souffrira aucun dommage, 23; le malheur ne lui surviendra pas, et s'il est éprouvé, Dieu le délivrera, XXXIII, 1. Dieu est l'auteur de l'inégalité des conditions, 10-13; ses œuvres sont diverses et opposées l'une à l'autre, 15. Le Seigneur est un juge, qui ne fait pas acception des personnes; il écoute la prière de l'opprimé, de la veuve et de l'orphelin; il juge selon l'équité et rend justice. Il punira les oppresseurs, individus ou peuples, et prendra en main la cause d'Israël opprimé, XXXV, 11-19. Le fils de Sirach prie, pour la délivrance de son peuple, le souverain Seigneur, Dieu de l'univers, qui manifestera aux nations sa puissance et sa grandeur, comme il a manifesté sa sainteté en punissant Israël coupable, et leur apprendra qu'il n'y a pas d'autre Dieu que lui, XXXVI, 1-5. Il fait appel à l'alliance, 8, pour que Dieu ait pitié de son peuple premier-né, 12. Que tous les habitants de la terre reconnaissent que Jahvé est le Dieu des siècles! 17. Il remercie le Seigneur, roi, son sauveur, qui l'a fait échapper lui-même à un péril mortel, LI, 1-12.

3° *Sous l'influence de la philosophie grecque.* — Le fils de Sirach était un juif de Palestine, tout pénétré de l'esprit de sa race; l'auteur de la Sagesse est un juif alexandrin, qui a subi l'influence de l'hellénisme. Comme l'Ecclésiaste il parle au nom de Salomon, mais sa langue est le grec vulgaire de l'époque. La sagesse qu'il recommande consiste dans la justice et la droiture morale, conforme à la volonté de Dieu et à sa loi. Au contraire, les pensées perverses séparent de Dieu, et la sagesse ne s'associe pas à l'iniquité. L'esprit saint et sage de Dieu aime les hommes; néanmoins, il punit l'impie, dont Dieu sauve le cœur, car son esprit remplit l'univers et lui qui contient tout entend tout ce qui se dit. Dieu punira donc tous les discours et toutes les pensées des impies, 1-10. Dieu n'a pas fait la mort, et il n'éprouve pas de joie de la perte des vivants, 13, 14; la justice est immortelle, 15; le péché et l'impiété font mourir, 13, 16. Les impies oppriment le juste, qui prétend posséder la science divine et se nomme fils de Dieu, se vantant d'avoir Dieu pour père et d'être finalement heureux, II, 12-16. Si le juste est fils de Dieu, Dieu prendra sa défense et le délivrera des mains de ses adversaires, 18. Mais si, selon les secrets desseins de Dieu, le juste est éprouvé ici-bas, Dieu le rémunérera plus tard, car il a créé l'homme pour l'immortalité, 22, 23. Il le récompensera, après l'avoir éprouvé, III, 1-9. Les impies, qui se sont éloignés de Dieu, seront châtiés, 10. Le juste est agréable à Dieu, IV, 10, 14, qui brisera les impies, 18-20. Les justes vivent éternellement, et leur récompense est auprès du Seigneur, cf. VI, 18; le tout-puissant a souci d'eux et il les protégera contre les insensés, V, 15-23. Les rois doivent chercher la sagesse. La force leur a été donnée par le Seigneur et la puissance par le Très-Haut, qui examinera leurs actes et sondera leur pensée. Ministres de la royauté de Dieu, ils doivent pratiquer la loi et faire la volonté divine; sinon, ils seront jugés sévèrement, VI, 1-6. Le souverain de tous ne reculera devant personne, car il est le créateur des grands et des petits, et il prend soin des uns et des autres, 7.

La sagesse, du reste, est d'origine et de nature divine; elle est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du tout-puissant; elle est le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté, VII, 25, 56. Aussi Dieu n'aime-t-il que celui qui habite avec la sagesse 28. Elle-même habite avec Dieu, de qui elle dérive, et le Seigneur de toutes choses l'aime, VIII, 3. L'auteur la demande au Dieu de ses pères, au Dieu de miséricorde qui a fait l'univers par sa parole et qui, par sa sagesse, a établi l'homme pour régir le monde dans la sainteté et la droiture et exercer l'empire sur les autres créatures dans la droiture de son cœur, IX, 1-3. Dieu, créateur de l'homme, X, 1, a puni les Sodomites coupables, 8; il a combattu pour les Israélites, 20, en faisant périr les Égyptiens, comme un roi sévère et en éprouvant les survivants comme un père qui avertit, XI, 10; ceux-ci reconnurent dans la défaite la main du Seigneur, 13. Cette main toute-puissante, qui a fait le monde d'une matière informe, aurait pu frapper l'Égypte d'autres plaies, 17-19; mais Dieu a tout réglé avec mesure, nombre et poids, car la souveraine puissance est toujours à ses ordres, et personne ne peut résister à la force de son bras. Le monde est devant lui comme un atome, comme une goutte de rosée; mais, parce qu'il est puissant, il a pitié de tous, et il ferme les yeux sur les péchés des hommes pour les amener à la pénitence. Il aime toutes les créatures, qu'il a faites par amour. Elles ne subsistent que parce qu'il le veut; il les conserve, parce qu'il les a appelées à l'existence, 20-25. Il ne châtie les coupables que par degré, il avertit et reprend les pécheurs, pour qu'ils renoncent à leur malice et croient en lui, XII, 2. L'auteur cite en exemple la conduite de Dieu à l'égard des tribus chananéennes, 3-11. Si Dieu a été indulgent pour elles, ce n'est par crainte de personne, car personne ne peut demander des comptes à Dieu. Il n'y a pas d'autre Dieu que lui, qui prend soin de toutes choses afin de montrer sa justice, règle de sa conduite, et c'est parce qu'il est le Seigneur de tous qu'il use d'indulgence envers tous. Maître de sa force, il juge avec douceur, car il aura toujours la puissance à sa disposition pour châtier quand il le voudra, 11-18. Cette conduite de Dieu a appris à son peuple que le juste doit être humain et que, s'il pèche, il aura le temps de se repentir, 19-22. Les Égyptiens, qui regardaient comme des dieux les plus vils animaux, ont été punis, et voyant dans les plaies qui les frappaient la main de Dieu, ils l'ont reconnu pour le Dieu véritable, 23-27.

L'auteur du livre part de là pour prouver la folie de l'idolâtrie et la possibilité pour l'homme de connaître, par le spectacle du monde, le Dieu créateur, XIII, 1-9. C'est la première fois que nous rencontrons dans la Bible une preuve rationnelle de l'existence de Dieu; il a fallu que les Juifs fussent en contact avec les Grecs sceptiques pour sentir le besoin de démontrer Dieu par ses œuvres matérielles. Auparavant, le spectacle de la nature manifestait seulement aux yeux des purs Sémites les attributs divins, la puissance, la bonté, la sagesse, la providence. L'écrivain sacré tourne aussi en ridicule les idoles et leurs adorateurs. Il ne procède pas de la même manière qu'Isaïe et Jérémie ou les psalmistes. Il disserte sur la manière dont on fabrique les idoles et sur l'inutilité du culte qu'on leur rend, XIII, 10-XIV, 21. C'est Dieu lui-même qui, par sa providence (προνοία), gouverne l'idolâtre, qui a invoqué son dieu, XIV, 3-5. Il hait également l'impie et son impiété, 9. L'idolâtrie a été introduite dans le monde par la folie des hommes, pour honorer leurs morts, en déifiant des hommes, 14-22. Ce ne fut pas assez d'errer sur la notion de Dieu, on rendit aux idoles un culte immoral et cruel, 22-29. Les idolâtres seront punis de cette double prévarication, 29-31. Dieu a agi autrement à l'égard des Israélites, lui qui est bon, fidèle et patient, qui gouverne tout avec miséricorde, XV, 1. Les Israélites, même lorsqu'ils pèchent, savent qu'ils appartiennent à Dieu et reconnaissent sa puissance, car connaître Dieu est la justice parfaite, et reconnaître sa puissance est la racine de l'immortalité, 2, 3. Ils ne se sont donc pas égarés comme les idolâtres, qui adorent les œuvres de leurs mains et affectionnent le mal, 4-6. L'ouvrier, qui fabrique une idole, méconnaît son créateur, 11; l'amour du gain lui fait commettre ce crime, 12. Insensés et criminels sont aussi ceux qui tiennent pour des dieux,

des idoles insensibles, façonnées de main d'homme, 14-17, ou rendent un culte aux animaux, 18, 19. Ces derniers sont les Égyptiens, punis par Dieu par des plaies provenant des animaux, XVI, 1-9, ou par des maux produits par les forces de la nature, 15-19. Les Israélites étaient seulement châtiés par les mêmes instruments pour les amener à résipiscence, 10-14, ou secourus au moyen des mêmes forces de la nature qui frappaient leurs ennemis, 20-23. Car la créature, soumise à son créateur, déploie toute son énergie pour tourmenter les méchants et se relâche pour le bien des serviteurs de Dieu, 24. Cette doctrine est illustrée par trois exemples, ceux de la plaie des ténèbres, XVII, 1-XVIII, 4, de la mort des premiers-nés des Égyptiens, XVIII, 5-25, et de la poursuite des Hébreux fugitifs, XIX, 1-22. Cf. P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit,* Munster, 1908, p. 47-51, 122-126.

Le monothéisme d'Israël, sans image de la divinité, a toujours été d'une supériorité marquée sur tous les polythéismes idolâtriques de l'antiquité. Malgré les progrès successifs que l'idée de Dieu a faits dans la révélation de l'Ancien Testament, elle est demeurée cependant toujours plus ou moins engaînée dans deux idées caduques, celle du nationalisme qui faisait du Dieu unique, universel en droit, le Dieu spécial d'Israël, et celle des bénédictions temporelles, par lesquelles Jahvé s'était attaché un peuple sensuel, recherchant les biens de la terre. La révélation du Nouveau Testament fut nécessaire pour laisser tomber définitivement ces deux conceptions inférieures, et présenter Dieu comme le Père de tous les hommes, comme le Père qui est au ciel, dont la bonté infinie n'a plus besoin, pour être reconnue de tous, des récompenses de la terre.

On trouvera les éléments de cette théologie, prise au sens strict du mot, épars dans les ouvrages sur la religion juive et la théologie biblique de l'Ancien Testament.

1° Vatke, *Religion des Alten Testaments,* 1835, t. I; B. Bauer, *Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien,* 2 vol., 1838, 1839; A. Kuenen, *De godsdienst van Israël tot den ondergang van den joodschen staat,* 2 parties, 1869, 1870; Tiele, *Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid tot op Alexander den Groote,* 1893, t. I, p. 272-347; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte,* 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 32-45, 96-127, 151-161, etc.; J. P. P. Valeton, *Les Israélites,* dans le *Manuel de l'histoire des religions* de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904, p. 186-251; A. Loisy, *La religion d'Israël,* Paris, 1901; Marti, *Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients,* Tubingue, 1906; Hunnius, *Natur und Charakter Jahwehs nach der vordeuteromischen Quellen der Bücher Genesis-Könige,* Strasbourg, 1902; P. Volz, *Mose, ein Beitrag zur Untersuchnng über die Ursprünge der israelitischen Religion,* Tubingue, 1907. Voir aussi Davidson, *God in O. T.,* dans *Dictionary of the Bible,* de Hastings, t. II, p. 196-205.

2° H. Ewald, *Die Lehre der Bibel von Gott,* 4 vol., 1871-1876; Œhler, *Theologie des Alten Testaments,* 3e édit., Stuttgart, 1891; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie,* 5e édit., 2 in-8, Gœttingue, 1896; A. Kayser, *Die Theologie des Alten Testaments in ihrer geschichtlichen Entwickelung,* 2e édit., 1894; F. Hitzig, *Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des Alten Testaments,* Berlin, 1880; A. Dillmann, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie,* Leipzig, 1895; B. Stade, *Biblische Theologie des Alten Testaments,* Tubingue, 1905, t. I (seul paru), p. 72-121, 191-196, et passim; B. Baentsch, *Altorientalischer und israelitischer Monotheismus,* Tubingue, 1906. Ces écrits sont composés plus ou moins d'après les principes rationalistes de l'évolutionnisme religieux. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 423-496; M. Hetzenauer, *Theologia biblica,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 372-488 (traite des noms divins, de l'essence, des attributs, des personnes et de la cognoscibilité de Dieu); F. Prat, art. *Jéhovah,* dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. III, col. 1220-1241.

Sur les prophètes, voir B. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion,* Bonn, 1875; H. Zschokke, *Theologie der Propheten des Alten Testaments,* Fribourg-en-Brisgau, 1877, p. 4-168 (suit l'ordre logique du traité *De Deo*); Kirkpatrik, *The Doctrine of the Prophets,* 1892; 3e édit., 1901.

Sur les Psaumes, J. König, *Die Theologie der Psalmen,* Fribourg-en-Brisgau, 1857; F. Delitzsch, *Die Psalmen,* 5e édit., Leipzig, 1894, t. I, p. 48 sq.; E. Philippe, *Introduction au livre des Psaumes,* Paris, 1892, p. 48-54.

Sur la doctrine de Dieu chez les Juifs, en dehors de la Bible, voir E. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ,* 2e édit., Paris, 1878, p. 27-37, et spécialement dans les Apocalypses juives, voir P. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* 1909, p. 52-53, et chez les rabbins, p. 146; pour Hénoch, voir F. Martin, *Le livre d'Hénoch,* Paris, 1906, p. XX-XXII. Voir aussi Hackspill, dans la *Revue biblique,* 1900, t. IX, p. 569-577.

II. Dans le Nouveau Testament. — *I. D'après l'enseignement personnel de Jésus-Christ.* — 1° *Dans les Évangiles synoptiques.* — Le Fils de Dieu est descendu du ciel pour apporter aux hommes une révélation nouvelle, plus parfaite que celle de l'ancienne alliance. Sur Dieu, son Père, sa révélation a consisté à faire ressortir sa paternité relativement à l'humanité entière. L'idée de paternité divine n'était pas étrangère aux religions sémitiques, voir J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* 2e édit., Paris, 1905, p. 110-118, ni au monothéisme hébraïque. V. Rose, *Études sur les Évangiles,* 2e édit., Paris, 1902, p. 132-137; J. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 481-491. Mais jamais ni chez les Sémites en général ni même chez les Hébreux, il n'a suffi de dire « le Père » tout court pour désigner Dieu. Ce sentiment de tendresse, qui procède d'une connaissance si parfaite de la bonté infinie de Dieu a été apporté aux hommes par le « Fils de Dieu », qui est venu leur révéler « son Père ». Si Jésus n'a pas créé le nom de Père céleste, il lui a donné une signification qu'il n'avait pas avant lui et on peut dire qu'il est le révélateur de la paternité de Dieu.

Toutefois, ce Dieu père n'est pas un Dieu nouveau, distinct de celui des patriarches et des Juifs, que Jésus prêche. C'est le Dieu, créateur du monde, Marc., XIII, 19, et de l'homme, Marc., X, 6; le Dieu qu'adoraient Abraham, Isaac et Jacob, le Dieu, non pas des morts, mais des vivants, puisque ces patriarches vivent, Matth., XXII, 32; Marc., XII, 26, 27; Luc., XX, 37, 38, et le Dieu d'Israël, l'unique Dieu, qu'il faut aimer de tout son cœur, Marc., XII, 29, 30; le seul, qu'on doit adorer et servir, Matth., IV, 10; Luc., IV, 8; le Dieu juste, qui rend justice, et sans tarder, à ceux qui l'implorent jour et nuit, Luc., XVIII, 7; qui seul est bon, Matth., XIX, 17; Marc., X, 18; Luc., XVIII, 19; qui étend sa providence sur la nature, l'herbe des champs, Matth., VI, 30; Luc., XVIII, 28, sur les oiseaux, les passereaux, les corbeaux. Matth., VI, 26; X, 29, 32, 33; Luc., XII, 24. Mais ce Dieu de l'ancienne alliance, le Seigneur du ciel et de la terre, dont le ciel est le trône, Matth., V, 34, devient, sur les lèvres de Jésus, le Père, non seulement son père à lui dans un sens réel et non métaphorique, qui le fait être son fils suivant la nature divine, Matth., VII, 21; XI, 25-27; XII, 50; XV, 13; XVI, 17, 27; XVIII, 10, 19, 35, le père de ses disciples, leur père qui est aux cieux, Matth., V, 16; VI, 1, 8, 9, 26; X, 20, leur unique père, XXIII, 9, qui fait lever son soleil sur les bons et sur les mauvais et pleuvoir sur les justes et les injustes, Matth., V, 45, qui donne à chacun le pain quotidien, VI, 11, 31, 32, qui voit dans le secret des cœurs, Matth., VI, 4, 6, 18, qui remet les péchés, 14, 15; Marc., XI, 25, qui accorde les biens qu'on lui demande, Matth., VII, 11; Luc., XI, 13, qui donne le royaume céleste à ceux qui font sa volonté, 21, qui chasse loin de lui les ouvriers d'iniquité, 23, et qui veut le salut de tous, XVIII, 14. Les justes brilleront

comme le soleil dans le royaume de ce Père, XIII, 43. Cette paternité divine impose aux fils du royaume la pratique des bonnes œuvres, Matth., v, 16, l'amour fraternel des hommes, même des ennemis, v, 44, et la perfection morale, v, 48.

M. Harnack a voulu ramener toute la prédication de Jésus à la paternité de Dieu et à la valeur infinie de l'âme humaine, qui en découle; c'est en cela que consiste, selon lui, non seulement l'essence du christianisme, mais la religion même. L'homme, fils de Dieu, doit avoir en son père des cieux une confiance filiale, qui lui donne l'assurance que toutes ses prières seront exaucées. C'est en l'appelant « notre père », notre père commun, notre père à tous, qu'il faut le prier, et d'après le contenu de l'oraison dominicale, qui débute par ce nom de tendresse, « la paternité de Dieu... s'étend sur toute la vie, comme l'union intérieure avec la volonté de Dieu et le royaume de Dieu, et comme la certitude joyeuse de posséder les trésors éternels et d'être protégé contre tout mal. » *L'essence du christianisme,* trad. franç., Paris, 1902, p. 72. Donner à Dieu le nom de père, c'est faire un acte de foi à sa bonté infinie; lui demander le pain quotidien et la nourriture ordinaire, c'est croire à sa providence paternelle, à sa sollicitude pour chacun de ses enfants. On a pu discuter si la foi au Dieu miséricordieux était le noyau de l'Évangile et l'élément original de l'enseignement de Jésus. En conséquence de son opinion sur le royaume purement eschatologique, prêché par Jésus, M. Loisy a bien pu prouver contre M. Harnack que le royaume n'était pas exclusivement un bien intérieur, l'union actuelle de chaque âme avec le Dieu vivant, avec le Père céleste; il a eu tort de prétendre que « la paternité de Dieu, l'adhésion intérieure à sa volonté, la certitude d'être en possession de biens éternels et d'être protégé contre le mal n'excluent pas la conception eschatologique du royaume et n'ont même leur pleine signification que par rapport à cette idée ». *L'Évangile et l'Église,* 2e édit., Bellevue, 1903, p. 51. Pour Jésus, le royaume de Dieu n'était ni purement intérieur, ni réservé à la fin des temps, et en simple préparation dans l'Évangile; il était déjà présent, actuel et extérieur, et Dieu, le père qui est au ciel, le père commun de tous les hommes, en était le roi. Il en résulte que la providence paternelle de Dieu à l'égard des hommes et la confiance filiale de ceux-ci en la bonté infinie du père céleste, si elles ne constituent pas, à elles seules, l'essence même du christianisme, appartiennent cependant à cette essence et caractérisent spécifiquement la prédication de Jésus et le règne de Dieu sur terre. Cf. B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments,* 6e édit., Stuttgart et Berlin, 1903, p. 69-72. Jésus a apporté au monde la certitude que Dieu était vraiment père pour les hommes, et que les hommes pouvaient devenir réellement ses fils. Par conséquent, de même que, dans l'ordre de la nature, les mots père et fils signifient l'amour le plus fort et le plus intime avec réciprocité de devoirs et d'obligations, ainsi dans le royaume de Dieu que Jésus venait fonder sur terre, il devait exister entre Dieu et l'humanité des relations d'amour paternel et filial et les membres de ce royaume avaient la puissance de devenir fils de Dieu. V. Rose, *op. cit.,* p. 138-148; P. Batiffol, *L'enseignement de Jésus,* 2e édit., Paris, s. d. (1905), p. 83-105. Voir t. III, col. 2054.

2° *Dans le quatrième Évangile.* — Dans ses discours, que rapporte le quatrième Évangile, comme dans ceux des Synoptiques, Jésus rattache l'idée de paternité à celle de la divinité : Dieu est le Père par excellence, le Père de Jésus-Christ et le père des hommes. Si déjà dans les Synoptiques, Jésus se met à part de ses disciples dans ses rapports avec le Père, cette attitude est bien plus marquée encore dans le quatrième Évangile. Dieu est le Père de Jésus à un titre spécial, qui fait de Jésus le Fils de Dieu par nature, de telle sorte que, dans sa bouche, « le père » et « mon père » sont des expressions synonymes. Voir, par exemple, XIV, 6, 9, 10-13, 16, 24, 26, 28, 31, et 2, 7, 20. Or, ce père de Jésus, c'est le Dieu des Juifs, VIII, 54; le seul vrai Dieu, XVII, 3; le père et le Dieu de Jésus comme celui de ses disciples, XX, 17. C'est un père saint, XVII, 11, un père juste, 25. Il est invisible, V, 38; VI, 46. Il est le Père vivant, VI, 58, qui a la vie en lui, V, 26, et qui la donne, 21. Il est toujours en actes, 17. Un jour viendra, où ce Père ne sera pas adoré ni sur le mont Garizim ni à Jérusalem; elle est même venue déjà, l'heure où les véritables adorateurs, ceux que le Père recherche, l'adoreront en esprit et en vérité. Dieu, en effet, est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent l'adorent en esprit et en vérité, IV, 21, 23, 24. Le particularisme juif est donc détruit, et le culte spirituel que Dieu veut désormais n'est plus attaché aux sanctuaires de Garizim et de Jérusalem. Dieu, qui est esprit, est toujours agissant dans l'univers, V, 17. Il est plus grand que tous, X, 29. Dans ses relations avec les hommes, il est père; de même qu'il aime son Fils unique, V, 20, il aime les hommes, et c'est parce qu'il a aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle, III, 16. Cet amour pour les hommes est, de la part de Dieu, plus personnel et plus passionné que dans l'ancienne alliance, où Dieu n'envoyait que ses prophètes. Aussi, si les Juifs avaient Dieu pour père, ils aimeraient le Fils, VIII, 42, comme s'ils connaissaient le Fils, ils connaîtraient le Père, 19, 27. Ceux qui aiment le Fils sont aimés par le Père, XIV, 21, 23; XVI, 27, qui accordera tout ce qu'on lui demandera au nom de son Fils, XV, 16. Dieu donc est père des hommes, et il a pour eux une bonté et un amour infinis. Cf. A. Loisy, *Le quatrième Évangile,* Paris, 1903, p. 98-99; Th. Calmes, *L'Évangile selon saint Jean,* Paris, 1904, p. 3.

II. DANS LES ACTES DES APOTRES. — Les premiers apôtres et disciples, quand ils parlaient de Dieu aux Juifs, leurs anciens coreligionnaires, l'appelaient le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, III, 13; XXII, 14, le Dieu du peuple d'Israël, XIII, 17, le Dieu de gloire qui apparut à Abraham, VII, 2. Ils reconnaissaient cependant la paternité divine, que Jésus leur avait rappelée avant l'ascension, I, 4, 7, puisqu'ils nommaient Dieu « le Père », II, 33; XXIV, 14-16. La communauté de Jérusalem invoque publiquement le créateur du ciel et de la terre, IV, 24. Les apôtres n'avaient pas besoin de prêcher l'unité de Dieu aux Juifs, qui étaient de fervents monothéistes; mais saint Paul, dans sa prédication orale, eut en trois circonstances, rapportées dans les Actes, l'occasion de l'annoncer aux païens. A Lystres, devant une explosion inattendue de foi idolâtrique, il refusa avec Barnabé les honneurs divins qu'après un miracle la foule voulait leur rendre, et il proclama ouvertement l'unité du Dieu vivant, créateur du ciel, de la terre, de la mer et de tout ce qu'ils contiennent, providence bienfaisante, qui atteste son existence et sa bonté par ses bienfaits, quoiqu'il ait laissé les gentils suivre leurs voies. Act., XIV, 10-17. Voir P. Rose, *Les Actes des apôtres,* Paris, 1905, p. 140-141. A Athènes, ville adonnée à l'idolâtrie, XVII, 16, quelques-uns croient qu'il prêche de nouveaux démons, 18; mais, sur l'Aréopage, à l'occasion d'un autel dédié au Dieu inconnu, il déclare que ce Dieu, inconnu des Athéniens, est le Dieu unique, créateur de toutes choses, souverain de l'univers; immatériel, puisqu'il n'habite pas dans les temples et ne ressemble d'aucune façon aux images sculptées; spirituel, puisqu'il n'a pas besoin de sacrifices; providentiel, qui règle les destinées de tous les peuples de la terre issus du premier couple qu'il a créé, qui agit en chacun de nous, en qui nous vivons,

nous sommes et nous nous mouvons; méconnu, mais prêt à pardonner ces temps d'ignorance, pourvu qu'on revienne de cette erreur; juge du monde selon la justice par Jésus, ressuscité des morts, 22-32. Voir P. Rose, *op. cit.*, p. 177-182. A Éphèse enfin, sa prédication provoque une émeute, fomentée par l'orfèvre Démétrius. Dans toute l'Asie, Paul convainquait beaucoup de personnes qu'il n'y avait pas de dieux fabriqués de main d'homme. L'industrie des fabricants d'idoles tombait en discrédit. Le temple de la grande Diane d'Éphèse était compté pour rien et la majesté de la déesse réduite au néant. La ville est en révolution, et la foule, massée au théâtre, crie pendant deux heures : « La grande Diane des Éphésiens, » XIX, 23-29. Cette scène prouve à la fois et la vogue populaire de l'idolâtrie dans le monde païen auquel saint Paul portait l'Évangile et le caractère anti-idolâtrique de la prédication de l'apôtre du vrai Dieu. Cf. Rackham, *The Acts of the Apostles*, Londres, 1901, p. LXX; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 86-92. Voir t. III, col. 2054-2055.

III. DANS LES ÉPITRES DE SAINT PAUL. — Plus tard, l'apôtre rappela aux Thessaloniciens quelle avait été leur conversion : comment ils s'étaient détournés des idoles et comment ils avaient servi le Dieu véritable et vivant. I Thes., I, 9. Il leur avait prêché la vérité, non pour les flatter, mais pour plaire à Dieu, qui sonde les cœurs, II, 4, afin qu'ils marchent d'une manière digne de Dieu, qui les a appelés à son royaume glorieux, 12, et à la sainteté. II Thes., II, 12. Ils marcheront de façon à plaire à Dieu, en pratiquant les commandements, I Thes., IV, 1, 2, en évitant en particulier la fornication, pour ne pas satisfaire leurs passions comme les païens qui ignorent Dieu, 3-5, car Dieu ne les a pas appelés à l'impureté, mais à la sainteté, et leur a donné son Saint-Esprit, 7, 8. Ce Dieu est père, I, 1, notre père, III, 11, 13; II Thes., I, 1, 2, qui nous a aimés, II, 15, le Dieu de la paix et le Dieu sanctificateur. I Thes., V, 23. Il est fidèle; il fortifiera les Thessaloniciens et les détournera du mal. II Thes., III, 3. Ce Dieu fidèle, I Cor., I, 9, parce que le monde ne l'a pas connu par la sagesse, a voulu sauver les croyants par la folie de la prédication de la croix, 21, et selon sa tactique ordinaire, il a choisi dans l'Église de Corinthe ce qui est insensé aux yeux du monde, ce qui est faible, ce qui est vil, ce qui ne compte pour rien, ce qui n'existe pas, pour confondre les sages et les puissants. Ainsi nulle chair ne pourra se glorifier devant lui, 26-31; III, 19-21. Il a prédestiné avant tous les siècles la vraie sagesse, qui est restée cachée dans les profondeurs de sa volonté. Elle a pour objet la béatitude que Dieu a préparée à ceux qui l'aiment, et il l'a révélée par son Esprit, II, 7-11.

A propos des victimes immolées aux idoles, saint Paul déclare aux Corinthiens que l'idole n'est rien dans le monde; c'est une chimère, une entité de raison, un néant. Les chrétiens savent qu'il n'y a pas d'autre Dieu que le Dieu unique. On nomme beaucoup de dieux et de maîtres au ciel ou sur la terre; il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, auteur de toutes choses, VIII, 4-6. Les victimes, qu'immolent les païens, sont offertes aux démons et non à Dieu, X, 19, 20. Les chrétiens peuvent manger de toutes les viandes, car la terre et tout ce qu'elle contient appartiennent au Seigneur, 25, 26. Toutes choses viennent du Seigneur, XI, 11; II Cor., V, 18, qui est le père des hommes, I Cor., I, 9; XV, 23; II Cor., I, 2, père miséricordieux et consolateur, 3, 4, et le Dieu vivant, III, 3; VI, 16-18. Il a tiré la lumière des ténèbres, IV, 6, et il est le Dieu de paix et de charité, XIII, 11.

Saint Paul rappelle aux Galates qu'ils ignoraient Dieu et qu'ils servaient des dieux, qui de leur nature ne sont pas des dieux. Depuis leur conversion, ils connaissent Dieu; bien plus, ils sont connus de Dieu. Peuvent-ils donc retourner aux rudiments du monde auxquels ils étaient asservis autrefois, à leur connaissance élémentaire de Dieu, maintenant que, dans la plénitude des temps, Dieu leur a envoyé son Fils pour faire d'eux ses fils d'adoption et l'Esprit de son Fils, qui dans leurs cœurs crie : Abba, Père? IV, 3-6. Ils sont fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ, III, 26; Dieu les a adoptés, en les faisant participer à la filiation transcendante du Christ, et ils ont reçu l'Esprit du Christ, qui a créé en eux la mentalité véritable de fils et leur fait crier vers Dieu avec un sentiment filial, en lui disant : Père. Telle est, pour l'apôtre, la signification profonde de la paternité divine à l'égard des hommes délivrés de l'esclavage de la loi juive. Il peut donc répéter que Dieu est père, I, 1, 3, 4. Ce père est le Dieu unique, III, 20, qui ne fait pas acception des personnes, II, 6, et qui ne se laisse pas tourner en dérision, VI, 7.

La colère de Dieu se révèle du haut du ciel, où Dieu habite, par le châtiment infligé dès ce monde aux païens impies, qui dans leur méchanceté ont comprimé et retenu la vérité qu'ils possédaient sur Dieu, sur son existence et sa nature. En effet, depuis la création du monde, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, c'est-à-dire les autres attributs, intellectuellement perçues, étaient vues distinctement dans les œuvres de la création. Les païens qui, ayant ainsi connu Dieu, ne l'avaient pas glorifié comme Dieu, mais par une inintelligence coupable avaient changé la gloire du Dieu incorruptible en des images d'hommes ou d'animaux, avaient travesti sa vérité en mensonge, étaient inexcusables, et Dieu, en punition de leur folie volontaire, les a livrés aux désirs de leurs cœurs, aux passions déshonorantes, et les a remplis de toute sorte de malice et de vices. Rom., I, 18-32. Le jugement de Dieu contre ceux qui agissent ainsi est conforme à la vérité, II, 2, pour tous, pour le juif, 3, comme pour le gentil. Dieu a des trésors de bonté, de patience et de longanimité, qu'on ne peut mépriser toujours; sa bénignité n'est que pour laisser aux coupables le temps de faire pénitence. Ceux qui en abusent, thésaurisent la colère pour le jour du juste jugement auquel Dieu rendra à chacun, juif ou païen, selon ses œuvres, sans acception des personnes, 4-11. L'infidélité des Juifs n'annule pas la fidélité de Dieu, qui est véridique, III, 3, 4. Bien que notre injustice fasse valoir la justice de Dieu, Dieu, en déchaînant sa colère, n'est pas injuste, car, autrement, comment jugerait-il le monde? 5, 6. De ce que la véracité de Dieu ressort avec éclat, pour sa gloire, du mensonge de l'homme, il n'y a pas lieu de faire le mal pour que le bien arrive; le pécheur sera néanmoins jugé et puni comme il le mérite, 7, 8. Tous les hommes, également coupables, sont justifiés par Dieu par la foi, 22-28, car Dieu n'est pas le Dieu des Juifs seulement, il l'est aussi et surtout des païens; il n'y a qu'un seul Dieu qui justifie Juifs et païens par la foi, 29, 30. Un des effets de la justification est de communiquer l'Esprit de Dieu, qui fait monter sur nos lèvres le nom de Père, pour attester que nous sommes réellement par adoption les fils de Dieu, VIII, 14-16. Le Père lui-même concourt en tout au bien de ceux qui l'aiment et qu'il a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né entre plusieurs frères, 28, 29. Dieu n'a pas été injuste à l'égard d'Israël, non converti au christianisme, car il accorde ses grâces quand il veut et comme il le veut; il fait miséricorde à qui il veut et il endurcit qui il veut, IX, 14-18. L'homme n'a pas le droit de demander à Dieu compte de ses actes et de ses desseins; la créature n'a rien à reprocher au créateur, pas plus que l'œuvre à l'artisan, qui fait à son gré des vases d'honneur et des vases d'ignominie, 19-21. Dieu n'a pas rejeté son peuple, XI, 1, qui a été

brisé à cause de son incrédulité, 20. Dieu a donc été bon et sévère à la fois, sévère pour les Juifs incrédules, bon envers ceux qui sont devenus chrétiens, 22. Plus tard, les Juifs seront l'objet de la miséricorde divine, 32. « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses desseins sont impénétrables, et insondables ses voies! Car qui a connu la pensée du Seigneur? Ou qui a été son conseiller?... C'est de lui et par lui et pour lui que sont toutes choses, » 33-36.

Au début de l'Épître aux Éphésiens, saint Paul bénit Dieu de tous les bienfaits spirituels que du haut du ciel il a dispensés aux hommes par Jésus-Christ, I, 3-14, et il prie le père glorieux de faire comprendre et goûter aux Éphésiens ces grands biens, 15-23. Dieu, qui est riche en miséricorde, par l'amour extrême qu'il a pour les hommes, les a tirés du péché et leur a donné la vie surnaturelle en Jésus-Christ, II, 4-10. Il a tout créé pour manifester aux puissances célestes par le moyen de l'Église sa sagesse multiforme, III, 9, 10. Aussi l'apôtre prie-t-il à genoux le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de qui provient toute paternité au ciel et sur la terre, de fortifier les Éphésiens selon les richesses de sa gloire, 14, 15. Parmi les motifs de garder l'unité, il cite l'unité de Dieu, père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous, IV, 6, ce père à qui il rend grâces sans cesse pour eux, V, 20. Enfin, il souhaite à ses lecteurs la paix, la charité et la foi, venant du Dieu père, VI, 24, comme au début la grâce et la paix, I, 1, 2. Ce même souhait est adressé aux Colossiens, I, 3, avec les mêmes actions de grâces, 12. L'apôtre prêche aux Colossiens le mystère du Christ ou de la rédemption par le Christ, secret dessein de Dieu, formé de toute éternité, dont la révélation a manifesté les richesses de la gloire divine, Col., I, 26, 27, et il veut leur faire comprendre parfaitement ce mystère de Dieu le père, qui recèle tous les trésors de sa sagesse et de sa science, II, 3. Les chrétiens doivent éviter les vices qui attirent la colère de Dieu sur les incrédules, III, 5, 6, et rendre grâces à Dieu le père par Jésus-Christ, 17.

Dans la Ire Épître à Timothée, saint Paul affirme l'unité de Dieu, du Dieu à qui il donne le titre de sauveur de l'humanité, puisqu'il veut le salut de tous, II, 3-5. A ce seul Dieu, roi immortel et invisible des siècles, il avait rendu gloire et honneur à toujours, I, 17. Il est le seul Dieu vivant, III, 15; IV, 10; VI, 17; créateur de tous les aliments, dont toutes les créatures sont bonnes, IV, 3, 4, et qui a mis abondamment toutes choses à notre usage, VI, 17. Dieu, qui a promis la vie éternelle, ne ment pas, Tit., I, 2; il est l'auteur du salut, 3; II, 10; par bénignité et amour pour les hommes, III, 4. Ce grand Dieu viendra un jour dans la gloire, II, 13.

Dieu a tout créé, Heb., III, 4, et il s'est reposé le septième jour, IV, 4, 10. C'est par la foi que nous savons que les siècles ont été formés par la parole de Dieu, XI, 3. Du reste, on ne peut pas aller à Dieu et lui plaire sans croire à son existence et à sa providence, XI, 6. Il est, en effet, l'architecte et le constructeur de la cité future, 10, 16, et il a eu en vue pour nous quelque chose de meilleur que les biens de la terre, promis sous l'ancienne alliance, 40; sa providence est donc surnaturelle autant que naturelle, VI, 7. Dieu n'est pas injuste et il n'oublie pas les œuvres faites pour lui et la charité qu'on lui a témoignée, 10. Dieu enfin est le Dieu vivant, III, 12; IX, 11; X, 31; XII, 22, le père des esprits, qui corrige ses enfants spirituels comme un père de la terre, ses fils, XII, 4-11. Il est le juge de tous, XII, 23, et il jugera les fornicateurs et les adultères, XIII, 4. Il prend plaisir à la bienfaisance et à l'assistance mutuelle; ce sont les sacrifices qu'il agrée, 16. Voir t. III, col. 2055-2056.

IV. DANS LES ÉPITRES CATHOLIQUES. — Pour saint Jacques, il est bien de croire qu'il y a un seul Dieu; les démons croient aussi et tremblent; mais la foi sans les œuvres est morte. Jac., II, 19, 20. La religion pure et sans tache devant Dieu le Père consiste à visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction, à se préserver des souillures du monde, I, 27. Dieu est à l'abri des tentations mauvaises et il ne tente lui-même personne, 13. Toute libéralité, tout don parfait descend du Père des lumières, en qui il n'y a ni changement d'éclat ni ombre d'obscurcissement, 17. Dieu a choisi les pauvres pour leur donner en héritage le royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment, II, 5. L'homme patient dans les épreuves recevra la couronne de vie, que Dieu a promise à ceux qui l'aiment, I, 12. Le Seigneur est père, III, 9; il est miséricordieux et compatissant, V, 11; les cris des moissonneurs frustrés de leur salaire parviennent aux oreilles du Seigneur des armées, V, 4. Celui qui veut être ami du monde est ennemi de Dieu. Dieu est un ami jaloux; il donne une grâce supérieure aux humbles, mais il résiste aux orgueilleux, IV, 4, 6. Il est seul législateur et juge, 12. Il a mis fin aux maux de Job, parce qu'il est compatissant, V, 11.

Pour saint Pierre, Dieu a créé le ciel et la terre. II Pet., III, 5. Il a tout prévu, I Pet., I, 2; il est puissant, I, 5; V, 8, 11; il est saint et il veut que les hommes soient saints comme lui, I, 15, 16; il est père et il juge sans faire acception des personnes, 17. Il punira les coupables et récompensera les bons, III, 8-12; II Pet., II, 9. Il est vivant et permanent, I Pet., I, 3. Mille ans sont comme un jour devant lui, II Pet., III, 8; aussi est-il patient et longanime; il diffère de punir les pécheurs pour leur laisser le temps de faire pénitence. I Pet., III, 20; II Pet., III, 9. Pour saint Jude, Dieu punit les coupables, 5-7. Il peut conserver les chrétiens dans l'innocence. A lui seul la gloire, la majesté, la force et la puissance pour toujours, 24, 25.

Dans ses Épîtres, saint Jean a donné deux définitions de Dieu. Dieu est d'abord lumière, en qui il n'y a point de ténèbres. I Joa., I, 5. Non seulement il est l'être absolument pur, entièrement lumineux, que ne voile aucune obscurité et que ne limite aucune imperfection, mais il est aussi pour les hommes une source de lumière, le principe de toute pureté, de toute sainteté et de toute vie, car les ténèbres, c'est le mal. Par suite, quiconque marche dans les ténèbres ou le péché n'est pas en société avec Dieu, puisqu'il se soustrait volontairement à la lumière et ne cherche pas à agir conformément à la volonté de Dieu, 6, 7. D'autre part, Dieu est amour, IV, 8, 16, et son amour pour nous s'est manifesté surtout en ce qu'il a envoyé dans le monde son Fils unique, afin qu'en lui nous eussions la vie, 9, 10. Dieu est donc père non seulement de Jésus-Christ, I, 3, 7; II, 22-24, etc., mais aussi des hommes, II, 1, 14; II Joa., I, 4. Son amour pour eux a consisté à faire d'eux ses enfants, I Joa., III, 1, qui ne pèchent pas, parce qu'ils sont nés de Dieu et que le germe divin demeure en eux, 9; V, 18, 19, qui accomplissent la justice et aiment leurs frères, pour que l'amour de Dieu demeure en eux, I, 10, 17; IV, 7, 8, 12, 20, 21, qui observent les commandements divins et croient en Jésus-Christ, V, 1-5. Celui qui fait le bien est de Dieu, III Joa., 11, et la triple concupiscence ne vient pas du Père, mais du monde. I Joa., II, 16. Enfin, Dieu est dès le commencement. I Joa., II, 4. Il est au-dessus de nos cœurs et il connaît toutes choses, III, 20. Il est le vrai Dieu, que son Fils nous a fait connaître; aussi devons-nous nous garder des idoles, qui sont de fausses divinités, V, 21.

V. DANS L'APOCALYPSE. — Dieu n'y est guère envisagé comme père; il est plutôt considéré dans ses attributs de majesté et de toute-puissance. Voir t. I, col. 1476-1477. Cependant, il sera le Dieu du vainqueur qui sera son fils, XXI, 7. Cf. B. Weiss, *Lehrbuch der Biblischen*

Theologie, p. 550-551 ; E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1908, t. IV, p. 410-411.

Les *Théologies* du Nouveau Testament contiennent peu de choses sur la théodicée. Leurs auteurs se bornent, à propos de l'enseignement de Jésus, à signaler que le nom de « père » est le nom spécial de Dieu dans le Nouveau Testament, et ils négligent presque complètement de relever les autres traits qui caractérisent la nature de Dieu et ses perfections. Il n'y a donc pas de bibliographie à citer. On peut voir, par exemple, J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 66-67, 78, 83-84, 107, 111 ; J. Bovon, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne et Paris, 1902, t. I, p. 392-395, 495-497 ; Brassac, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1909, t. IV, p. 26, 549-550, 565-569, 692.

E. MANGENOT.

IV. DIEU. SA NATURE D'APRÈS LES PÈRES. — I. Le problème : se pose-t-il, et dans quel sens? II. Développement général de la doctrine patristique sur Dieu (théologie au sens restreint, théodicée). III. Notre connaissance de la nature divine : sa portée réelle et ses limites. IV. Les attributs divins considérés en eux-mêmes et dans leur rapport à la nature. V. L'apport philosophique dans la théodicée des Pères.

I. LE PROBLEME : SE POSE-T-IL, ET DANS QUEL SENS? — 1° *Le problème se pose-t-il?* — La question serait oiseuse, si l'agnosticisme moderne, pur ou mitigé, théorique ou pratique, ne faisait au théologien un devoir de la prévenir. A quoi bon parler de *nature*, quand il s'agit de Celui qui, pour les Pères comme pour le bon sens, est l'*Inconnaissable?* Car n'est-ce pas ainsi que les Pères ont considéré Dieu? Du jour où la double question se posa nette et formulée de savoir que Dieu existe, *quod sit*, ὅτι ἔστιν, et de dire ce qu'il est, *quid sit*, τίς ἔστιν, tous ne déclarèrent-ils pas, d'un commun accord, leur ignorance, leur impuissance à l'égard de la seconde question? Dans ses *Bampton Lectures* pour l'année 1858, *The Limits of religious thought*, le Rév. H. Longueville Mansel, doyen de Saint-Paul de Londres, a développé cette thèse : Notre connaissance de Dieu est *relative*, et non pas *absolue ;* termes équivoques, mais dont le sens, dans la pensée de l'auteur, est que nous n'atteignons rien d'absolu en Dieu, nous le connaissons seulement sous des aspects relatifs, fondés sur les liens qui existent de fait entre lui et nous, par exemple, Dieu créateur, Dieu bon pour nous, Dieu sage dans le gouvernement de l'univers, etc.

Pour confirmer cette doctrine, le Rév. Mansel étale complaisamment, au début de son livre, 5e édit., Londres, 1870, p. XX sq., une longue liste d'autorités, où figurent en première ligne quatorze Pères de l'Église, y compris les plus grands. Autorités qui, nous dit-on, prouvent la thèse sous l'une des trois formes suivantes : 1° la nature absolue de Dieu nous est inconnue; 2° les notions que fournit la conscience humaine ne représentent pas la nature absolue de Dieu; 3° la sainte Écriture nous révèle Dieu à l'aide de conceptions relatives, proportionnées à nos facultés. On entend saint Athanase dire que Dieu « est au-dessus de toute substance et de toute pensée humaine. » *Contra gentes*, c. II, *P. G.*, t. XXV, col. 5. Et saint Basile : « Qu'il existe, je le sais; ce qu'est son essence, je le tiens pour chose inaccessible à notre esprit, ὑπὲρ διάνοιαν τίθεμαι. » *Epist.*, CCXXXIV, n. 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 869. Et saint Jean Damascène, ce fidèle écho de la patristique grecque : « Que Dieu existe, la chose est manifeste; mais ce qu'il est dans son essence et sa nature, c'est chose absolument incompréhensible et inconnue, ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον. » *De fide orthod.*, l. I, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 797. De même, chez les Latins, saint Augustin : « Dieu est ineffable; il nous est plus facile de dire ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. » *Enarr. in ps.* LXXXV, v. 8, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1090.

Tel passage se rencontre dans de grands ouvrages de patrologie, qui semble au premier abord rendre le même son. On n'a pas manqué de le dire. Le Rév. J.R. Illingworth, dans la note 11, *Positive and negative theology*, de son ouvrage *Personality Human and Divine*, Londres, 1903, p. 113, cite comme résumant l'enseignement patristique, cette longue phrase de Thomassin, *Dogmata theologica*, t. I, *De Deo*, l. IV, c. VIII, n. 1 : *Intexta implicataque sunt inter se hæc omnia mysticæ Patrum theologiæ capita : quod nil proprie de Deo intelligi aut dici possit; quod sciri possit quod sit, non quid sit; quod sciri possit quid non sit, non vero quid sit; quod affirmari de eo multa possint, imo omnia per modum causæ, quod omnium causa sit; quod æquius sit eadem omnia de eo negare, quod causa sit longe præcellentissima, cujus vix tenuissimam umbram assequuntur omnes ab ea promanantes naturæ; quod omnes negationes positionem aliquam implicent, non negantur enim de Deo quælibet perfectiones, nisi ex sensu et conscientia perfectionis cujusdam longe eminentissimæ, cujus hæ sint extrema quædam et fugientia vestigia ; et vicissim positiones omnes de Deo ad negationes tandem resolvi debeant, propterea quod nil proprie sciri aut affirmari de divina essentia potest; quod denique natura divina majore intervallo superet naturas intellectuales, quam istæ corporeas.*

A cette énumération je serais tenté d'appliquer les paroles mêmes de son auteur : *Intexta implicataque sunt inter se hæc omnia ;* il y a là bien des choses mêlées, pour ne pas dire brouillées. Si nous ne pouvons rien dire de Dieu en termes propres, et s'il faut toujours finir par une négation, à quoi se réduira notre connaissance ? Heureusement, toute la doctrine des Pères n'est pas là; cette courte incise, *quod affirmari de eo multa possint,* couvre toute une série de témoignages, où Dieu n'apparaîtrait pas précisément sous la raison d'un être inconnaissable, ou si vaguement connu que nous savons seulement qu'il existe, mais sous celle de l'Être parfaitement déterminé, dont nous savons beaucoup d'autres choses que son existence. « Alors Dieu est inconnu ? s'objecte saint Jean Chrysostome. Nullement. Je sais qu'il existe, je sais qu'il est clément, bon, miséricordieux, provident, etc. » *Exposit. in ps.* CXLIII, n. 2, *P. G.*, t. LV, col. 459. Et ailleurs : « Je sais de lui beaucoup de choses; mais je ne sais pas le *comment.* Je sais que Dieu est partout, qu'il est tout entier partout; comment, je ne le sais pas. Je sais qu'il n'a pas eu de commencement, qu'il est incréé, qu'il est éternel ; comment, je ne le sais pas. » *Homil.*, I, *de incomprehensibili Dei natura*, n. 3, *P. G.*, t. XLVIII, col. 704. L'incompréhensibilité, l'invisibilité de Dieu n'entraînent pas chez les Pères l'impossibilité d'une vraie connaissance, même déterminée : « Invisible en soi, mais non pas inconnu, *ignotus autem nequaquam,* » dit saint Irénée. *Cont. hær.*, l. I, c. VI, n. 1, *P. G.*, t. VII, col. 724. « Inénarrable, mais non par là même inconnaissable : *Cognoscibilis Deus est, cum sit inenarrabilis,* » dit saint Fulgence. *Contra arianos*, n. 2, *P. L.*, t. LXV, col. 207.

2° *Dans quel sens le problème se pose-t-il?* — Il faut donc que le problème ait divers aspects, et il est essentiel de les distinguer. Et d'abord, il y a nature et nature. Ceci résulte des multiples acceptions du mot; deux nous intéressent directement.

« Nature se dit de ce qui constitue tout être en général, soit incréé, soit créé : *la nature divine, la nature angélique, la nature humaine...* Nature signifie encore l'essence d'un être avec les attributs qui lui sont propres : *la nature de Dieu est d'être bon.* » *Dictionnaire de l'Académie française.* Sous ces deux acceptions, la nature est manifestement entendue dans un sens restreint ou dans un sens large. Qu'on prenne ce dernier sens, et le problème qui nous occupe revient à ceci : Quelle idée les Pères se sont-ils faite, quelle notion ont-ils

eue de Dieu, envisagé comme un être qui se manifeste à nous par tout ce qu'il est, ses propriétés ou attributs, ses mœurs, s'il est permis de parler ainsi, sa manière propre d'agir, en un mot par tout ce qui caractérise ou accompagne sa vie *ad extra?* Le problème est relativement simple, et les Pères n'hésiteront pas à l'aborder : ils proclameront l'Être suprême, qui n'est pas ignoré, qui ne peut pas être ignoré. Substituez maintenant l'acception restreinte à l'acception large du mot *nature,* et le problème devient tout autre : Qu'est, dans ses plus intimes profondeurs, l'Être divin ? Qu'est-ce qui non seulement le distingue pour nous des êtres créés, mais constitue *ad intra* sa réalité concrète, sa vie intime, conçue d'une façon pleine et propre, comme elle est en elle-même? Problème transcendant, en face duquel se multiplieront chez les Pères des expressions analogues à celles que nous avons déjà entendues et qui, prises absolument et hors de leur cadre, donnent en effet l'impression d'un Dieu inconnaissable.

Mais, à supposer que la synthèse des deux séries de témoignages patristiques déboute de leurs prétentions les agnostiques purs, restera encore la question, soulevée par les partisans mitigés du système, de savoir si, par ces fortes affirmations d'une nature divine ineffable, incompréhensible, inconnaissable même, les Pères ont voulu dire qu'à notre connaissance de Dieu rien d'absolu ne répondait, mais seulement quelque chose de relatif. Alors il faudra étudier de près les témoignages invoqués, en les regardant dans le contexte ou dans les circonstances historiques où ils furent écrits; il faudra examiner, dans ceux qui l'ont inaugurée ou développée, cette *théologie positive et négative,* en d'autres termes, cette double voie de connaissance, par affirmation et par négation, pour voir ce à quoi l'une et l'autre tendent directement et ce qu'elles supposent dans la pensée des Pères. A cette condition seulement, nous comprendrons la portée de cette petite phrase, perdue dans la longue énumération de Thomassin : *quod omnes negationes positionem aliquam implicent.*

II. Développement général de la doctrine patristique sur Dieu (théologie au sens restreint, théodicée). — 1° *Trois facteurs principaux.* — D'abord, la *Sainte Écriture,* méditée par la pensée chrétienne. La doctrine sur Dieu se présentait aux Pères dans de tout autres conditions que la doctrine relative aux grands mystères de la foi, Trinité, Incarnation, Rédemption. L'Ancien Testament leur offrait cet ensemble de notions très relevées déjà, dont l'article précédent, col. 948 sq., a montré la genèse et l'évolution. La révélation évangélique avait encore perfectionné ce fonds, en épurant certaines notions ou en les développant. Quelle source, par exemple, de nouveaux sentiments pour la piété chrétienne et d'aperçus nouveaux sur Dieu dans la révélation du Père qui est aux cieux, qui nous a donné son propre Fils et, par sa médiation, a fait de nous ses enfants adoptifs! La pensée chrétienne ne pouvait manquer de s'exercer sur ces données primitives. Dans leurs commentaires sur les saints Livres, en particulier, les Pères furent amenés à exploiter la richesse de textes plus fondamentaux, comme Exod., III, 14 : *Ego sum qui sum;* Sap., XIII, 5 : *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit creator horum videri;* Rom., I, 20 : *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur;* Act., XVII, 27, 28 : *Quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.*

En second lieu, la *controverse.* A partir du IVe siècle, le débat porte surtout sur les dogmes trinitaire et christologique, mais il avait d'abord porté sur la notion même de Dieu, dans la lutte avec le judaïsme, le paganisme et le dualisme. Si le point passe ensuite au second plan, la discussion est loin de cesser complètement. En face d'incroyants qu'on voulait amener à la foi nouvelle, il ne suffisait pas d'exposer la notion chrétienne de Dieu et de l'opposer à toute notion contraire, spécialement à la notion païenne, fausse à tant d'égards et toujours incomplète; il fallait légitimer ce qu'on prêchait. Souvent aussi, ce furent les adversaires qui prirent l'offensive; sur le terrain de la philosophie, ils critiquèrent la notion chrétienne de Dieu et soulevèrent, à cette occasion, de très graves problèmes. Les erreurs et les attaques étant multiples, multiples aussi furent les aspects de Dieu que les Pères durent étudier, venger ou mettre en relief.

En troisième lieu, la *philosophie,* ou plutôt l'alliance de la foi et de la philosophie. Des Pères, convertis du paganisme, philosophes d'éducation et de tempérament, sentirent le besoin de garder de leur formation première ce qui pouvait cadrer avec leur foi nouvelle, de proposer aux autres ou de s'exprimer à eux-mêmes ce qu'ils croyaient sous la forme et dans la langue qui leur étaient propres. On a remarqué au sujet de l'incarnation du Verbe, et la remarque s'applique tout aussi bien aux grands problèmes de théodicée, que les philosophes chrétiens passèrent naturellement du fait à son explication, aux théories sur la nature du Verbe. « C'était une époque de définition et de dialectique, » remarque un auteur qui, d'ailleurs, a beaucoup excédé dans l'application de ce principe aux faits. « Pour la masse des hommes instruits, il était aussi difficile de rencontrer un problème métaphysique sans le discuter, qu'il serait difficile, de nos jours, aux chimistes de rencontrer un produit naturel sans l'analyser. » E. Hatch, *The influence of greek ideas and usages upon the christian Church,* Londres, 1890, p. 263.

De tout ceci résulte, non pas un enseignement systématique sur la nature de Dieu, non pas une théodicée en forme, mais les matériaux essentiels de nos traités modernes *De Deo uno.* Pour un certain nombre de Pères, la synthèse des éléments épars dans leurs écrits a même été faite sous deux formes distinctes. Parfois, ce sont des monographies où l'on traite spécialement de la *théodicée* de tel Père, sa *doctrine sur Dieu, Die Theodicee, Die Gotteslehre des...* D'autres fois, ce sont des études générales sur la *théologie* d'un Père, mais comprenant un chapitre distinct sur Dieu. Dans les deux cas, on trouve habituellement l'inventaire détaillé de ce que ce Père a dit sur Dieu, sa nature et ses attributs, la manière de le connaître; presque toujours Dieu est considéré sous tous ses rapports : non seulement comme un, mais comme trine; non seulement en lui-même, mais dans son action au dehors, la création avec ses conséquences, la providence avec tous les problèmes qui s'y rattachent, origine et nature du mal, liberté de l'homme, etc. Tel de ces écrits qui porte le titre de *Théodicée,* par exemple de saint Justin ou de Tertullien, traite en réalité de Dieu créateur et provident, ou même uniquement du problème du mal.

L'étude présente sera nécessairement moins compréhensive; car des sujets qui viennent d'être signalés, plusieurs relèvent d'articles spéciaux, comme il a été dit col. 756, en particulier Création, Providence et Trinité. Il suffira de souligner, à l'occasion, le point d'attache entre les questions traitées et celles qui sont réservées. Même en restant dans le cadre restreint de notre travail, il serait impossible de reprendre en détail les inventaires faits pour chaque Père; ce serait, du reste, se condamner à des répétitions sans fin et sans fruit, puisque dès le début la foi chrétienne posséda sur Dieu l'ensemble des notions qu'elle trouvait formellement contenues dans les saints Livres. L'importance particulière qui s'attache de nos jours aux Pères du IIe et du IIIe siècle, apologistes ou controversistes, conseille de présenter leur doctrine avec plus de développement. Pour les siècles suivants, il semble préférable

d'indiquer l'orientation générale de la pensée patristique, dans ses courants principaux, et de n'insister que plus ou moins, suivant les circonstances, sur la doctrine et le rôle de tel ou tel Père. La matière peut se diviser en quatre périodes, caractérisées surtout par la progression des questions relatives à notre connaissance et à la nature de Dieu.

2° *Première période : les Pères apostoliques.* — Nulle spéculation, ni sur l'existence de Dieu, toujours supposée, ni sur sa nature ou ses perfections. C'est la notion biblique de Dieu, créateur et père de toutes choses, *Didaché*, I, 2; *Barnab.*, XIX, 2; *I Cor.*, XIX, 2; Hermas, *Vis.*, I, III, 4, *Patres apostolici*, édit. Funk, Tubingue, 1901, p. 3, 91, 125, 423; Seigneur tout-puissant et souverain dominateur, *Did.*, X, 3; *Barn.*, XXI, 5; *I Cor.*, VIII, 2; *Polycarpi martyrium*, XIV, 1; Hermas, *Sim.*, V, VII, 4, p. 23, 97, 109, 331, 543; duquel nous tenons toutes choses, et qui n'a lui-même besoin de rien, *I Cor.*, XXXVIII, 4; LII, 1, p. 149, 167; Dieu unique et vivant, par opposition aux dieux faux et aux dieux morts. *Did.*, VI, 3; *I Cor.*, LVIII, 2; *II Cor.*, III, 1; S. Ignace, *Ad Magnes.*, VIII, 2; *Ad Philad.*, I, 2; Hermas, *Vis.*, II, III, 2; *Mand.*, I, 1, p. 17, 173, 187, 237, 265, 429, 469. Invisible, mais qui s'est manifesté aux hommes par son fils Jésus. *II Cor.*, XX, 5; S. Ignace, *Ad Magnes.*, VIII, 2, p. 211, 237. Dieu qui habite au plus haut des cieux, et qui n'en est pas moins présent partout, même au plus intime de notre être : *Consideremus quam propre sit, et quod cogitationum nostrarum et colloquiorum, quæ habemus, nihil ipsum lateat. I Cor.*, XXI, 3, p. 129. Prescient, omniscient. *I Cor.*, XXI, 9; *II Cor.*, IX, 9; S. Ignace, *Ad Eph.*, XV, 3; Hermas, *Mand.*, IV, III, 4, p. 129, 195, 225, 479. Souverainement sage, saint, véridique. *I Cor.*, XXXIII, 3; XXXV, 3; *Martyr. Polyc.*, XIV, 2, p. 141, 143, 331. Juge suprême, qui récompense les bons et punit les méchants, sans acception de personnes. *Did.*, IV, 7; *Barn.*, IV, 12, p. 13, 49.

Notion de Dieu beaucoup plus élevée et plus complète que celle qui est attribuée aux premiers fidèles par E. Hatch, *op. cit.*, p. 224. D'après les deux derniers textes cités, il nous les représente se figurant Dieu comme un cheik oriental dont le rôle est de payer et de juger ses subordonnés. Cette étroitesse de vue est d'autant plus étonnante, que, chez les Pères apostoliques, la notion chrétienne brille davantage : non seulement dans la croyance à Dieu le Père qui a envoyé son propre Fils sur la terre pour sauver les hommes, pour se manifester à eux et leur manifester la vérité, *II Cor.*, XX, 5; S. Ignace, *Ad Magnes.*, VIII, 2, p. 211, 237, mais encore dans le relief donné à la fidélité, à la bonté, à la miséricorde, non moins qu'à la justice, à la sagesse et à la puissance divine : *Fidelis in omnibus generationibus, justus in judiciis, admirabilis in fortitudine et magnificientia, sapiens in condendo et prudens in creatis stabiliendis, bonus in iis quæ videntur, et fidelis in eos qui in te confidunt, benignus et misericors. I Cor.*, LX, 1, p. 179. D'un bout à l'autre du Pasteur d'Hermas, la miséricorde divine est prêchée, exaltée. De là un profond sentiment d'amour reconnaissant à l'égard du Père céleste qui nous a créés et qui a créé toutes choses pour sa gloire sans doute, mais pour l'homme aussi, *Did.*, I, 2; X, 3; Hermas, *Mand.*, XII, IV, 2, p. 3, 23, 515; de confiance filiale en ce Père « tout miséricordieux et bienfaisant, » *I Cor.*, XXIII, 1; XXIX, 1, p. 131, 137; de soumission constante aux ordres de sa providence : « Tout ce qui t'arrive, reçois-le comme un bien, sachant que rien n'arrive en dehors de Dieu. » *Did.*, III, 10, p. 11.

Non moins caractéristique, chez les premiers Pères, est la tendance à envisager les œuvres et les perfections divines sous un aspect moral et pratique, comme appelant de notre part la reconnaissance effective, l'imitation. Dans la description de ceux qui marchent dans la voie de la mort, ce trait apparaît : « Ils n'ont pas pitié de l'indigent, ils ne se préoccupent pas de l'affligé, ignorants qu'ils sont de leur créateur, *non cognoscentes creatorem suum.* » *Did.*, V, 2; *Barn.*, XX, 2, p. 17, 95. La description de l'ordre et de l'harmonie merveilleuse qui se manifeste dans le monde, *I Cor.*, XX, p. 127, tend à cette conclusion : « Prenons garde d'abuser de ses nombreux bienfaits pour notre propre condamnation; menons une vie digne de lui, faisons le bien et ce qui lui est agréable, en esprit d'union. » *Ibid.*, XXI, 1, p. 129. L'omniscience a pareillement ses enseignements : « Puisqu'il voit tout et entend tout, craignons-le et gardons-nous des désirs impurs. » *I Cor.*, XXVIII, 1, p. 135. L'habitation de Dieu en nous évoque l'idée de temple spirituel, érigé au Seigneur. *Barn.*, XVI, 8, 10, p. 89. « Rien n'échappe au Seigneur, pas même nos secrets les plus intimes; rappelons-nous donc en toutes nos actions qu'il habite en nous. » S. Ignace, *Ad Eph.*, XV, 3; S. Polycarpe, *Ad Phil.*, IV, 3, p. 225, 301.

En dehors de ces grands traits, quelques détails seulement méritent d'être relevés. L'unité de Dieu, créateur et rédempteur, constamment supposée, est de temps à autre fortement accentuée, *II Cor.*, XX, 5; S. Ignace, *Ad Magnes.*, VIII, 2, p. 211, 237; mieux encore dans le célèbre passage du Pasteur d'Hermas, où l'immensité divine est aussi exprimée : *Primum omnium crede, unum esse Deum, qui omnia creavit et consummavit, et ex nihilo fecit omnia, ut sint, et omnia capit, solus autem incapabilis est,* μόνος δὲ ἀχώρητος ὤν. *Mand.*, I, 1, p. 468. La toute-puissance et la pleine indépendance de la volonté divine est affirmée : *Nihil Deo impossibile præterquam mentiri. Quando vult et quomodo vult, omnia faciet. I Cor.*, XXVII, 2, 5, p. 135.

L'écrit anonyme et de date discutée qui porte le titre d'*Epistula ad Diognetum*, reste, pour la doctrine sur Dieu, dans le courant des idées familières aux Pères apostoliques. L'aspect polémique contre les faux dieux du paganisme se surajoute, mais là même l'auteur reste biblique; contre ces prétendus dieux de pierre, de métal, de bois, etc., il reprend l'argumentation populaire ou de sens commun que les prophètes d'Israël et les auteurs des livres sapientiaux avaient utilisée. Plus caractéristique est l'attitude, agressive et tranchée, qu'il prend à l'égard des philosophes, restés sans la véritable notion de Dieu et coupables de l'avoir travestie de tant de façons : *Quis enim omnino hominum norat, qui tandem esset Deus, priusquam ipse venerat? An vana et nugacia dicta philosophorum istorum approbas, qui fide perperam digni sunt habiti?* VIII, 1, 2, p. 405.

AUTEURS CATHOLIQUES : J. Sprinzl, *Die Theologie der apostolischen Väter*, Vienne, 1880, p. 122 sq.; J. Nirschl, *Die Theologie des heiligen Ignatius, des Apostelschülers und Bischofs von Antiochien*, c. I, Mayence, 1880, p. 1 sq. — NON CATHOLIQUES : J. Donaldson, *A critical History of christian Literature and Doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council*, Londres, 1864 sq., t. I, *The Apostolical Fathers*, p. 122 sq., 189 sq., 232, 281 sq.; E. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, part. I, c. I (*Texte und Untersuchungen*, publ. par O. von Gebhardt, etc., t. XII), Leipzig, 1895; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit, Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. I, p. 170 sq.

3° *Seconde période : les Pères apologistes et controversistes jusqu'au concile de Nicée* (325). — Cette période diffère notablement de la précédente. La lutte s'engage avec l'ennemi, et de plusieurs côtés à la fois : d'abord avec les juifs et les païens, puis avec les hérétiques gnostiques. Avec les juifs, le débat sur la nature de Dieu fut secondaire; juifs et chrétiens s'accordaient sur la notion biblique. Bientôt cependant deux pro-

blèmes apparaissent : Comment concevoir Dieu, ou comme un pur esprit, ou d'une façon plus ou moins anthropomorphique ? Comment concilier le dogme fondamental de l'unité divine avec la pluralité des personnes, affirmée par la foi chrétienne ? Avec les païens, le point capital est l'unité de Dieu, dans son opposition formelle à tout polythéisme, mais la spiritualité divine, entendue dans un sens large ou dans un sens rigoureux, par exclusion d'un corps charnel ou d'un corps quelconque, intervient nécessairement encore dans la discussion. Avec les gnostiques, la question principale est aussi l'unité divine, contredite par l'ingérence de dieux subalternes ou par la distinction dualiste d'un Dieu suprême et d'un démiurge. La grande énigme de l'origine du mal est à l'ordre du jour ; à côté ou par connexion, d'autres questions se posent, sur la connaissance de Dieu, sur la providence et sa conciliation avec le libre arbitre de la créature. La théodicée des Pères apologistes tourne autour de ces problèmes, mais en les dépassant ; car les défenseurs de la doctrine catholique ne se contentent pas de réfuter les notions fausses sur Dieu, ils opposent une notion positive. Ce faisant, s'ils n'oublient pas les Livres saints, surtout dans la controverse juive et gnostique, la plupart cependant se tiennent sur le terrain de la raison, de la philosophie. C'est là un caractère, non pas exclusif, mais dominant de la théodicée des Pères apologistes, prise dans son ensemble.

1. *Apologistes grecs.* — *a*) *Aristide.* — Dans l'Apologie qu'il présenta, vers l'an 140, à l'empereur Antonin, apologie publiée par J. Rendel Harris, dans *Texts and Studies,* 2e édit., Cambridge, 1893, t. I, n. 1 et 4, et par E. Hennecke, dans *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur,* Leipzig, 1893, t. IV, fasc. 3, le philosophe athénien débute par une véritable déclaration de principes sur Dieu. La considération de l'ordre et de la beauté du monde lui a fait conclure à l'existence d'un être supérieur, qui meut les créatures et qui, demeurant invisible, habite en elles. Personne ne peut comprendre parfaitement ce qu'il est, ποιός ἐστιν. Souverain Seigneur, il a tout créé pour l'homme. Il est incréé, sans commencement ni fin, immuable, parfait, tout-puissant, tout sage. Il n'a pas de nom ; il n'a ni figure, ni membres, ni sexe. Les cieux ne le contiennent pas, mais lui-même contient le ciel et tout ce qui est visible ou invisible. Par lui subsiste tout ce qui subsiste, n. 1. Aristide passe ensuite en revue et critique ce qu'ont pensé de Dieu les barbares, les Grecs, les Égyptiens, n. 2-12. Les juifs ont été bien mieux inspirés dans leur notion d'un Dieu unique, créateur de toutes choses, tout-puissant et seul digne d'adoration, n. 14. Mais la croyance chrétienne est supérieure, n. 15.

b) *Saint Justin* marque une étape importante ; il aborde la question en philosophe, platonicien d'éducation et d'attrait, mais chrétien de croyance et, comme tel, dépassant sciemment et volontairement la doctrine, ou ce qu'il prenait pour la doctrine, de Platon. Dans sa Ire Apologie, composée vers le milieu du IIe siècle, il oppose au reproche d'athéisme, formulé contre les chrétiens, leur croyance « au Dieu très vrai, père de la justice, de la sagesse et autres vertus, sans mélange de quoi que ce soit de mauvais, » n. 6, *P. G.,* t. VI, col. 335. Dieu, dont la gloire et la forme sont inénarrables, n. 9, col. 340. Il n'a pas besoin d'offrandes matérielles, lui qui, dans sa bonté, fit à l'origine surgir toutes choses d'une matière informe pour les hommes n. 10, col. 340. (Sur l'expression ἐξ ἀμόρφου ὕλης, qui répond manifestement à Sap., XI, 18, voir l'art. CRÉATION, t. III, col. 2050, 2060.) Père et souverain maître de toutes choses, suprême rémunérateur et vengeur, dont la science s'étend à tout, à l'avenir comme au présent et au passé, aux pensées comme aux actions, n. 12, col. 345. Seul vrai Dieu, ὁ ὄντως θεός, immuable, sempiternel, n. 13, col. 348 ; seul incréé, n. 14 ; cf. *Dial. cum Tryph.,* 5, col. 348, 487 ; tout-puissant, impassible, n. 18, 25, col. 356, 366. Le problème du mal, sans être pleinement traité, est cependant abordé. Le mal moral est l'œuvre des hommes, qui ne viennent pas au monde les uns bons et les autres mauvais, mais doués du libre arbitre, don de Dieu leur permettant de mériter ou de démériter ; les maux physiques sont dus en grande partie aux démons, ennemis des hommes, surtout des bons, n. 28, 43. Cf. *II Apol.,* n. 7, col. 371, 394, 455.

Dans la IIe Apologie, Justin accentue l'affirmation de l'ineffabilité divine. Le Père de toutes choses n'a pas de nom, parce qu'il est sans origine ; l'imposition d'un nom suppose, en effet, un plus ancien qui le donne, n. 6, col. 454. Aussi l'apologiste associe-t-il en Dieu les deux idées, θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄῤῥητον, n. 12, col. 464. Les termes de Père, Dieu, créateur, Seigneur et maître, ne sont pas de vrais noms, mais des appellations tirées des bienfaits et des œuvres de celui qu'on désigne ainsi. En particulier, le terme *Dieu* ne répond qu'à la conception, implantée dans l'esprit humain, d'une chose inénarrable, πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα, col. 453. D'ailleurs, Dieu s'est rendu témoignage par son Verbe ; car le Verbe divin s'est toujours communiqué aux hommes de quelque façon, n. 8 ; il est toujours présent dans le monde, ὁ ἐν παντὶ ὤν, n. 10 ; mais la pleine communication n'a eu lieu qu'aux temps évangéliques, quand il s'est incarné, n. 13, col. 458 sq., 466.

Le *Dialogue avec le juif Tryphon* présente cette particularité que, dans le prologue, n. 1-8, saint Justin raconte un entretien qu'il eut avec un vieillard providentiellement rencontré, entretien qui décida de sa conversion au christianisme. Invité à dire ce qu'il pensait de Dieu, Justin le donna pour l'être qui reste toujours ce qu'il est, sans changer jamais, et qui en même temps confère aux autres l'existence, n. 3. Il cita Platon concevant Dieu comme l'être même, cause suprême de tout ce qui tombe sous la perception intellectuelle, n'ayant ni couleur, ni figure, ni grandeur, ni rien de ce que l'œil atteint ; en un mot, l'être qui est au-dessus de toute essence, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, inénarrable, inexplicable, seul beau et bon, qui se manifeste clairement à l'âme bien préparée et désireuse de le voir, n. 4, col. 482 sq. Le vieillard, sans entrer dans de longues discussions, rabattit aisément ces hautes prétentions : l'âme peut connaître l'existence de Dieu, ὅτι ἔστι θεός, mais elle ne peut le voir, n. 4, col. 486 ; la philosophie ne donna pas elle-même la science de Dieu et des choses divines, il faut la demander à ceux qui ont parlé sous l'influence du Saint-Esprit, aux prophètes, et surtout à Jésus-Christ, Fils de Dieu, n. 5-7. Le reste du dialogue porte principalement sur Jésus-Christ, considéré comme distinct de Dieu le Père et Dieu lui-même. L'apologiste reconnaît formellement le même Dieu que son adversaire juif, n. 11, col. 497, mais il rejette la conception anthropomorphique qui, l'assimilant à un animal composé de parties, lui attribuait des pieds, des mains, des doigts et une âme, n. 114, col. 740. La génération du Verbe, qu'il admet, est d'un tout autre ordre : Dieu le Père engendre de lui-même son Verbe, puissance rationnelle, δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν, non par une sorte de scission affectant sa substance, mais par sa vertu et sa volonté, sans diminution aucune de sa part ; tel le feu donnant naissance au feu, n. 61, 128, col. 614, 775.

Parmi les autres ouvrages souvent attribués à saint Justin, mais d'authenticité douteuse, la *Cohortatio ad gentes,* col. 241 sq., mérite d'être signalée pour la thèse même qui s'y trouve développée et qui fait aussi le fond du livre *De monarchia,* col. 311 sq. Les sages

et les philosophes de la Grèce ne sont arrivés sur Dieu qu'à des opinions multiples et discordantes; quelques-uns cependant ont rendu témoignage à Dieu et à son unité, Platon surtout, sous l'influence des Livres saints dont il connut quelque chose en Égypte. La doctrine de l'ineffabilité divine revient à ce propos, fondée sur deux raisons : *Nemo præextitit, qui nomen Deo imponeret, nec se ipsum nominandum duxit,* n. 21, col. 277. Ainsi, pas de nom propre au sens d'un nom personnel qu'on impose à quelqu'un pour le distinguer des autres, car personne n'existe avant Dieu pour pouvoir le dénommer ainsi; pas davantage de nom propre au sens d'un nom qui exprime la nature d'un être, car Dieu seul pourrait se définir ainsi, et il ne l'a pas fait. La parole dite à Moïse, Exod., III, 14 : Ἐγω εἰμὶ ὁ ὤν (traduction des Septante), n'énonce en réalité qu'une propriété du vrai Dieu, mais une propriété essentielle et qui le distingue de tout autre être : *ut per participium* EXISTENS, *Dei existentis et non existentium discrimen doceret. Ibid.,* col. 279. L'existence dont il s'agit, c'est l'existence sans limites, qui comprend le passé, le présent et l'avenir, n. 25, col. 287.

La conception de Dieu qui se dégage de cet enseignement n'est certes pas vulgaire, et elle n'est pas purement philosophique, elle est aussi chrétienne. Ce n'est pas à dire qu'elle ait toute la netteté désirable. Les expressions dont l'apologiste se sert plusieurs fois, donneraient facilement l'impression d'un Être qui serait au-dessus et en dehors du monde, par exemple, *Dial. cum Tryph.,* n. 56 : τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος; n. 60 : τῷ ὑπὲρ κόσμον θεῷ, col. 596, 613. Dans ce dernier passage, saint Justin suppose même que, pour apparaître en un lieu déterminé du monde, le Dieu suprême devrait quitter les espaces supracélestes : *Nemo tamen non omnino mente captus auctorem universorum et parentem relictis omnibus supercælestibus in parva terræ particula visum dicere audeat,* col. 611. Idée reprise et développée plus loin : « Ce Père ineffable, ce maître de l'univers ne se rend nulle part, il ne se promène pas, il ne dort ni ne se lève, mais il reste là où il habite, quel que soit cet endroit; il y voit tout et entend tout, non par les yeux et les oreilles, mais d'une façon qui ne se peut dire, et nul de nous n'échappe à sa connaissance. Il ne se meut point, il n'est compris dans aucun lieu, pas même dans le monde entier, puisqu'il était avant que le monde n'existât. Comment donc pourrait-il parler à quelqu'un, ou lui apparaître, ou se faire voir dans un étroit espace de cette terre? » N. 127, col. 771. Le but de l'apologiste est d'établir la distinction réelle du Père et du Fils, en montrant que les théophanies de l'Ancien Testament doivent être exclusivement attribuées au second. L'argumentation n'est pas heureuse; elle crée même une difficulté réelle, classique dans le traité *De Deo trino,* contre la consubstantialité du Père et du Fils. Abstraction faite de cet inconvénient, il est juste de reconnaître que, considéré dans sa nature divine, Dieu le Père n'est pas susceptible de relations locales, ni par conséquent d'un mode de présence dépendant de ces relations; mais pourquoi ne pourrait-il pas apparaître d'une autre manière, ou sous une forme d'emprunt, comme le Verbe, ou à l'aide d'un symbole qui le représenterait, comme le Saint-Esprit? Supposer que Dieu le Père, et lui seul, est tellement fixé dans les espaces supracélestes, qu'il ne puisse se faire voir ailleurs, c'est émettre une assertion arbitraire et qui s'harmonise peu avec l'immanence ou l'ubiquité divine, admise, semble-t-il, par Justin quand il fait du Dieu incréé et inénarrable le témoin de nos pensées et de nos actions, θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄῤῥητον μάρτυρα ἔχοντες τῶν τε λογισμῶν καὶ τῶν πράξεων, n. 12, col. 464. Il est vrai que la présence dite de connaissance et de puissance n'entraîne pas nécessairement la présence substantielle, au sens propre du mot; aussi, même sur ce point, la pensée de l'apologiste reste inachevée et ambiguë.

c) Tatien nous présente, dans son *Oratio adversus Græcos, P. G.,* t. VI, col. 803 sq., une doctrine moins étendue que celle de saint Justin, son maître, mais analogue dans l'ensemble. Dieu n'a jamais commencé d'être; c'est sa prérogative exclusive, puisqu'il est le principe de toutes choses. Il est esprit (c'est-à-dire sans chair, ἄσαρκος, n. 15, et sans corps, ἀσώματος, n. 25, col. 837, 861); comme tel, invisible et intangible. Incompréhensible aussi, en lui-même, et inénarrable; mais ses créatures nous le font connaître, ses œuvres nous témoignent de sa puissance invisible. Il n'a besoin de rien ni, par conséquent, de nos présents, n. 4, col. 814. Une phrase mérite une attention spéciale : Πνεῦμα ὁ θεὸς οὐ διῆκον διὰ τῆς ὕλης, πνευμάτων δὲ ὑλικῶν καὶ τῶν ἐν αὐτῇ σχημάτων κατασκευαστής. « Dieu est esprit, non pas esprit diffus à travers la matière, mais créateur des esprits matériels et des formes attachées à la matière. » L'apologiste veut-il dire que la présence divine ne s'étend pas à la matière? Cette interprétation ne serait pas tout à fait gratuite, car peu auparavant Tatien reprochait à Zénon d'avoir affirmé que Dieu se trouve dans les cloaques, les vers de terre et ceux qui commettent des actions indignes, n. 3, col. 811. Cf. Petau, *Dogmata theolog.,* l. III, c. VII, n. 3. Mais la limitation de la présence divine, que contient ce dernier texte, est loin de s'étendre à la matière prise dans toute son extension. Les termes : οὐ διῆκον διὰ τῆς ὕλης, semblent plutôt viser l'immanence panthéistique des stoïciens, qui concevaient Dieu comme l'âme du monde, en lui attribuant une sorte de coextension par rapport à la matière. Il reste qu'en face de cette notion fausse, Tatien ne pose pas une notion positive de l'ubiquité divine, qui soit distincte et adéquate. Il en va tout autrement de l'unité absolue du premier principe, fortement accentuée : la matière n'est pas, comme Dieu, incréée; elle a été créée, non par un autre, mais par Dieu lui-même, unique auteur de tout ce qui existe en dehors de lui, n. 5, col. 818. Le mal ne vient pas de Dieu, bon par nature; il vient de la créature raisonnable, qui abuse de sa liberté, n. 7, 11, col. 819, 830. Dans la partie polémique de son discours, Tatien raille, avec son outrance habituelle, les dieux et la philosophie du paganisme : ces dieux innombrables, qui se brouillent, se battent, se blessent, se marient, en un mot se montrent sujets aux mêmes passions que les hommes, n. 8, col. 822; ces philosophes superbes, qui n'ont su donner de Dieu que des notions discordantes, n. 25, col. 859.

d) Athénagore composa vers 176-180 sa Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν, *Legatio pro christianis, P. G.,* t. VI, col. 889 sq. Comme saint Justin, il repousse l'accusation d'athéisme, portée contre les chrétiens, et, comme Tatien, il réfute le polythéisme. Ce n'est pas être athée, que de distinguer Dieu de la matière, et de montrer l'infinie distance qui sépare les deux, l'un improduit et éternel, ἀγέννητον καὶ ἄϊδιον, l'autre produite et corruptible, γενητὴν καὶ φθαρτήν, n. 4, col. 897. Les poètes et les philosophes, s'élevant à la connaissance de l'Invisible par la considération de ses œuvres, ont rendu témoignage à l'existence de Dieu et à son unité; c'est là qu'on aboutit invinciblement, quand on veut en venir aux principes des choses, n. 5, 7, col. 900, 904. Athénagore fait lui-même appel à l'ordre, à l'harmonie, à la beauté du monde, n. 4, 16, 22, 25, col. 898, 919, 942, 950, mais il développe surtout l'argument « topologique », n. 8, col. 905. S'il y avait à l'origine deux ou plusieurs dieux, ils seraient ou tous dans un seul et même lieu, ou chacun dans un lieu distinct; deux suppositions qui répugnent également.

L'apologiste énonce, à cette occasion, plusieurs attributs divins, la simplicité, l'indivisibilité, l'universelle providence : *cum ingenitus sit et perpessionis ac divisionis expers, non sane constat ex partibus,... supra opera sua versatur, ad eorum providentiam advigilans.* Les détails de l'argumentation ne sont ni tous clairs, ni tous décisifs (voir la critique qu'en a faite H. Ritter, *Geschichte der Philosophie,* Hambourg, 1841, t. v, p. 311, et la discussion de cette critique elle-même par P. Logothetes, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου, p. 11 sq.); quelques expressions sembleraient même nous ramener à l'idée d'un Dieu extra-cosmique : « Les mettrez-vous chacun dans un lieu distinct? Mais, puisque le créateur du monde est *autour et au-dessus* du monde entier, περὶ αὐτὸν πᾶν ὑπό τούτου, où y aurait-il place pour l'autre ou les autres? » N. 8, col. 905. Un certain correctif se trouve dans le contexte; on y lit, en des termes de saveur biblique mais qui ne tranchent pas toute la difficulté, que Dieu *remplit* et *contient* tout.

Du reste, Athénagore ne se contente pas de preuves rationnelles; il attache plus de prix à ce que nous savons de Dieu par Dieu lui-même, παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ, n. 7, grâce aux hommes inspirés dont il s'est servi pour nous instruire, n. 9, col. 904, 906 sq. Revenant alors au reproche d'athéisme, il lui oppose, enrichie de quelques attributs, la notion chrétienne du « Dieu unique, incréé, éternel, invisible, impassible, intangible (ἀκατάληπτον), immense, que seuls l'esprit et la raison peuvent connaître, qui est entouré d'une lumière ineffable, d'une beauté, d'une majesté, d'une puissance indescriptible, et qui, ayant produit et orné toutes choses par son Verbe, les conserve aussi par ce même Verbe... qui est son Fils, ne faisant qu'un avec le Père, ἑνὸς ὄντος τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ, » n. 10, col. 908 sq. Quelques traits s'ajoutent au tableau dans la suite du plaidoyer. Créateur de toutes choses, Dieu n'a pas besoin d'offrandes matérielles, ni de quoi que ce soit, ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής, n. 13, col. 916. Il se tient lieu de tout, lui qui est lumière inaccessible, monde parfait, esprit, puissance, intelligence, n. 16, col. 919. Immortel, il est également immobile et immuable, τὸ δὲ θεῖον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον, n. 22, col. 957. Chemin faisant, l'apologiste relève chez ses adversaires tant d'erreurs qui ont faussé la notion de Dieu, en faisant de lui, par exemple, l'âme du monde ou en divinisant des êtres produits, corruptibles, charnels, sujets à toute sorte de passions, n. 19-23, col. 930 sq.

Dans le problème du mal, Athénagore attribue un rôle important à l'action néfaste des mauvais anges ou des démons; non qu'ils puissent faire échec à la puissance divine, mais Dieu tolère le mal, conséquence du libre arbitre dont il a voulu doter les anges et les hommes, pour qu'ils puissent mériter ou déméríter, n. 24, col. 946 sq. Lui-même est bon, parfaitement bon et toujours bienfaisant, τελείως ἀγαθὸς ὤν, ἀϊδίως ἀγαθοποιός, n. 26, col. 952. Mais il est aussi témoin, jour et nuit, de tout ce que nous faisons, disons ou pensons; et, plus tard, il sera juge décernant les récompenses ou les châtiments. Persuadés qu'ils sont de ces vérités, comment les chrétiens ne s'abstiendraient-ils pas de tout péché! N. 31, 36, col. 962, 970.

L'écrit *De resurrectione mortuorum, P. G.,* t. VI, col. 973 sq., d'un caractère plus restreint, fournit à l'apologiste l'occasion de mettre particulièrement en relief la science, la sagesse, la puissance et la volonté divines, tous ces attributs s'harmonisant parfaitement en Dieu, en particulier la puissance et la volonté. Prise dans le contexte, l'affirmation que cette dernière s'étend à tout ce qui n'est pas injuste ou indigne de Dieu : *quod in Dei voluntatem non cadit, vel ideo non cadit quod injustum sit, vel quod indignum,* n. 10, col. 991, ne signifie pas, comme le suppose Petau, *op. cit.,* l. V, c. VI, n. 2, que Dieu veut de fait tout ce qui est juste et digne de lui, en d'autres termes, tout ce qu'il peut faire; elle signifie seulement, comme l'a remarqué à bon droit Donaldson, *op. cit.,* t. III, p. 145, que tout cela rentre dans l'orbite normal de sa volonté, qu'il le *peut* vouloir : *quod Deus facere potest, id eum velle posse dicendum,* n. 11, col. 993, avec la note 72. Enfin le développement des idées amène Athénagore à parler de la fin dernière que Dieu s'est proposée en créant l'homme; c'est pour lui-même que Dieu l'a créé, pour manifester sa bonté et sa sagesse qui brille dans ses œuvres, *propter seipsum et elucentem in omnibus ipsius operibus bonitatem et sapientiam.* L'homme a précisément reçu l'intelligence et la raison pour pouvoir reconnaître dans les créatures la puissance, la sagesse, la bonté, la justice, l'universelle providence de Dieu, n. 12, 15, 18, col. 998, 1003, 1009.

e) *Saint Théophile,* évêque d'Antioche vers 168-181, aborde plus directement que ses devanciers le problème de la connaissance de Dieu, dans ses trois livres *Ad Autolycum, P. G.,* t. VI, col. 1023 sq. Dans un esprit évident de raillerie, le païen dit au chrétien, l. I, n. 2, col. 1025 : « Montrez-moi votre Dieu. » Et Théophile de répliquer : « Et vous, montrez-vous d'abord comme il faut; montrez-moi les yeux de votre âme, des yeux qui voient; montrez-moi les oreilles de votre cœur, des oreilles qui entendent. » Ce qui, dans le contexte, signifie que le pécheur n'est pas en état de voir Dieu. Mais le païen insiste, n. 3, col. 1028 : « Vous qui voyez, dites-moi quelle est sa forme. » L'autre répond : « La forme de Dieu est ineffable, inénarrable, invisible aux yeux du corps. Sa gloire et sa grandeur dépassent toute conception; sa puissance, sa sagesse, sa bonté, sa munificence défient toute comparaison et toute expression. Si je l'appelle lumière, c'est son œuvre que je désigne; si je l'appelle parole, c'est son commandement. » Et l'apologiste continue, ramenant à une œuvre ou à un attribut de Dieu les appellations d'intelligence, d'esprit, de sagesse, de force, de vertu, de providence, de règne, de Seigneur, de juge, de père et de feu. Ce dernier terme amène l'idée de Dieu juge et vengeur, qui se fâche contre ceux qui se conduisent mal, tandis qu'il est plein de bonté, de bénignité et de miséricorde à l'égard de ceux qui l'aiment et le craignent. « Il est sans commencement, ἄναρχος, parce qu'il est incréé, ὅτι ἀγέννητος; il est immuable, comme il est immortel, καθότι ἀθάνατός. On l'appelle Dieu, parce que tout repose sur lui comme sur un fondement solide, διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ ἀσφαλείᾳ, et aussi, parce qu'il court, διά τὸ θέειν, c'est-à-dire qu'il va partout pour donner le mouvement et l'activité, pour nourrir les êtres et leur fournir le nécessaire, pour tout gouverner et vérifier. Il est Seigneur, en vertu de sa domination souveraine; Père, parce qu'il est avant tout; démiurge et créateur, parce qu'il a formé et créé toutes choses; le Très-Haut, parce qu'il est au-dessus de tout; tout-puissant, παντοκράτωρ, parce qu'il possède et contient toutes choses, » n. 4, col. 1030.

Théophile, on le voit, revient toujours à quelque attribut ou à quelque opération de Dieu. Il ne décrit pas la forme même de celui qu'il a déclaré ineffable. C'est par la considération du monde que nous devons nous élever à sa connaissance, car « il a fait sortir toutes choses du néant, afin que ses œuvres fissent connaître et saisir sa grandeur. » Invisible en lui-même, il se prouve par sa providence et son action, comme l'âme par le mouvement qu'elle communique au corps, comme le pilote par la marche assurée qu'il imprime au navire, comme les princes de la terre par leurs ordonnances ou tout autre signe de leur puissance ou de leur sagesse. Aussi l'évêque d'Antioche développe-t-il, avec une complaisance marquée, l'argument tiré de

l'harmonie qui règne dans toute la nature, n. 5-6, col. 1031 sq. En même temps, il écarte le scandale que pourraient causer l'incompréhensibilité et l'invisibilité divines. Si notre œil ne peut soutenir l'éclat trop vif et la chaleur trop intense du soleil, comment pourrait-il fixer la gloire inénarrable de Dieu? La graine de grenade, cachée dans le fruit, ne peut pas voir ce qui est à l'extérieur de l'écorce. Comparaison moins heureuse; prise trop à la lettre, elle nous ramènerait à la conception anthropomorphique d'un Dieu extérieur à la création. Ce n'est pas la pensée de l'apologiste; dans le IIe livre, n. 3, col. 1049, il affirme expressément l'ubiquité divine, en la distinguant de l'omniscience : *Dei autem altissimi et omnipotentis et vere Dei,* τοῦ ὄντως θεοῦ, *est non solum ubique esse, sed etiam omnia inspicere.* Mais cette présence ne doit pas s'entendre d'une circonscription locale, *Deus loco non circumscribitur;* Dieu contient tous les êtres, à ce titre il serait plutôt lui-même le lieu de tous, τόπος τῶν ὅλων. Aussi, quand l'auteur de la Genèse représente Dieu se promenant dans le paradis terrestre, il ne peut être question du père de toutes choses; ce passage et autres semblables s'appliquent au Verbe divin, envoyé par le Père et agissant en son nom, n. 22, col. 1088. Doctrine analogue à celle que nous avons déjà rencontrée chez saint Justin et qui offre à peu près les mêmes difficultés.

L'évêque d'Antioche confirme et complète son enseignement dans la partie polémique du IIe livre, n. 4 sq., col. 1051. Il y prend à partie les philosophes anciens qui ont émis sur Dieu et le monde des erreurs diverses : les épicuriens et autres, qui ont nié l'existence d'un Être suprême ou sa providence, substituant à Dieu la conscience individuelle, τὴν ἑκάστου συνείδησιν; les stoïciens, qui en ont fait l'âme du monde, diffuse à travers les corps; les platoniciens, qui ont admis deux principes incréés et coéternels, Dieu et la matière. Contre ces derniers l'apologiste insiste surtout sur les propriétés opposées de ces deux principes. Dieu, comme être incréé, est immuable : ἀγένητος ὤν, καὶ ἀναλλοίωτός ἐστιν. Si la matière était incréée, elle devrait donc être immuable aussi et égale à Dieu. Du reste, n'est-ce pas en faisant sortir du néant tout ce qui lui plaît, que Dieu manifeste sa puissance propre? Et Théophile confirme par l'enseignement des prophètes cette doctrine et celle de la fin de l'homme, pour qui Dieu a créé le monde et qu'il a créé lui-même pour le connaître, n. 10, col. 1063. La préoccupation, déjà signalée, de faire la part aux dispositions morales du sujet non seulement dans l'œuvre de la conversion, mais même dans le développement des vérités qui ont Dieu pour objet, reparaît à la fin du livre, n. 38, col. 1119 : « Tout cela sera compris de celui qui cherche la divine sagesse et qui se rend agréable aux yeux de Dieu par la foi, la justice et les bonnes œuvres. »

f) Méliton, évêque de Sardes, en Lydie, vers la fin du IIe siècle, mérite d'être signalé pour le titre d'un ouvrage, qui n'a pas été conservé : Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ. Eusèbe, *H. E.,* l. IV, c. XXVI, *P. G.,* t. XX, col. 392; S. Jérôme, *De viris,* c. XXIV, *P. L.,* t. XXIII, col. 643. Rufin, dans sa version d'Eusèbe, *Eusebius Werke,* édit. E. Schwartz et T. Mommsen, Leipzig, 1903, t. II *a,* p. 383, a traduit : *De Deo corpore induto,* et Valois, *P. G.,* t. XX, col. 392 : *De incarnatione Dei.* Le titre grec ne paraît pas se rapporter à l'incarnation du Verbe, mais à cette question, qui nous apparaît pour la première fois nettement formulée : Dieu est-il *corporel?* Gennade suppose que Méliton, comme Tertullien, admettait la corporalité de Dieu : *Nihil... in Trinitate credamus... corporeum, ut Melito et Tertullianus. De eccles. dogmat.,* c. IV, *P. L.,* t. LVIII, col. 982. Voir, plus loin, les remarques qui seront faites au sujet de Tertullien. Plus important et plus expressif est le témoignage d'Origène, *Selecta in Gen.,* I, 26, *P. G.,* t. XII, col. 93 : Méliton, dit-il, laissa des écrits Περὶ τοῦ ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν, où il affirmait que Dieu est corporel. Cf. Petau, l. II, c. I, n. 4, avec la note apologétique de J.-B. Thomas, édit. de Bar-le-duc, 1874, t. I, p. 163. En outre, Origène indique les fondements que les partisans de cette opinion faisaient valoir. L'homme, corporel, a été fait à l'image de Dieu. La sainte Écriture nous représente constamment Dieu comme ayant des yeux, des oreilles, une bouche, des mains, des pieds, etc. Comment Abraham, Moïse et autres saints auraient-ils pu le voir, s'il était sans forme, μὴ μεμορφωμένος? Il semble donc manifeste qu'à l'époque de Méliton, des chrétiens acceptaient la conception anthropromorphique de Dieu que saint Justin avait rencontrée chez des juifs de son temps et qu'il avait réprouvée.

g) Saint Irénée, mort au début du IIIe siècle, n'est pas apologiste, il est controversiste; mais parce qu'à la théodicée gnostique il oppose la doctrine catholique, son œuvre n'est pas seulement polémique, elle est encore et elle est éminemment positive. Certains considèrent même le grand évêque de Lyon comme le chef d'un des trois courants théologiques qui se seraient dessinés à partir du IIIe siècle, le courant asiatique, avec sa théologie des *faits,* par opposition au courant carthaginois-romain, avec sa théologie de la *loi,* et au courant alexandrin, avec sa théologie des *problèmes,* rattachés le premier à Tertullien, l'autre à Clément d'Alexandrie et à Origène. Quoi qu'il en soit de la valeur objective de cette classification et de son application particulière à la question présente, l'influence de saint Irénée fut réelle, et elle est incontestée. La doctrine sur Dieu se présente directement sous un aspect relatif, déterminé par les erreurs gnostiques qu'il combattit. L'unité absolue du premier principe disparaissait dans l'hypothèse d'une matière, mise en face de Dieu, l'éternelle et dernière source du mal dans le monde; de même, dans l'hypothèse d'un double Dieu, le créateur ou le démiurge et le Dieu suprême, le Dieu de pure justice, auteur de l'Ancien Testament, et le Dieu de bonté, auteur du Nouveau et révélé par Jésus-Christ. Aussi la grande thèse qui se déroule à travers les quatre derniers livres du *Contra hæreses,* a pour objet l'unité de Dieu, premier principe dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce; Dieu créateur et rédempteur, auteur de l'Ancien Testament et du Nouveau, à la fois juste et bon, qui a tiré du néant tout ce qui existe en dehors de lui, sans en excepter la matière : *Sed unus solus Deus fabricator,... hic Pater, hic Deus, hic conditor, hic factor, hic fabricator, qui fecit ea per semetipsum, hoc est per verbum et per sapientiam, cælum et terram et maria et omnia quæ in eis sunt; hic justus, hic bonus;... hic Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Jacob, Deus vivorum, quem et lex annuntiat, quem prophetæ præconant, quem Christus revelat, quem apostoli tradunt, quem Ecclesia credit,* II, XXX, 9, col. 822.

Contre la théodicée et la cosmogonie gnostique saint Irénée se sert d'abord de la raison naturelle, *rationibus infixa,* qui nous porte à nous élever de la considération de l'univers à son auteur, le Dieu unique et souverain maître, II, VI, 1, col. 724. Les preuves sont plutôt énoncées que développées; elles se tirent de la condition même du monde, de son caractère d'imperfection et de contingence, de l'ordre général qui s'y manifeste : *Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam; et ipsa factura suggerit eum, qui fecit; et mundus manifestat eum, qui se disposuit,* II, IX, 1, col. 734. Source de tout autre être et de tout bien, il est lui-même l'Être transcendant et tout-puissant : *potentissimæ et omnipotentis eminentiæ,* II, VI, 1, col. 724. Il n'est pas composé, mais simple, sans diversité de

membres, en tout semblable et égal à lui-même, II, XIII, 3, col. 744. Sa providence est universelle, sa science s'étend à tout, au passé, au présent, à l'avenir, II, XXVI, 3, col. 801, etc. Il contient toutes choses, sans être contenu par quoi que ce soit, II, XXX, 9, col. 822; cf. IV, IX, 2, et fragm. VI, col. 1031, 1231, où l'ubiquité et l'immensité sont exprimées, *immensus cum sit Deus, et mundi opifex,* etc. Sans commencement ni fin, il est absolument immuable, *vere et semper idem et eodem modo se habens,* II, XXXIV, 2, col. 835. Il n'a besoin de rien, il se suffit pleinement. *Ibid.* En particulier, il n'a nul besoin, pour produire quelque chose, d'un secours étranger : *proprium est enim hoc Dei supereminentiæ non indigere aliis ad conditionem eorum quæ fiunt,* II, XXV, col. 715. Sa puissance lui suffit, ou sa volonté, ce qui est tout un : *sua voluntate et virtute substantia usus,* II, X, 2; *et est substantia omnium voluntas ejus,* II, XXX, 9, col. 735, 822; à condition toutefois qu'on y joigne la sagesse et la bonté, qui vont de pair en Dieu : *virtus simul, et sapientia, et bonitas,* IV, XXXVIII, 3, col. 1107. En un mot, Dieu est souverainement parfait, *perfectus in omnibus,* IV, II, 2, col. 1002; et cela, parce qu'il est l'Incréé, τέλειος γὰρ ὁ ἀγέννητος, VI, XXXVIII, 3, col. 1108.

Rien de plus caractéristique, peut-être, dans la théodicée de saint Irénée, que l'affirmation et l'application multiple de ce dernier principe ; c'est en quelque sorte le pivot de son argumentation rationnelle contre les gnostiques. Schwane, *op. cit.,* t. I, p. 123. Partant de l'idée de plénitude qu'ils reconnaissaient au Dieu suprême, il relève la contradiction manifeste où ces hérétiques tombaient en dédoublant le premier principe. Comment deux premiers principes pourraient-ils se distinguer l'un de l'autre, sans préjudice de leur souveraine perfection? Pourquoi parler de plénitude, s'il se trouve en dehors du Dieu suprême quelque chose qu'il ne possède pas ou ne contient pas? Si Dieu, dans son action, est dépendant de quoi que ce soit, matière ou instrument, c'en est fait de la toute-puissance divine : *solvetur omnipotentis appellatio,* II, I, 2 et 5, col. 710 sq. Le démiurge des gnostiques ne mérite donc pas le nom de Dieu, IV, II, 5, col. 978. C'est blasphémer contre Dieu, que de lui attribuer l'ignorance et de vraies passions, ou de le concevoir comme un animal composé, II, XVII, 6 et 7, col. 764. C'est ignorer ce qu'il est, que d'en faire un homme situé dans l'espace et susceptible de relations locales, IV, III, 1, col. 980. Aussi, bien qu'il ne recule pas devant les métaphores usitées, surtout quand elles sont bibliques Irénée, n'en est pas moins un adversaire décidé de l'anthropomorphisme : *Nec enim sciunt quid sit Deus, ibid.; Non sic Deus, quemadmodum homines...,* II, XIII, 3, col. 744. Les conceptions de Dieu qu'il affectionne davantage, tout en les déclarant imparfaites, se ramènent aux idées d'esprit ou d'intelligence, νοῦς (rendu par *sensus* dans la traduction latine), de lumière, de vie, II, XIII, 4 et 9, col. 744, 748.

Le grand adversaire du gnosticisme ne se borne pas à une réfutation d'ordre rationnel; comme on l'a déjà dit, il invoque longuement la tradition catholique, appuyée sur les saintes Écritures. Son procédé général consiste à établir la concordance des deux Testaments d'après le témoignage de Jésus-Christ, des apôtres et des évangélistes. Grâce à cette nouvelle source de preuves, la doctrine sur Dieu ne s'affermit pas seulement, elle s'enrichit et se perfectionne. Le dogme de la Trinité rendait le saint docteur plus fort sur certains points. Qu'avait-il besoin, pour réaliser ce qu'il avait résolu, d'instruments étrangers, anges ou éons, celui qui possède en lui-même ce qu'on pourrait appeler ses propres mains, le Verbe et l'Esprit, en qui et par qui il a librement créé toutes choses? IV, XX, 1, col. 1032. Qu'avait-il besoin de créer l'homme, puisque non seulement avant la création d'Adam, mais avant toute création, le Père et le Verbe se glorifiaient mutuellement? IV, XIV, 1, col. 1010. Paroles qui sont comme une réponse à cette objection : *Antequam mundum faceret Deus, quid agebat?* d'abord énoncée, et laissée sans réponse : *Dicimus quia ista responsio subjacet Deo,* II, XXVIII, 3, col. 807. Si Dieu a créé l'homme, ce n'est donc pas par nécessité, mais pour pouvoir déverser sur quelqu'un sa bonté et pour manifester au dehors sa propre gloire, *exceptorium bonitatis et organum clarificationis ejus,* IV, XI, 2, col. 1002. Mais la bonté n'exclut pas la justice, elle l'exige dans un Dieu sage. Par le dédoublement qui sépare et oppose le Dieu bon et le Dieu juste, Marcion détruit l'idée du vrai Dieu : *Marcion igitur ipse dividens Deum in duo, alterum quidem bonum, et alterum judicialem dicens, ex utrisque interimit deum,* III, XXV, 3, col. 968. Reste seulement que la bonté tient le pas et précède la justice, *præsente scilicet et præcedente bonitate. Ibid.* Le libre arbitre est un don de l'amour, *Deo sine invidia donante quod bonum est;* c'est l'abus de ce don qui produit le mal et appelle la justice, IV, XXXVIII, 3 et 4, col. 1107 sq.

La notion de Dieu n'était pas seule engagée dans la controverse gnostique; sur la question principale s'en greffait une autre, intimement liée avec le problème de la connaissance de Dieu. Dans le système des hérétiques, le Dieu suprême apparaissait isolé dans de mystérieuses profondeurs, sans relation avec le monde visible dont il n'était pas le créateur. Pour les hommes, qui n'avaient pas été faits à son image, il devenait naturellement inconnaissable; et comme les gnostiques interprétaient les paroles de Notre-Seigneur : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, etc., » Matth., XI, 27, en ce sens que Jésus-Christ seul nous avait révélé le Dieu suprême, il s'ensuivait qu'auparavant le vrai Dieu était resté inconnu : *Et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus Deus ante Domini adventum,* IV, VI, 1, col. 987. Dès lors deux questions se posaient. D'abord, la question de fait ou d'application particulière : le vrai Dieu était-il resté inconnu des générations qui ont précédé l'apparition du Verbe incarné? Pour saint Irénée, le problème était résolu par le fait même qu'il avait établi l'unité absolue de Dieu, premier principe dans l'ordre de la nature et de la grâce : *Unus et idem Deus Pater et Verbum ejus semper assistens humano generi, variis quidem dispositionibus, et multa operans et salvans ab initio eos qui salvantur,* IV, XXVIII, 2, col. 1062. Diverses économies s'étaient succédé depuis le commencement du genre humain, mais toutes reliées entre elles par l'unité d'auteur et de fin. A cela s'ajoutait, dans la doctrine de l'évêque de Lyon, l'unité du médiateur, le Verbe divin. Sous ce rapport, les théophanies de l'Ancien Testament, exclusivement attribuées au Fils, jouent dans sa théologie un rôle important; car elles se rattachent à sa large conception de la révélation divine, une dans son développement successif et son progrès continu à travers les économies patriarcale et mosaïque jusqu'à la plénitude des temps évangéliques. Cf. dom Massuet, *Dissert.,* III, n. 57, col. 304; Schwane, *op. cit.,* t. I, p. 135.

Non moins importante, non moins générale était la question de principe : Comment le Dieu suprême est-il connaissable? Là, deux séries de textes semblent se contredire, à première vue. D'un côté, ceux qui expriment ou supposent la doctrine, déjà rapportée, de la manifestation de Dieu par ses œuvres : *Mundus manifestat eum, qui se disposuit.* De l'autre, ceux où Dieu n'est dit connaissable que par l'entremise du Verbe : *Neque enim Patrem cognoscere quis potest, nisi Verbo Dei, id est, nisi Filio revelante;* ou, d'une façon plus générale, que par voie de révélation : *Edocuit autem Dominus, quoniam Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum,* IV, VI,

3 et 4, col. 987 sq. Trois remarques aideront à résoudre l'antinomie et fixeront la vraie pensée du controversiste. *a.* Saint Irénée considère la création comme une première révélation, faite par le Verbe, de Dieu auteur de la nature : *Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum,* etc., IV, 6, 6, col. 989. Que l'homme ne puisse connaître Dieu sans une révélation de ce genre, la chose est manifeste. Un Dieu non créateur, ou non créateur de ce monde, serait pour nous exactement dans la condition du Dieu suprême, βυθὸς ἄγνωστος, des gnostiques. Mais cette révélation de Dieu par la nature se distingue, en fait et dans la doctrine de saint Irénée, des révélations spéciales qui appartiennent à l'ordre surnaturel et dont les prophètes, les apôtres, les écrivains sacrés et surtout le Verbe incarné furent les organes. *b.* Dieu peut être connu comme premier principe dans l'ordre de la nature, avec toutes les propriétés que ce titre entraîne et que la raison humaine est capable de déduire; mais ce n'est pas là connaître Dieu dans sa vie intime et tout ce qu'elle comporte, les pensées mêmes de Dieu, ses desseins, les personnes de la Trinité avec leurs relations mutuelles. Sous ce second rapport, il est vrai de dire que nous ne sommes pas en état de connaître vraiment Dieu sans que Dieu nous parle de lui-même. *c.* D'après saint Irénée, Dieu est invisible, incompréhensible, inénarrable *secundum magnitudinem,* mais il est connaissable et connu *secundum dilectionem,* II, XIII, 4; IV, XX, 1 sq., col. 744, 1032 sq. Serait-ce que nous atteignons Dieu par l'amour, et non par l'intelligence? Le sens est tout autre. Il ne s'agit pas de l'amour des hommes pour Dieu, mais de l'amour de Dieu pour les hommes, et d'un amour se traduisant au dehors par des actes. On peut considérer Dieu dans sa grandeur propre ou l'éminence de son être, la connaissance *secundum magnitudinem* serait celle qui répondrait pleinement à cette grandeur, à cette éminence divine; elle dépasse la portée de toute intelligence créée : *Invisibilis quidem polerat (angelis) esse, propter eminentiam,* II, 6, 1, col. 724; *qualis et quantus est, invisibilis et incomprehensibilis est omnibus quæ ab eo facta sunt,* IV, XX, 6, col. 1037. Il en va différemment de la connaissance qui a pour privilège la dilection de Dieu à notre égard, c'est-à-dire les manifestations extérieures de son amour ou, comme il est dit ailleurs, de sa providence : *Ignotus autem nequaquam, propter providentiam,* II, VI, 1; *secundum autem dilectionem cognoscitur semper per eum, per quem constituit omnia,* IV, XX, 4, col. 1034. Dans l'ordre de la grâce, nous connaissons de Dieu, de sa vie intime, de ses pensées, de ses desseins, ce qu'il lui a plu et ce qu'il lui plaît de nous en révéler. Dans l'ordre de la nature, nous pouvons nous élever des perfections créées à celles de Dieu, cause première de toutes choses, mais en ayant soin de ne pas affirmer de Dieu ces perfections telles qu'elles se trouvent dans les créatures. « Qu'on l'appelle intelligence pouvant tout comprendre, fort bien, à condition qu'on n'entende pas une intelligence comme la nôtre; qu'on l'appelle lumière, soit, mais lumière nullement semblable à la nôtre; et ainsi du reste, » II, XIII, 4, col. 744. Passage qui contient en ébauche la doctrine de la connaissance de Dieu par voie d'affirmation, de négation et d'éminence, comme l'a justement remarqué Ziegler, p. 162.

h) *Clément d'Alexandrie,* mort vers l'an 215 ou 216, marque une étape importante, comme coryphée d'une théologie, et plus spécialement d'une théodicée déjà étudiées dans ce Dictionnaire, art. ALEXANDRIE (ÉCOLE CHRÉTIENNE D'), t. I, col. 812 sq., et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, t. III, col. 137 sq. Il reste apologiste, mait il l'est à sa façon. Si l'*Exhortation aux Grecs,* Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, rentre dans le cadre des apologies antérieures, les deux autres ouvrages, le *Pédagogue* et surtout les *Stromates* sont principalement une gnose ou large philosophie du christianisme.

La théodicée de Clément renferme d'abord quelques points très clairs et qu'il suffira de rappeler brièvement. L'existence de Dieu est une vérité naturellement connaissable et qui s'impose à toute intelligence droite. Les textes sont nombreux, quelques-uns très expressifs, par exemple, *Strom.,* IV, c. XIII, *P. G.,* t. IX, col. 128 : ἔμφασις φυσική; c. XIV, col. 197 : πρόληψις, une seule et même anticipation ou notion instinctive de Dieu chez tous les peuples. Le contexte, col. 196, donne un sens assez général, qui se réduit à la faculté native et indépendante de toute formation scientifique, ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως, que nous possédons, de puiser dans les choses créées une certaine connaissance de Dieu. L'expression d'ἔμφασις φυσικὴ semble suffisamment expliquée par un autre passage où le docteur alexandrin affirme l'existence d'une connaissance naturelle de Dieu, φυσικὴν ἔννοιαν, au sens où nous parlons de *justice naturelle,* καθὸ καὶ τὴν δικαιοσύνην φυσικὴν εἰρήκαμεν. *Strom.,* I, c. XIX, col. 809. Quand il indique ou insinue le procédé suivi par l'esprit humain pour s'élever à la connaissance de Dieu, toujours quelque intermédiaire apparaît : la création envisagée dans son harmonie ou sa beauté générale, *Protrept.,* c. I, *P. G.,* t. VIII, col. 57; *Strom.,* V, c. I, XIV, t. IX, col. 16, 149, etc.; les êtres dont la création se compose, considérés dans leur vertu et leur activité, *Strom.,* I, c. XXVIII, t. VIII, col. 924; l'âme humaine, prise comme image ou dans ce qu'il y a de divin en elle, τοῦ ἐν ἡμῖν θείου, *Strom.,* I, c. XIX, t. VIII, col. 809; cf. *Pæd.,* l. III, c. I, t. VIII, col. 555 : *Si quis enim seipsum norit, Deum cognoscet.* Clément affirme, il est vrai, que Dieu est un objet de foi, et non de démonstration ni de science, *Strom.,* II, c. V : πιστὴ, ἀλλ'οὐκ ἀπόδειξις; IV, c. XXV : ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός, t. VIII, col. 957, 1365. Mais, dans ces textes, il ne s'agit pas du simple fait de l'existence de Dieu, il s'agit, on le verra plus loin, de sa nature intime. D'ailleurs, le mot *foi* a lui-même, chez Clément, un sens variable et élastique. Sur toute cette question, voir Schwane, *op. cit.,* t. I, p. 140 sq.; Kleutgen, *La philosophie scolastique,* trad. Sierp, diss. V, c. III, Paris, 1869, t. II, p. 315 sq.; Cognat, *Clément d'Alexandrie,* p. 149 sq.

L'unité de Dieu occupe encore une grande place dans l'apologie de Clément d'Alexandrie. Il la défend, en particulier, contre les erreurs dualistes de la gnose hérétique. Comme saint Irénée, il montre l'unité de la Loi et de l'Évangile. Voir t. III, col. 164. Les deux attributs divins que Marcion avait déclarés incompatibles, la bonté et la justice, font l'objet d'une étude spéciale dans le Pédagogue, c. VIII, col. 326 sq., et surtout IX : *Quod ejusdem sit potestatis et benefacere, et juste punire,* col. 339 sq.; de même, la nature et la fin des peines infligées par Dieu, *Strom.,* IV, c. XXIV, col. 1361 sq.; leur caractère n'est pas purement vindicatif ou disciplinaire, mais encore et surtout médicinal. Dieu nous apparaît ainsi comme maître, éducateur et médecin des hommes qu'il a créés et qu'il veut sauver. La bonté reste toujours au premier plan; non pas une bonté aveugle et s'exerçant nécessairement, à la façon du feu qui chauffe parce qu'il est le feu, mais une bonté consciente et voulue. Sur cette conception et son caractère spécifiquement chrétien, voir E. de Faye, *Clément d'Alexandrie,* p. 225 sq. D'une façon plus générale, l'apologiste alexandrin défend l'unité divine contre le polythéisme païen et la philosophie hellénique, en se servant habituellement des mêmes preuves que pour l'existence de Dieu. Dans les deux cas, il invoque l'idée de l'Être suprême qu'il regarde comme naturelle à toute intelligence droite et qu'on retrouve, de fait, dans l'enseignement des sages, « portés comme d'instinct et même malgré eux à re-

connaître qu'il y a un Dieu unique, sans commencement ni fin, qui demeure au ciel au-dessus de nous et voyant tout. » *Protr.*, c. VI, t. VIII, col. 173. A ces notions se rattache l'apologie de la providence divine, présentée avec conviction et bien menée. Voir t. III, col. 157.

Ces attributs en entraînent d'autres, intimement connexes : l'immutabilité, ὧν ἀεὶ ὅ ἐστιν, *Strom.*, V, c. XIV, t. IX, col. 205, avec application spéciale à l'absence de tout besoin et de toute passion, ἀνενδεὲς μὲν γὰρ τὸ Θεῖον καὶ ἀπαθές, *Strom.*, II, c. XVIII, t. VIII, col. 1020, et à la science, non seulement éternelle, mais simple en son acte, μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει, *Strom.*, VI, c. XVII, t. IX, col. 388; la toute-puissance avec le souverain domaine, Κυρίῳ καὶ παντοκράτορι ὄντι, *Strom.*, c. XVII, t. VIII, col. 801; l'absolue indépendance dans l'action, comme dans l'être, puisqu'en Dieu la volonté même est puissance effectrice, φιλῷ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ, *Protr.*, c. IV, t. VIII, col. 164; enfin l'ubiquité et l'immensité nettement formulées : πάντη γάρ ὁ θεός ἐστιν, *Strom.*, VI, c. III, t. IX, col. 252; cf. VII, c. VII, col. 452; πάντη δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος. *Ibid.*, VII, c. II, col. 408. Il est cependant difficile de déterminer exactement ce que l'ubiquité comporte, dans la pensée de Clément, à cause des textes relevés par Petau, *op. cit.*, l. III, c. VII, n. 5. Parlant des stoïciens, l'apologiste dit : « Ils affirment que Dieu est répandu à travers toute la nature, alors que, selon nous, il en est seulement l'auteur. » *Strom.*, V, c. XIV, t. IX, col. 129. En réalité, Clément ne semble rejeter ici que l'immanence panthéiste, dont il a déjà été question. Mais ailleurs il oppose, sous le rapport de la présence immédiate, l'essence et la puissance divine : « Par un prodige ineffable, Dieu est à la fois loin et tout près de nous... Loin quant à la substance, πόῤῥω μὲν κατ' οὐσίαν; comment, en effet, le créé et l'incréé pourraient-ils être proches? Mais près de nous par sa puissance, qui contient tout. *Si clanculum quis fecerit*, dit-il, *et non videbo eum?* » *Strom.*, II, c. II, t. VIII, col. 936. Texte assurément difficile, surtout si on le rapproche de quelques autres où Dieu, Père ou Fils, semblerait regarder les choses comme de loin, par exemple, *Protr.*, c. VI, t. VIII, col. 173 : ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιωπῇ ὄντως ὄντα ἀεί, et *Strom.*, VII, c. II, t. VIII, col. 408 : Οὐ γὰρ ἐξίσταταί ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Petau pense, *loc. cit.*, c. IX, n. 12, que dans le principal passage, *Strom.*, II, c. II, l'apologiste exclut seulement une présence panthéistique ou matérielle, en lui opposant une présence d'ordre transcendant, car on lit quelques lignes plus loin, col. 937, que Dieu n'est nulle part comme contenant, ni comme contenu, ni par voie de circonscription, ni par voie de division : οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος, ἢ κατὰ ὁρισμόν τινα, ἢ κατὰ ἀποτομήν. D'autres critiques ajoutent l'explication qui se lit dans l'édition Migne, col. 935, note 19 : Clément considère Dieu dans l'ordre de notre connaissance; extrêmement difficile à saisir ici-bas, il échappe sans cesse à nos recherches et semble s'éloigner toujours de plus en plus, ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόῤῥω ἀριστάμενον τοῦ διώκοντος. Vient alors le texte objecté, dont le sens est : Dans l'ordre intelligible, dont il s'agit, Dieu est loin de nous par son essence, qui nous échappe, mais il est près de nous par sa puissance, manifeste en ses effets. Voir L. De San, S. J., *Tractatus de Deo uno*, Louvain, 1894, t. I, p. 298. L'apologiste alexandrin ne ferait donc que reprendre ici, sous une forme spéciale, une doctrine qui lui est familière. L'explication est probable sans lever tout doute, et malgré l'ambiguïté qui s'attache aux deux textes contenant le terme de περιωπή, *specula*, car on ne peut rien conclure d'une façon ferme d'une expression métaphorique qui, dans le contexte, désigne l'omniscience de Dieu, présenté d'ailleurs, au même endroit, on l'a déjà vu, comme indépendant de toute condition locale : πάντη δὲ ὢν πάντοτε, καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος.

Tout ce qui précède vaut de la connaissance de Dieu que la raison naturelle et la philosophie peuvent donner. Nous arrivons par cette voie à un certain nombre de notions ou d'attributs qui, dans leur ensemble, conviennent à Dieu considéré dans ses relations avec les créatures. Pouvons-nous monter plus haut, jusqu'à une pleine connaissance? La réponse est donnée dans deux chapitres du V^e^ Stromate; doctrine doublement importante, et pour l'influence qu'elle a exercée dans la suite, et pour les vives attaques dont elle a été et est encore l'objet. Une première question se rapporte à la manière de parvenir ou, plus exactement, de se préparer à la contemplation de Dieu et des choses divines. Clément emprunte une analogie aux mystères d'Éleusis. Avant les grands mystères, qui consistaient à contempler et à comprendre la nature et les êtres dont elle se compose, il y avait d'abord les purifications, auxquelles répond notre baptême, puis les petits mystères, où l'on recevait un premier enseignement, à titre de fondement et de préparation. A ces petits mystères répond la méthode que le docteur alexandrin décrit ainsi, c. XI, t. VIII, col. 108 sq. : « C'est par l'analyse que nous apprendrons à contempler. Par elle nous arrivons jusqu'à l'intelligence première, en partant des êtres qui lui sont soumis, dégageons les corps de leurs propriétés naturelles, puis retranchons-en les trois dimensions, profondeur, largeur et longueur. Reste un point ou, pour ainsi dire, une monade occupant une certaine place : μονὰς, ὡς εἰπεῖν, θέτιν ἔχουσα. Supprimons cette place elle-même, et nous aurons dans l'esprit la monade pure, νοεῖται μονάς. Si donc, écartant des corps et des choses dites incorporelles tout ce qui leur est propre, nous nous jetons dans les grandeurs du Christ, et qu'ensuite, grâce à la sainteté, nous nous élevions jusqu'à son immensité, nous comprendrons tant bien que mal le Tout-Puissant, de manière toutefois à savoir ce qu'il n'est pas, et non ce qu'il est, οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μὴ ἔστι γνωρίσαντες. On ne peut évidemment pas prendre à la lettre, quand il s'agit du Père de toutes choses, les expressions, usitées cependant dans la sainte Écriture, de figure, de mouvement, d'état, de trône, de lieu, de main droite et de main gauche; ce qu'elles signifient on le verra plus tard. La cause première n'est pas dans le lieu; elle est au-dessus de l'espace, du temps, du langage et de la pensée. »

La transcendance divine est, on le voit, à la base de la méthode décrite par Clément. Sous ce rapport, le passage qui précède trouve son complément dans le c. XII, col. 121 : « Traiter de Dieu est tout ce qu'il y a de plus difficile. On n'atteint jamais aisément les principes des choses; que dire donc du premier principe, de tous le plus éloigné et d'où les autres êtres tirent leur origine et leur permanence? Et comment exprimer ce qui n'est ni genre, ni différence, ni espèce, ni individu, ni nombre, ni accident, ou suppôt d'accident? On ne saurait non plus l'appeler tout, car ce mot implique l'idée de grandeur (extensive), et, de plus, Dieu est le père de n'importe quel tout, καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατὴρ. On ne saurait parler de ses parties, l'Un étant indivisible. Il est infini, non pas précisément parce que nous le concevons comme immense, mais parce qu'il est en lui-même sans dimensions ni fin, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον, καὶ μὴ ἔχον πέρας. Aussi n'a-t-il point de figure, et ne peut-il être nommé. Si, cependant, nous l'appelons l'Un, le Bon, l'Intelligence, l'Être même, αὐτὸ τὸ ὄν, ou Père, Dieu, Créateur, Seigneur, ce ne sont pas là des noms propres, κἂν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε οὐ κυρίως, en aucun de ces cas nous ne proférons son nom propre, mais, à défaut d'un tel nom, nous nous servons de nobles

appellations, afin que la pensée, ayant où se prendre, ne s'égare pas ailleurs. Nul de ces termes, pris à part, n'exprime Dieu; pris en bloc, ils indiquent la puissance de l'Être souverain. On dénomme les choses par leurs qualités ou par leurs rapports mutuels; ce qui ne peut se faire pour Dieu. Enfin il ne saurait être question de science démonstrative, car cette science s'appuie sur des principes antérieurs, mieux connus et rien n'est antérieur à celui qui est incréé. Que reste-t-il, si ce n'est de connaître l'Inconnu à l'aide de la grâce divine et par l'entremise du Verbe, qui est en Dieu? »

Toute cette doctrine se réduit à trois points. On y trouve d'abord, appliqué à la connaissance de Dieu, un procédé d'analyse ou d'élimination. C'est ce qu'on appellera plus tard la *théologie négative,* ainsi dite en ce qu'elle procède par voie de négation et conclut en énonçant ce que Dieu n'est point. On trouve ensuite une affirmation vigoureuse de la transcendance divine; en troisième lieu, une affirmation non moins vigoureuse de l'incompréhensibilité et de l'ineffabilité divines. Ces trois points ont donné lieu à des attaques nombreuses et, parfois, très graves. Clément a été accusé d'aboutir, comme les gnostiques que saint Irénée avait combattus, à un Dieu d'une telle transcendance, qu'il faudrait inscrire sur ses autels l'épitaphe athénienne : *Ignoto Deo!* ou, du moins, de substituer à la notion chrétienne d'un Dieu vivant et personnel, celle d'un Dieu abstrait, inerte, impersonnel, à la manière néo-platonicienne. Sans aller aussi loin, Thomassin juge que Clément réduit à de pures négations notre connaissance de Dieu : *Luculenter ante alias Clemens Alexandrinus solis negationibus affirmat nunc a nobis cognosci Deum posse, op. cit.,* l. IV, c. VII, n. 4; et, plus loin, c. X, n. 2, il le cite, avec d'autres Pères, sous cette rubrique : *Nihil proprie dici de Deo posse.*

L'accusation, sous toutes ses formes, est exagérée et injuste. Elle repose d'abord sur un examen superficiel et sur une interprétation inexacte de la doctrine incriminée. A s'en tenir au texte même, on n'a pas le droit de s'arrêter, dans le c. XI, là où s'arrêtent d'ordinaire les citations, telles que nous les avons reproduites (en les reproduisant, nous avions toutefois rectifié certaines traductions, trop libres, qui ont cours dans des études faites sur Clément d'Alexandrie ou sur Origène). Après avoir énoncé que, par la méthode d'analyse ou d'élimination, nous arrivons à savoir ce que Dieu n'est pas, le philosophe alexandrin poursuit un développement qui se termine par le célèbre texte de saint Paul sur la vision de Dieu, I Cor., XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* A la vision intuitive, qui est le privilège des bienheureux au ciel, il oppose une conception positive de Dieu, possible en cette vie, si l'on s'élève, par voie d'éminence, ἐπαναβαίνων ἐπὶ τὰ ὑπερκείμενα αὐτῷ, jusqu'à l'appréhension purement intellectuelle du bien suprême; mais comme cette connaissance ne s'acquiert pas par l'application immédiate de notre esprit à la vérité divine considérée en elle-même, nous ne faisons guère en cela que ce que Clément appelle τὸ καταμαντεύεσθαι τοῦ Θεοῦ, c'est-à-dire deviner ou conjecturer. *Loc. cit.,* col. 112. La doctrine est platonicienne : κατὰ Πλάτωνα, lisons-nous à la fin de la phrase; mais il n'en ressort pas moins nettement que, dans la pensée du docteur alexandrin, il ne faut pas confondre la méthode d'analyse qui mène à la contemplation de Dieu et des choses divines avec cette contemplation elle-même. L'analyse précède; elle prépare l'intelligence en épurant nos conceptions de tout ce qu'elle renferme de matériel ou de complexe. Son rôle, en cela, est vraiment négatif; elle écarte de Dieu tout ce qui, de près ou de loin, dit quelque chose d'opposé non seulement à la pure spiritualité, mais à l'absolue simplicité : Dieu n'est pas ceci, Dieu n'est pas cela, Dieu n'est pas ainsi, etc. Procédé qui suppose, comme acquise préalablement, une certaine notion de Dieu, positive et suffisante pour expliquer et légitimer ces éliminations. Vient ensuite la contemplation, où l'âme essaie de concevoir Dieu tel qu'il est. Mais Dieu, dans sa nature intime, échappe à notre esprit, puisqu'ici-bas il n'y a pas de vision intuitive de l'essence divine et que rien de ce que nous connaissons ne peut nous donner une idée propre de l'être même de Dieu; au bout de nos syllogismes Dieu ne se trouvera jamais directement que sous une notion impliquant une relation de cause à effet, comme la notion d'être nécessaire, de cause première, de souverain maître, etc. Laissée à ses seules forces, l'intelligence humaine ne peut donc pénétrer le mystère divin; elle arrive seulement à comprendre vraiment un point, à savoir que Dieu reste pour elle incompréhensible. Cf. *Strom.,* V, c. XI, t. IX, col. 292. La révélation chrétienne change cet état de choses, non pas complètement, car notre connaissance de Dieu n'est jamais ici-bas compréhensive, même au sens vulgaire du mot, *Strom.,* V, c. I, col. 17; mais elle le change partiellement, dans les limites où le Verbe divin, fait homme, nous a parlé de son Père. C'est la conclusion même du second passage de Clément; conclusion souvent répétée, par exemple, *Strom.,* I, c. XXVIII, t. VIII, col. 925; VII, c. I, t. IX, col. 404. Nous arrivons donc à un Dieu, non pleinement inconnu, mais incompréhensible ici-bas dans sa nature intime; inconnu par conséquent d'une connaissance propre et intuitive, et pourtant pressenti dans la contemplation, ou partiellement révélé par Jésus-Christ. Voir Hébert-Duperron, *Essai sur la polémique,* etc., *de saint Clément d'Alexandrie,* p. 203 sq.

L'interprétation agnostique ou purement idéaliste des passages de Clément que nous venons de discuter ne repose pas seulement sur un examen superficiel et une interprétation inexacte; elle fausse encore la doctrine générale de ce Père sur la connaissance de Dieu. Elle la fausse en donnant un sens absolu à des négations qui n'ont, chez lui, qu'une portée relative. Quand il nous dit que la méthode d'analyse ne nous apprend pas ce qu'est Dieu, mais ce qu'il n'est pas, il entend parler de Dieu considéré dans son être intime, ou de la nature de Dieu prise au sens restreint du mot; transposer cette affirmation, en l'appliquant à Dieu considéré d'une façon quelconque, ou à la nature prise au sens large du mot, et de là conclure que notre connaissance de Dieu est purement négative, c'est mettre l'apologiste alexandrin en contradiction flagrante avec lui-même, car l'ensemble de sa doctrine rend, on l'a déjà vu, un son totalement opposé. D'après lui, le mouvement instinctif de notre intelligence ne nous force pas seulement à croire en Dieu; il nous porte aussi à l'affirmer comme l'Être suprême, premier et unique principe de toutes choses, incréé, éternel, souverainement sage et puissant, provident. Clément reconnaît cette connaissance de Dieu chez des philosophes païens; elle rentre dans le rôle providentiel qu'il attribue à la philosophie, de préparer les voies au christianisme. Voir t. III, col. 1691. Une fois même, oubliant sa terminologie habituelle et la distinction fondamentale entre l'ὅτι et le ποῖος ἐστι, il va même jusqu'à dire de l'un d'eux, Cléanthe, qu'il lui semble avoir fort bien enseigné *ce qu'est* Dieu, ὁ ποῖός ἐστιν ὁ Θεός. *Protr.,* c. VI, t. VIII, col. 180. Ce qui, dans le contexte, ne signifie sûrement pas que ce philosophe avait eu de l'Être divin une connaissance compréhensive; mais cela prouve du moins qu'aux yeux de Clément, on peut connaître et affirmer de Dieu autre chose que la simple existence ou des formules négatives. En somme, nous trouvons dans ses écrits une quadruple connaissance de Dieu : la connaissance vulgaire et comme instinctive; la connaissance déjà supérieure que donne la philosophie; la connaissance de la foi chrétienne, parfaite relativement, c'est-à-dire

pour cette vie, *Strom.*, VI, c. VIII, t. IX, col. 292, ou par opposition à la connaissance purement philosophique, *ibid.*, c. V, col. 260; enfin, au ciel, la connaissance intuitive et, dans le même sens, compréhensive. *Strom.*, V, c. I, t. VIII, col. 18. De ce que la dernière seule atteint Dieu tel qu'il est en lui-même, il ne s'ensuit pas que les autres n'atteignent rien de ce qu'est Dieu ou de ce qui est en Dieu, sauf le fait de son existence.

La doctrine de Clément sur les noms que nous donnons à Dieu n'infirme en rien ces conclusions; elle n'est, en substance, qu'une application de sa doctrine sur l'incompréhensibilité. Si nous n'atteignons pas Dieu dans son être intime, comment pourrions-nous l'exprimer par un nom propre, c'est-à-dire par un nom qui l'exprime, et pleinement? Ne confondons pas dire quelque chose de Dieu, et dire Dieu lui-même : διαφέρει δὲ τὸν Θεὸν εἰπεῖν, ἢ τὰ περὶ Θεοῦ, *Strom.*, VI, c. XVII, t. IX, col. 381; cf. c. XVIII, col. 397, κἂν μὴ Θεὸν, ἀλλὰ περὶ Θεοῦ λέγῃ. Dans l'impuissance où ils étaient de nommer strictement l'Être suprême, les philosophes se sont servis de périphrases ou circonlocutions, *d'ailleurs vraies*, κατὰ περίφρασιν ἀληθῆ, pour exprimer ce qu'ils ne pouvaient concevoir. *Strom.*, V, c. XIV, t. IX, col. 197, voir la note 31; I, c. XIX, t. VIII, col. 808. Le terme même de *Dieu* ne fait évidemment pas exception : Θεὸς δὲ παρὰ τὴν θεσιν εἴρηται καὶ τάξιν. *Strom.*, I, c. XXIX, t. VIII, col. 929. Parmi ces appellations, il y en a de métaphoriques, ἀλληγορεισθαῖ δὲ τινα ἐκ τούτων τῶν ὀνομάτων ὁσιώτερον, *Strom.*, V, c. XI, t. IX, col. 104; mais toutes ne le sont pas pour cela. Rien dans les écrits de Clément n'autorise à dire que les dénominations d'être, d'intelligence, de bonté, de sagesse, etc., ne conviennent pas à Dieu proprement; nous y lisons, au contraire, pour ne prendre qu'un exemple, que Dieu seul est essentiellement sage, σοφὸν φύσει. *Strom.*, II, c. IX, t. VIII, col. 980. Reste seulement que nous ne pouvons pas nous faire ici-bas une idée propre de l'intelligence, de la bonté, de la sagesse et autres perfections, telles qu'elles sont en Dieu; ce qui est tout différent. Sur la théologie ou interprétation *symbolique*, *Strom.*, V, c. VIII, t. IX, col. 73; VI, c. II, col. 212. Voir t. III, col. 151, 165.

Que Clément ait accentué fortement la transcendance divine, rien n'est plus vrai; outre les textes déjà cités, beaucoup d'autres vont dans ce sens, en particulier *Pæd.*, l. I, c. VIII, t. VIII, col. 336, où Dieu, considéré comme un, est mis au-dessus de l'unité elle-même : ἓν δὲ ὁ Θεὸς, καὶ ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς, καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα. Mais dans quel esprit et dans quelle direction? D'abord, par réaction contre l'anthropomorphisme considéré sous ses formes diverses : celui des païens, qui concevaient leurs dieux à la manière des hommes, avec des besoins, des passions, des défauts semblables; celui des gnostiques, qui arrivaient presque au même résultat; celui des juifs et des chrétiens dont il a été parlé à propos de Méliton et qui prenaient à la lettre tout, ou à peu près tout ce que la sainte Écriture dit de Dieu. L'une des plus grandes préoccupations de l'apologiste alexandrin est d'éliminer de sa conception de Dieu tout anthropomorphisme. *Strom.*, II, c. XVI, t. VIII, col. 1012, tout le chapitre; VII, c. V, t. IX, col. 437. Il ne veut pas davantage d'un Dieu composé, de quelque façon que ce soit; aussi tient-il beaucoup à le mettre en dehors des prédicaments aristotéliciens, genre, différence, espèce, accidents, etc. C'est dans le même esprit qu'il l'élève au-dessus de l'unité; mais il n'éprouve aucune difficulté à l'appeler l'Un, comme il l'appelle le Bon, l'Être.

Sa pensée se meut dans des notions d'ordre transcendental, comme celles d'intelligence, de bonté, de sagesse, de lumière spirituelle.

Nous examinerons plus loin si la méthode d'analyse ou la théologie négative aboutit, comme on le prétend, à l'abstraction pure; l'objection n'est pas spéciale, elle vaut pour tous ceux des Pères de l'Église qui ont fait usage de ce procédé.

i) Origène, disciple de Clément et son successeur dans la direction de l'école catéchétique d'Alexandrie, nous présente une théodicée semblable, dans ses grandes lignes, à celle de son maître, éclaircie toutefois ou développée sur plusieurs points, complétée aussi par des aperçus nouveaux, les uns féconds, les autres moins heureux et gros de conséquences. Les orages qui s'élevèrent contre son enseignement, n'atteignirent pas directement, il est vrai, sa doctrine sur Dieu; ce serait toutefois porter un jugement trop flatteur que de dire avec Lumper, t. IX, p. 356 : *Nihil occurrit in Origene circa Deum, divinasque perfectiones absolutas, quod perfecte orthodoxum non sit.* Cette doctrine se trouve surtout dans ses deux principaux ouvrages : le Περὶ ἀρχῶν, ou *De principiis* (avant 231), premier essai que nous possédions d'une systématisation doctrinale ayant pour base le symbole ecclésiastique, et les Τόμοι κατὰ Κέλσου ou *Libri (octo) contra Celsum,* traité apologétique, composé sous le règne de Philippe l'Arabe (246-249), en réponse à la longue diatribe contre le christianisme que le philosophe païen Celse avait publiée, vers l'an 178, sous le titre de Λόγος ἀληθής. Les autres ouvrages fournissent un appareil confirmatif ou complémentaire; mais il n'est pas toujours possible de fixer d'une manière certaine la doctrine du grand alexandrin, à cause des antinomies irréductibles que crée la divergence des textes ou même d'assertions pleinement authentiques.

Comme Clément, Origène regarde l'existence de Dieu comme une vérité intimement liée avec un ensemble de notions communes au genre humain. En dehors des saintes Lettres, deux sources de connaissance sont à notre portée : la contemplation du monde visible et le sentiment naturel de l'âme, *ex occasione visibilium creaturarum et ex his quæ humana mens naturaliter sentit. Periarch.*, l. I, c. III, n. 1, *P. G.*, t. XI, col. 147. Pour la première source, reliée habituellement à la doctrine de saint Paul, Rom., I, 20, cf. *Contra Cels.*, l. I, n. 23; l. III, n. 47; l. VI, n. 3; l. VII, n. 37, 46, t. XI, col. 701, 981, 1291, 1473, 1489. Pour la seconde, rattachée à l'idée de loi naturelle gravée dans les cœurs, ou de responsabilité morale en face du souverain juge, cf. *Contra Cels.*, l. I, n. 4; l. VIII, n. 52, t. XI, col. 661, 1593; *In Num.*, homil. X, n. 3, t. XII, col. 649. Cette notion naturelle est faussée par ceux qui la rapportent à n'importe quoi plutôt qu'à Dieu, mais son contenu primitif proteste contre l'identification de Dieu avec une matière corruptible. *Contra Cels.*, l. II, n. 40; l. III, n. 40, t. XI, col. 861, 972. Aussi, l'apologiste s'appuie-t-il sur ce caractère de notion naturelle, pour reprocher aux philosophes païens, en particulier aux stoïciens, leurs erreurs sur Dieu : *Neque enim potuerunt illi sibi naturalem Dei notionem animo informare, ut rei incorruptibilis, simplicis, incompositæ, individuæ. Contra Cels.*, l. IV, n. 14, t. XI, col. 1046.

L'unité de Dieu est inséparable de sa notion. C'est là, pour Origène, une vérité rationnelle, *Contra Cels.*, l. I, n. 23, t. XI, col. 701, mais tout d'abord une vérité de foi. Dans le résumé des points manifestement transmis par la prédication évangélique, que contient la préface du *Periarchon*, n. 4, t. XI, col. 117, l'unité divine paraît en première ligne : *Primo, quod unus Deus est...* « Un seul Dieu, créateur et ordonnateur de toutes choses, qui a tiré l'univers du néant, Dieu de tous les justes, depuis l'origine du monde,... Dieu juste et bon, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, auteur de la Loi et des prophètes, de l'Évangile et des apôtres, Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament. » Dogme largement développé ensuite, contre les gnostiques, d'après les saintes

Lettres. Origène insiste, comme Clément et en se servant des mêmes principes, sur la conciliation, nécessaire et effective, de la bonté et de la justice en Dieu, c. v, *De justo et bono*, col. 203 sq. Réduit-il ces deux attributs à un seul? Beaucoup le pensent, à cause de ces mots : *sicut unam eamdemque nequitiam malitiæ et injustitiæ dicimus, ita bonitatis ac justitiæ virtutem unam eamdemque teneamus.* En tout cas, il n'affirme pas seulement l'inséparabilité des deux notions : *quia nec bonum sine justo, nec justum sine bono dignitatem divinæ potest indicare naturæ;* il donne encore à la bonté, on le verra plus loin, une prépondérance inconciliable avec d'autres attributs, en particulier avec la liberté et avec la justice divine considérée dans toute sa plénitude (question des peines médicinales et temporelles).

Après l'unité divine, professée formellement par l'Église, la grande question pour Origène est celle qu'il indique dans la préface du *Periarchon*, n. 9, col. 120 : « Comment faut-il concevoir Dieu ? avec un corps et une certaine figure, ou d'une autre manière? *Quod utique in prædicatione nostra manifeste non designatur.* » Ainsi l'enseignement ecclésiastique n'avait pas alors nettement tranché ce point; et d'autres passages d'Origène confirment bien l'existence de la controverse : *Selecta in Gen.*, I, 26, *P. G.*, t. XII, col. 93; *In Joa.*, tom. XIII, n. 21, *P. G.*, t. XV, col. 432 sq. Voir t. I, col. 813. La question est traitée *ex professo* au début du Ier livre du *Periarchon*, dans le Ier chapitre, très caractéristique, qui porte *sur Dieu*, col. 121 sq. Le docteur alexandrin répond tout d'abord aux textes de la sainte Écriture, dont se servaient les partisans de la corporalité; tels, Deut., IV, 24: *Deus noster ignis consumens est,* ou Joa., IV, 24 : *Deus spiritus est,* le mot *esprit* s'entendant d'une matière éthérée et subtile. Ces appellations et autres, comme : *Deus lux est,* I Joa., I, 5, ne peuvent évidemment pas se prendre à la lettre; ce sont des expressions métaphoriques. Doctrine reprise souvent par Origène, *De oratione*, n. 23, t. XI, col. 486; *In Gen.*, homil. I, n. 13, t. XII, col. 155 sq.; *In Matth.*, tom. XVII, n. 18, *P. G.*, t. XIII, col. 1532 sq., en particulier, dans le traité contre Celse. Car la principale originalité du philosophe païen consistait à se servir de l'Écriture sainte pour accuser les chrétiens de se faire de la divinité une notion grossière ou indigne; il alléguait, par exemple, les passages où les écrivains sacrés représentent Dieu comme descendant vers les hommes, ou lui attribuaient des sentiments humains, le repentir, la colère, la vengeance. *Contra Cels.*, l. IV, n. 10, 13, 14, 71; l. VI, n. 64, t. XI, col. 1040, 1041, 1043, 1140, 1395. Origène ne cesse de répondre : Langage figuré, dont Dieu s'est servi pour se faire comprendre par des images qui nous sont familières: *hæc omnia figurate dicuntur, ut intelligibilis natura ex usitatis sensilibusque nominibus nobis innotescat. Ibid.*, l. VI, n. 70, col. 1404. Sans doute, il est écrit, Gen., I, 27 : « Dieu fit l'homme *à son image,* » mais cela s'entend de l'âme, et non du corps. *Contra Cels.*, l. VI, n. 63; l. VIII, n. 40, col. 1396, 1590; cf. *Selecta in Gen.*, et *In Gen.*, homil. I, *loc. cit.* La corporalité ferait de Dieu un être composé, dépendant des éléments qui le composeraient, divisible, corruptible; autant de choses qui répugnent aux propriétés essentielles de la divinité. *Periarch., loc. cit.*, n. 6; *Contra Cels.*, l. I, n. 23, col. 701; *De oratione*, n. 23, t. XI, col. 487; *In Joa., loc. cit.*

A la notion anthropomorphique d'un Dieu corporel, Origène oppose cette autre : « Dieu n'est donc ni un corps, ni dans un corps. Nature intellectuelle d'une simplicité parfaite, il exclut toute addition et toute diversité intrinsèque. *Monade* absolue et, pour ainsi dire, *hénade* (*ex omni parte* μονάς, *et ut ita dicam* ἑνάς), il est l'Intelligence, source unique et cause de toute nature intellectuelle, de toute intelligence. Rien de ce qui s'attache à l'idée de corps et de matière ne vaut pour son être ou ses opérations : ni présence locale, ni grandeur sensible, ni forme corporelle, ni couleur. » *Periarch., loc. cit.*, n. 5. A ce texte s'en ajouteraient facilement beaucoup d'autres, où la transcendance divine est affirmée par rapport aux êtres intelligibles ou toute autre nature : τὸν ἐπέκεινα τῶν νοητῶν Θεόν, *Exhort. ad martyr.*, n. 47, t. XI, col. 629; ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβείᾳ, καὶ δυνάμει. *In Joa.*, tom. XIII, n. 21, *P. G.*, t. XIV, col. 432.

Dieu incorporel est nécessairement invisible pour les yeux du corps; c'est le sens qu'Origène donne à l'invisibilité divine : *Censemus quidem Deum, quia corporis expers est, invisibilem esse. Contra Cels.*, l. VI, n. 69, col. 1404; cf. *ibid.*, l. VII, n. 33, 39, col. 1403, 1475, pour la distinction entre les yeux du corps et ceux de l'âme. Dans *Periarch., loc. cit.*, n. 8, il distingue entre *voir* et *connaître* : voir et être vus se disent des corps, connaître et être connues se disent des natures intellectuelles. On ne peut pas voir Dieu; on peut le connaître, mais d'une connaissance imparfaite ici-bas, car Dieu est incompréhensible : *Dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse atque inæstimabilem.* Une comparaison sert au docteur alexandrin à éclairer tout à la fois les deux aspects de notre connaissance. Il en est des créatures par rapport à la substance et à la nature de Dieu, comme des rayons du soleil par rapport à la nature de cet astre : les rayons ne nous suffisent pas pour connaître pleinement le soleil, mais ils nous permettent de nous faire quelque idée du foyer de lumière qu'il est. Ainsi l'âme humaine ne peut pas, par elle-même, contempler Dieu tel qu'il est, *ipsum per seipsam Deum sicut est non potest intueri,* mais elle peut, de la beauté et de l'éclat des créatures, s'élever au créateur, n. 5, 6, col. 124; cf. l. I, c. III, n. 1, col. 147 : *possibile est aliquem intellectum capi.*

Pour arriver à cette connaissance imparfaite, il faut, suivant la loi de notre intelligence en cette vie, partir des sens et des choses sensibles, χρὴ ἀπὸ αἰσθήσεων ἄρξασθαι καὶ τῶν αἰσθητῶν, *Contra Cels.*, l. VII, n. 37, col. 1474; mais ce n'est là qu'un échelon pour monter plus haut et concevoir la nature des choses intelligibles, ὥστε οἱονεὶ ἐπιβάθρᾳ χρῆσθαι αὐτοῖς πρὸς τὴν κατανόησιν τῆς τῶν νοητῶν φύσεως. *Ibid.*, n. 45, col. 1490. Nous arrivons ainsi d'abord à ce que l'apôtre, Rom., I, 10, appelle les *invisibilia Dei,* c'est-à-dire les choses intelligibles; mais les chrétiens ne s'arrêtent pas là, ils s'élèvent jusqu'à l'*éternelle vertu* de Dieu, jusqu'à sa divinité. *Ibid.* Celse avait déjà forcé l'apologiste alexandrin à s'expliquer sur ce point : « Rien de ce que nous connaissons ne se trouve en Dieu, » avait-il dit, par opposition au langage anthropomorphique de la Bible. Origène n'avait pas admis une proposition aussi absolue : « Nous connaissons beaucoup de choses qui sont en lui, avait-il riposté; telles, la vertu, la béatitude, la divinité. Mais si l'on entend « ce que nous connaissons » en ce sens plus relevé, que tout objet de notre connaissance reste au-dessous de Dieu, alors nous pouvons en convenir, rien de ce que nous connaissons ne se trouve en Dieu. » *Contra Cels.*, l. VI, n. 62, col. 1394. Qu'on rapproche de cette réponse, et de toute la doctrine qui précède, tant d'affirmations superficielles, qui courent les livres, sur la théologie négative ou les abstractions du successeur de Clément! Un exemple suffira, emprunté à l'*Essai sur la théodicée d'Origène,* par J. Dartigue, p. 37 : « Le Dieu de Platon est celui de la dialectique, et le Dieu de la dialectique n'est que l'être indéterminé, insaisissable, que nous avons trouvé dans Origène et chez tous les philosophes idéalistes, c'est-à-dire qu'il n'est rien. Qu'est-ce, en effet, qu'un être auquel nous ne pouvons prêter ni qualités morales, ni attributs métaphysiques? »

Origène ne décrit pas le travail de l'âme qui, s'étant élevée au-dessus du sensible, cherche à se représenter Dieu. Pour lui, comme pour son maître, c'est l'œuvre de la contemplation jointe à la pureté de cœur. *Contra Cels.*, l. VI, n. 69, col. 1403. Il ne parle pas, de lui-même, de la méthode d'analyse; c'est son adversaire qui l'introduit dans le débat, comme partie intégrante du procédé trouvé par les sages pour se faire quelque idée de l'Être suprême et ineffable, et qui consiste dans la synthèse, l'analyse ou l'analogie. *Ibid.*, l. VII, n. 42, col. 1482. Le philosophe alexandrin connaît la méthode, qu'il dit empruntée aux géomètres, ἀνάλογον τῇ παρὰ τοῖς γεωμέτραις; il ne la rejette pas absolument, quoiqu'en dise J. Denis, *De la philosophie d'Origène*, p. 85, car son intention n'est pas d'attaquer ce que les Grecs ont pu trouver de beau, *ibid.*, n. 49, col. 1492; il avait même accueilli avec admiration, quelques pages auparavant, n. 42, col. 1481, le célèbre passage où Platon, dans le *Timée*, 28 C, déclara combien il est difficile d'arriver jusqu'au grand architecte et père de cet univers. Et de fait, c'était une notion de la divinité assez relevée déjà, que la notion présentée par Celse au cours de son ouvrage : Dieu incorporel, éternel et immuable, souverainement beau et bon, se suffisant pleinement à lui-même, exempt de toute passion, juste et saint, d'une puissance allant jusqu'à tout ce qui n'est pas indigne de lui ou contraire à la nature. Voir J. F. S. Muth, *Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum*, Mayence, 1899, p. 29 sq.

Mais qu'était-ce que cela en face des enseignements, autrement sublimes et divins, μείζόνα καὶ θειότερα, qui venaient de Dieu lui-même par ses organes, les prophètes, les apôtres, et surtout le Verbe incarné, Celui qui connaît le Père et le révèle comme il lui plaît? *Ibid.*, n. 49, col. 1491 ; l. VI, n. 65, col. 1398. Et puis, quelle difficulté pour acquérir cette notion philosophique de Dieu, mêlée d'ailleurs, dans la réalité, de tant de scories, qu'on peut se demander si une connaissance pure de Dieu ne dépasse pas les forces de la nature humaine! Surtout, quelle erreur de prétendre obtenir par là une vraie et pleine connaissance! Et c'est comme philosophe chrétien qu'Origène conclut : « Nous autres, nous affirmons l'impuissance de la nature humaine à chercher et à trouver purement Dieu sans le secours de Celui qu'elle cherche; mais Dieu se fait connaître à ceux qui font leur possible et reconnaissent le besoin qu'ils ont de lui; il se fait connaître, comme il le trouve bon, dans la mesure où l'âme humaine, prise encore dans ses liens terrestres, peut le connaître. *Ibid.*, n. 42, col. 1482.

L'ineffabilité divine, conséquence logique de l'incompréhensibilité, est affirmée et expliquée par Origène. Pour lui, comme pour les Pères de son temps, le *nom*, dans toute la force du terme, n'est pas une appellation quelconque, mais comme la définition d'un être considéré dans sa nature intime, l'expression de ce qu'il est proprement. Qu'en ce sens, nous ne puissions pas plus nommer Dieu que nous ne pouvons le concevoir, Origène le concède pleinement à Celse : *Si intelligit verba aut res verbis significatas non esse, quæ Dei proprietates repræsentent, verum dicit.* Mais le nom s'entend aussi plus largement, de toute appellation qui sert à désigner un être par une note qui lui soit particulière; alors rien n'empêche de nommer Dieu, c'est-à-dire « d'indiquer quelques-unes de ses perfections, pour aider ceux qui écoutent à s'en faire, dans la mesure du possible, quelque idée, *ad quidpiam de illis cognoscendum. Ibid.*, l. VI, n. 65, col. 1398. Pour les applications, voir *De oratione*, n. 24; *Exhort. ad martyr.*, n. 46; *Contra Cels.*, l. I, n. 25; l. V, n. 45, t. XI, col. 491, 628, 707, 1252. Dans le premier passage, Origène accentue le nom que Dieu lui-même s'est attribué, Exod., III, 14 : *In Deo vero, qui invariabilis immutabilisque semper est, unum idemque semper est veluti nomen, QUI EST, quod in Exodo dicitur, aut si quid simile dici possit.* Dans les trois autres, l'apologiste fait sur l'origine de certains noms ou la vertu qui leur est inhérente, des considérations secondaires et dont l'examen ne rentre pas dans notre sujet. Voir J. Patrick, *The apology of Origenes in reply to Celsus*, Édimbourg, 1892, p. 303 sq.

La plupart des attributs divins ressortent suffisamment de ce qui précède. Dieu n'est d'aucun autre, et tout est de lui. *Contra Cels.*, l. VI, n. 65, col. 1397.

Souverainement indépendant, il se suffit pleinement à lui-même : τοῦ μόνου ἀνενδεοῦς καὶ αὐτάρκους αὐτῷ. *In Joa.*, tom. XIII, n. 34, *P. G.*, t. XIV, col. 460. Immuable, impassible, éternel d'une éternité stricte et essentielle qui bannit toute idée de commencement, de fin, de succession, il jouit dans un éternel maintenant, de son ineffable béatitude : *Aliena porro est divina natura ab omni passionis et permutationis affectu, in illo semper beatitudinis apice immobilis et inconcussa perdurans. In Num.*, homil. XXIII, n. 2, t. XII, col. 748. (Dans l'homil. VI, *in Ezech.*, n. 6, t. XIII, col. 715, le *Nonne quodammodo patitur* est manifestement oratoire et métaphorique). C'est pour exprimer la transcendance de l'immuable vie de Dieu par rapport au temps, et même par rapport à l'éternité conçue comme durée proprement dite, qu'Origène écrit : *Supra omne tempus, et supra omnia sæcula, et supra omnem æternitatem intelligenda sunt ea quæ de Patre et Filio et Spiritu Sancto dicuntur. Periarch.*, l. IV, n. 28, col. 403.

Dieu, transcendant par rapport à la durée, l'est aussi par rapport à l'espace. Le docteur alexandrin réfute avec vigueur ceux qui, de son temps, lui attribuaient une présence *locale* au ciel, τῶν νομιζόντων αὐτὸν εἶναι τοπικῶς ἐν οὐρανοῖς. *De oratione*, n. 23, t. XI, col. 487. Il défend, contre les attaques de Celse, la conception d'un Dieu élevé au-dessus des cieux, τὸν ὑπερουράνιον Θεόν. *Contra Cels.*, l. VI, n. 19, col. 1317. Mais, s'il n'est jamais dans le lieu, Dieu n'en est pas moins présent partout; et c'est pour cela qu'il ne peut être question pour lui ni d'aller là où il ne serait pas encore, ni de cesser d'être là où il était auparavant : *Nonne ubique est Deus? Nonne ipse dixit : Cælum et terram repleo? In Gen.*, homil. XII, n. 2, t. XII, col. 226. « C'est en lui que nous vivons, que nous nous mouvons et que nous existons, » Act., XVII, 28; ou, comme il l'a dit lui-même, Jer., XXIII, 23, « il est avec nous et près de nous, ὄντος μεθ' ἡμῶν καὶ πλησίον ἡμῶν τυγχάνοντος. » *Contra Cels.*, l. IV, n. 5; l. V, n. 12, t. XI, col. 1033, 1200. Dieu est donc, pour Origène, à la fois transcendant et immanent. Immanent, non pas à la manière stoïcienne, comme un esprit diffus à travers le monde, ni comme un corps qui renfermerait d'autres corps, mais comme puissance divine qui contient tout ce qui dépend d'elle. *Contra. Cels.*, l. VI, n. 71, col. 1405; cf. *Periarch.*, l. II, c. I, n. 3, col. 184. Or, puissance divine et divinité vont de pair ici; elles sont jointes à l'endroit déjà cité du *Contra Cels.*, l. IV, n. 5 : δύναμις καὶ θεότης Θεοῦ, et dans le *Periarch.*, l. IV, n. 29, col. 404, l'immensité et l'ubiquité sont affirmées du Verbe quant à sa divinité.

L'omniscience est intimement liée avec la notion de providence. Si celle-ci s'étend à son tour, il s'ensuit que rien n'échappe à la connaissance de Dieu. Origène relève fort bien la valeur morale de cette doctrine : « Quoi de plus efficace pour engager les hommes à bien vivre, que la persuasion d'avoir le Dieu suprême pour témoin de ses paroles, de ses actions, de ses pensées? » *Contra Cels.*, l. IV, n. 53, col. 1116. Il met en garde contre l'imagination, portée à faire concorder l'acte du savoir divin avec l'existence contingente et temporaire de l'objet connu. *Deus omnia no-*

vit antequam fiant, nec quidquam cum existit, ideo primum innotescit ipsi quod existat, quasi non ante cognitum. De oratione, n. 5, col. 430. Mais c'est surtout sur la prévision de nos actes futurs et libres, qu'il est amené à donner des éclaircissements nouveaux. Celse s'appuyait sur la prédiction de certains faits, comme la chute de saint Pierre et la trahison de Judas, pour attaquer la doctrine du libre arbitre, capitale dans l'explication chrétienne du mal moral : C'est Dieu, raisonnait-il, qui a prédit ces faits; il était donc absolument nécessaire qu'ils arrivassent d'une manière conforme à la prédiction. *Contra Cels.,* l. II, n. 20, col. 836.

La réponse est doublement intéressante : par ce qu'elle suppose, et en elle-même. Origène ne met pas en question la prescience divine ni son infaillibilité : Si Dieu a prédit, il sait ce qui arrivera et la chose arrivera. Ce n'était pas là un enseignement nouveau pour l'apologiste alexandrin; il l'avait déjà donné ailleurs. *In Gen.,* II, n. 7, *P. G.,* t. VII, col. 66 : *Nam ut mentiri Deus fallique non potest, ita quæ fieri æque ac non fieri possunt, eadem ipse futura nosse pariter, aut non futura potest.* Il avait même, *ibid.,* n. 6, col. 64, considéré la science divine dans une antériorité logique au décret créateur : « Comme rien n'arrive sans cause, Dieu, quand il résolut, au commencement, de créer le monde, embrassa par la pensée tout l'avenir en détail; il vit que si telle chose arrivait, telle autre aurait lieu, » et ainsi de suite.

Mais alors, comment concevoir la liberté dans la créature? La réponse est, en substance : Le fait n'arrivera pas parce qu'il a été prédit, mais il a été prédit parce qu'il arrivera. Celui qui prédit n'est pas, pour autant, la cause de l'événement; prédit ou non, il serait arrivé; c'est l'événement qui donne lieu de le prédire à celui qui le connaît d'avance. Puis, reprenant la conséquence tirée par l'adversaire du fait de la prescience : *Proinde omnino necessarium fuit, ut, quæ prædicta fuerant, acciderent,* Origène distingue le terme *omnino.* Si Celse entend que la chose prédite par Dieu arrivera *infailliblement,* c'est juste; mais s'il prétend qu'elle arrivera *nécessairement,* il se trompe, la nécessité qui résulte de la prédiction n'étant que conséquente à l'exercice prévu du libre arbitre. C'est là, chez Origène, une doctrine ferme et souvent répétée : *De oratione,* n. 6, t. XI, col. 436; *In Gen., loc. cit.; In Epist. ad Rom.,* l. VII, n. 8, t. XIV, col. 1126, etc. Elle ne passera pas inaperçue dans la controverse *De auxiliis.*

La bonté, la puissance et la liberté divine ont, dans la théologie de notre docteur, une connexion étroite. Que le premier de ces attributs soit fortement accentué, rien d'étonnant chez un alexandrin. Dieu est bon, uniquement bon, ἁπλῶς ἀγαθός, immuablement bon, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, essentiellement bon, οὐσιωδῶς ἀγαθός. *Periarch.,* l. I, c. II, n. 13, col. 144; *Contra Cels.,* l. VI, n. 44, col. 1365. Bonté substantielle, il est la source de toute bonté participée, l'exemplaire et la cause première de tout bien. *Periarch.,* l. I, c. VI, n. 2; c. VIII, n. 3; *Contra Cels.,* l. V, n. 24, col. 166, 178, 1217, Du reste, le bien et l'être s'identifient en Dieu : ὁ ἀγαθός τῷ ὄντι ὁ αὐτός ἐστιν. *In Joa.,* tom. II, n. 7, *P. G.,* t. XIV, col. 136. C'est sa bonté qui domine et explique tout dans l'œuvre de la création et celle de la rédemption. *Periarch.,* l. II, c. IX, n. 6; l. IV, n. 35, col. 230, 409. Le mal proprement dit ne vient pas de lui, car c'est du non-être, οὐκ ὄν; il vient du libre arbitre de la créature, qui décline et déchoit. *In Joa., loc. cit.; Contra Cels.,* l. VI, n. 55, col. 1384. Doctrine longuement développée dans un ouvrage faussement attribué à Origène, *Adamantii dialogus de recta in Deum fide,* sect. III, *P. G.,* t. XI, col. 1794 sq.

Tout ceci est vrai et beau; mais, suivant jusqu'au bout le courant platonicien, le philosophe alexandrin conçoit la bonté divine comme une force naturellement expansive et nécessairement active : Dieu crée donc et se révéle de toute éternité. Il avait rencontré cette objection : « Si le monde a commencé dans le temps, que faisait Dieu avant la création? Se représenter la nature de Dieu inerte et inactive, ou sa bonté inefficace, ou son souverain domaine sans sujets, ce serait joindre l'impiété à l'absurdité. » L'objection l'atteignait, car il enseignait, d'après la foi chrétienne, que le monde actuel avait été créé, et créé dans le temps, *quod mundus hic factus sit et ex certo tempore cœperit. Periarch.,* l. III, c. V, col. 325. Que répond-il? Qu'avant ce monde visible, Dieu en avait créé d'autres, comme il en créera encore, quand celui-ci cessera. *Ibid.,* n. 3, col. 327. C'était résoudre la difficulté aux dépens de la liberté, de la pleine indépendance de Dieu dans les opérations *ad extra.* Du moment où la foi nous apprend qu'il y a en Dieu des productions immanentes, la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit, nous devons concéder le principe de l'activité naturelle et nécessaire de la nature divine, mais parce que et en tant qu'il s'agit de productions immanentes, tout ce qui est en Dieu participant à la nécessité et à l'immutabilité absolue de l'Être divin.

Origène renvoie à ce qu'il avait dit auparavant, l. I, c. II, n. 10, col. 138 sq. Il part, suivant la juste remarque du P. F. Prat, *Origène,* p. 71, de l'idée de Dieu παντοκράτωρ, *dominateur souverain,* et non pas παντοδύναμος, tout-puissant, équivalent du mot latin *omnipotens.* Il n'y a pas de père sans fils, ni de maître sans domaine ou sans serviteurs; de même, Dieu ne saurait être dit *dominateur souverain,* s'il n'avait pas de sujets sur qui s'exerçât sa domination. Pour qu'il soit παντοκράτωρ, il faut donc que les créatures existent. Impossible, d'ailleurs, de supposer que Dieu n'ait pas eu cette qualité dès le début; ce serait avouer qu'en l'acquérant plus tard, il aurait progressé et serait devenu meilleur : *Et quomodo non videbitur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his Deus quæ cum habere dignum erat, postmodum per profectum quemdam in hoc venerit ut haberet?* Telle est l'argumentation d'Origène. Un grand problème surgit assurément du fait d'une création libre et non éternelle, le problème de la conciliation entre la liberté d'une part, et de l'autre l'immutabilité divine; il restera pendant de longs siècles, et reste encore pour la raison humaine l'*ænigma sacrum.* Mais ce n'est pas résoudre le problème d'une façon orthodoxe, que de supprimer l'un des termes, la liberté ou pleine indépendance de Dieu. Tertullien donnera bientôt le principe essentiel de la solution; elle consiste à distinguer entre les dénominations *absolues,* qui de leur nature sont éternelles et nécessaires, et les dénominations *relatives* qui, se tirant d'un terme posé dans le temps, en dehors de Dieu, ne sont ni nécessaires ni éternelles.

La distinction entre les notions de Dieu παντοκράτωρ et παντοδύναμος, et de plus, entre la puissance divine considérée en elle-même et dans son terme, me paraissent seules donner la clef d'un passage difficile du *Periarchon,* l. II, c. IX, n. 1. col. 225, très diversement rendu dans la traduction latine de Rufin et le texte grec de Justinien, admis par Huet, *Origeniana,* l. II, c. II, q. I, n. 2, *P. G.,* t. XVII, col. 705. D'après ce dernier texte, le caractère limité de la création primitive s'explique par le caractère limité de la puissance divine : πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ λεκτέον. Si cette puissance était infinie, elle ne pourrait se comprendre elle-même, l'infini étant incompréhensible. Dieu a donc créé autant de créatures qu'il en pouvait comprendre et gouverner. Doctrine d'où sortirait cette grave conséquence : Dieu, limité dans sa puissance,

l'est aussi dans son être, puisqu'il se connaît et se comprend pleinement, d'après Origène. *Periarch.*, l. IV, n. 35, col. 409. Dans la traduction de Rufin, il s'agit, non de la puissance divine considérée en elle-même, mais dans son terme, les créatures. Dieu les a produites en nombre fini; autrement, il ne pourrait ni les contenir, ni les gouverner (idée du παντοκράτωρ), ce qui est infini ne pouvant être contenu, ni circonscrit, *quia ubi finis non est, nec comprehensio ulla, nec circumscriptio esse potest;* cf. *In Matth.*, tom. XIII, n. 1, *P. G.*, t. XIII, col. 1092, où le raisonnement, trop concis, paraît s'appliquer à l'hypothèse d'une multitude infinie. Dieu a donc créé au début autant de créatures qu'il jugea suffire, *quantum sufficere posse prospexit;* idée qui revient, l. IV, n. 35, col. 410. Dès lors, il n'est nullement question d'une limitation intrinsèque ou proprement dite de la puissance divine.

La seconde interprétation me paraît d'autant plus vraisemblable, que la toute-puissance divine, au sens de παντοδύναμος, se trouve affirmée dans le traité contre Celse. Ce philosophe attribuait aux chrétiens cette affirmation : *Dieu peut tout,* en y attachant manifestement l'idée d'une puissance effrénée, laquelle, absolument parlant, s'étendrait même à n'importe quoi : Dieu, opposait-il, ne veut rien d'inconvenant ni de contraire à la nature, l. III, n. 70, col. 1012. L'objection éclaire la réponse, qui tend à rétablir la notion chrétienne de la toute-puissance divine, mal comprise par le païen : « Assurément, nous reconnaissons que Dieu peut tout, c'est-à-dire tout ce qu'il peut sans détriment de sa divinité, de sa bonté et de sa sagesse. » Aussi l'apologiste ne se contente pas d'admettre que Dieu ne voudra jamais rien d'injuste ou de mauvais, il affirme qu'il ne le *peut* pas. *Ibid.;* cf. l. V, n. 14, col. 1201. Suit-il de cette réponse qu'Origène limite la toute-puissance ou que, d'après lui, les diverses propriétés de Dieu se limitent mutuellement, comme le veut Ritter, *op. cit.*, t. V, p. 489, et beaucoup d'autres à sa suite? Nullement. Nier de la puissance divine ce qui serait une imperfection, ou ce qui répugnerait intrinsèquement, ce n'est pas limiter sa perfection, mais l'affirmer et la sauvegarder : *hæc enim potestas ejus divinitati contraria est, et illi omnipotentiæ quam ut Deus habet,* l. III, *op. cit.* Tenir compte, pour déterminer l'objet vrai de la toute-puissance, de ce qu'exigent par ailleurs les autres attributs de Dieu, c'est tout simplement dire que la puissance divine ne peut être qu'une puissance digne de Dieu, aussi essentiellement bon, sage, juste, que puissant : *Dicimus etiam Deum turpia non posse; alioqui Deus posset non esse Deus. Nam si quid turpe Deus facit, Deus non est,* l. V, n. 23, col. 1215. Origène avait parlé d'une façon moins châtiée, quand il avait dit ailleurs : *Quoniam in quantum ad potentiam quidem Dei, omnia possibilia sunt, sive justa,* SIVE INJUSTA. *In Matth.*, comment. series, n. 95, t. XIII, col. 1746. C'est là une de ces antilogies qu'on rencontre dans les écrits d'Origène; sa théodicée, malgré des taches, n'en reste pas moins brillante et destinée à exercer une profonde influence dans l'Église.

j) *Saint Méthode* d'Olympie, mort pour la foi vers 311, peut nous servir de contrôle pour le jugement qui précède. Il fut l'un des principaux adversaires d'Origène, comme on le voit par les fragments de deux de ses ouvrages, *De resurrectione* et *De creatis, P. G.*, t. XVIII, col. 265, 332. Or, dans une monographie sur la théologie de ce Père, N. Bonwetsch a signalé l'étroite dépendance qui le relie, malgré tout, au grand alexandrin. Rien dans ses attaques qui aille contre la théodicée d'Origène, sauf ce qui concerne l'éternité et la nécessité de la création. Et là même, le saint martyr se sert contre celui qu'il réfute de la notion de Dieu qui leur est commune. Dieu n'est-il pas l'Être qui n'a besoin de rien, le principe et la source de toute sagesse, de toute gloire, de toute perfection, absolument et essentiellement parfait en lui-même et par lui-même, αὐτὸς δι' ἑαυτὸν τέλειος, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν τέλειος? *De creatis,* n. 2, col. 336. D'où viendrait pour lui la nécessité de créer le monde, même spirituel? Et s'il ne change pas, quand il cesse de produire de nouveaux êtres, pourquoi changerait-il, quand il en produit? *Ibid.*, n. 3. Ce point écarté, nulle différence essentielle n'apparaît entre Origène et Méthode sur la question qui nous occupe. Mêmes principes contre le dualisme et le déterminisme gnostique : ce n'est pas dans une matière coéternelle à Dieu, qu'il faut chercher le principe du mal; il vient de la défection du libre arbitre, il a pour auteur la créature raisonnable. *De libero arbitrio,* col. 261 sq.; *De resurrect.*, n. 1, col. 265. Même ensemble d'attributs divins. Même propension à se complaire dans les métaphores de lumière, ou de beauté incréée et incorporelle, qui n'a pas eu de commencement et ne peut subir d'éclipse; voir, par exemple, dans le *Convivium decem virginum,* orat. VI, c. I, col. 113. Même enseignement sur la possibilité de nous élever à la connaissance de Dieu, à l'aide du monde visible, et l'impossibilité d'atteindre clairement ici-bas l'Être suprême, τὸ Ὄν. *De libero arbitrio,* col. 244; *Convivium,* orat. VIII, c. XI, col. 156. Si donc, comme le dit Bonwetsch, p. 54, la notion de Dieu que nous trouvons dans ce qui nous reste des écrits de saint Méthode, est « celle qui régnait dans la théodicée grecque, » il faut en dire autant, à part les erreurs signalées, de la théodicée d'Origène.

AUTEURS CATHOLIQUES. — Dom B. Maréchal, O. S. B., *Concordance des saints Pères de l'Église, grecs et latins,* Paris, 1739, t. I et II; G. Lumper, O. S. B., *Historia theologico-critica de vita, scriptis atque doctrina sanctorum Patrum, aliorumque scriptorum ecclesiasticorum trium primorum sæculorum,* Augsbourg, 1783 sq.; J. Schwane, *Histoire des dogmes,* t. I, § 13, 14, 16, 17, 21; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du IIe siècle,* Paris, 1907; J. Springl, *Die Theologie des hl. Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Studie,* n. 5, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift,* Linz, 1884, t. XXXVI, p. 778 sq.; A. Feder, S. J., *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus,* Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 86 sq., 106 sq.; J.-A. Schmit, *Saint Irénée et les gnostiques,* n. 3, dans la *Revue catholique,* Louvain, 1855, t. XIII, p. 558 sq.; J. Cognat, *Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique,* c. II et III, Paris, 1859; V. Hébert-Duperron, *Essai sur la polémique et la philosophie de saint Clément d'Alexandrie,* Ve part., c. II, Paris, 1855, p. 201 sq.; B. Huet, *Origeniana,* l. II, c. II, q. I, *P. G.*, t. XVII, col. 705 sq.; F. Prat, S. J., *Origène. Le théologien et l'exégète,* Paris, 1907.

AUTEURS NON CATHOLIQUES. — J. Donaldson, *op. cit.*, Londres, 1866, t. II et III; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* t. I, p. 485 sq., 529 sq., 618 sq.; C. Semisch, *Justin der Märtyrer. Eine kirchen-und dogmengeschichtliche Monographie,* Breslau, 1840-1842, t. II, p. 247 sq.; J. C. E. Otto, *De Justini martyris scriptis et doctrina,* Iéna, 1841, p. 125 sq.; C. Weizsäcker, *Die Theologie des Märtyrers Justinus,* dans *Jahrbücher für deutsche Theologie,* Gotha, 1867, t. XII, p. 75 sq.; M. von Engelhardt, *Das Christenthum Justins des Märtyrers,* Erlangen, 1878, p. 127 sq.; P. Hans Windisch, *Die Theodizee der christlichen Apologeten Justin,* Leipzig, 1906; C. W. Steuer, *Die Gottes-und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie,* Iéna, 1892; T. A. Clarisse, *Commentatio ad quæstionem, a venerabili ordine theologorum Lugduno-Batavorum a. 1818 propositam : De Athenagoræ vita et scriptis...,* dans *Annales Academiæ Lugduno-Batavæ,* 1818-1819, t. IV; P. Logothetes, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου, Leipzig, 1893; K. F. Bauer, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit,* Bamberg, 1905; O. Gross, *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia. Abhandlung zum Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Chemnitz für Ostern 1896;* A. Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes-und Logoslehre,* Leipzig, 1904; H. Ziegler, *Irenäus der Bischof von Lyon. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche,* IIe part., Berlin, 1871, p. 153 sq.; J. Kunze, *Die Gotteslehre des Irenäus,* Leipzig, 1891; C. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria,* Oxford, 1886, lect. II et III, Clément d'Alexandrie;

lect. IV-VI, Origène; S. Thomasius, *Origenes. Ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts*, Nuremberg, 1837; F. B. Gass, *De Dei indole et attributis Origenes quid docuerit*, Breslau, 1838; E. R. Redepenning, *Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre*, Bonn, 1846, t. I, p. 103 sq. (doctrine de Clément d'Alexandrie); t. II, p. 277 sq. (doctrine d'Origène); P. Vischer, *Commentatio de Origenis theologia et cosmologia*, Halle, 1846; J. Dartigue, *Essai sur la théodicée d'Origène*, Genève, 1873; W. Fairweather, *Origen and Greek Patristic Theology*, c. VI, Édimbourg, 1901; N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, dans *Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, nouv. série, Berlin, 1903, t. VII, n. 1. — Les ouvrages qui traitent directement des rapports entre la théodicée des Pères et la philosophie seront cités plus loin.

2. *Apologistes latins.* — La patristique occidentale est beaucoup moins riche que l'orientale pour toute cette période. Les noms marquants sont ceux de Minucius Félix et de Tertullien. En supposant l'antériorité du premier, je me conforme à l'opinion dominante des érudits : A. Ehrhard, *Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884-1900*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. I, p. 312.

a) *Minucius Félix.* — L'élégant dialogue qui porte le titre d'*Octavius, P. L.*, t. III, col. 231 sq., et qu'on fait assez communément remonter aux débuts du règne de l'empereur Commode (180-192), nous intéresse doublement : par l'attaque qu'il rapporte, et par la défense qu'il présente. L'adversaire, le païen Cécilius, commence par professer une sorte d'agnosticisme en ce qui concerne la connaissance de Dieu : *absit ab exploratione divina humana mediocritas*, etc., c. VI, col. 245; puis il s'en prend, entre autres choses, au Dieu des chrétiens, « ce Dieu qu'ils ne peuvent ni montrer aux autres ni voir eux-mêmes; Dieu qui scruterait minutieusement les mœurs, les actions, les paroles et les pensées les plus intimes de tous, courant apparemment de ci et de là, pour être présent partout; Dieu importun, remuant, imprudemment curieux, » c. X, col. 265. Dieu d'ailleurs impuissant ou inique, puisqu'il laisse souffrir, comme on le voit, la majeure et la meilleure partie de ses adeptes, c. XII, col. 271.

Dans sa défense, Octavius reste constamment sur le terrain de son adversaire, celui de la philosophie et de la littérature profane. Il établit d'abord par l'argument, devenu classique, des causes finales, l'existence d'un Dieu, « Seigneur et père de l'univers, plus beau que les astres et tout ce que le monde contient, » c. XVII-XVIII, col. 284 sq. L'unité divine, fondée sur des considérations d'ordre politique ou de bon sens, l'amène à compléter sa notion de l'Être suprême : « Évidemment, Dieu, le père de toutes choses, ne saurait avoir ni commencement ni fin, lui qui donne à tous les autres êtres l'existence, et est de lui-même éternel; lui qui, avant le monde, se tenait lieu de monde; lui dont la parole fait naître, la raison gouverne et la vertu soutient tout ce qui est. On ne peut le voir, il est trop brillant; ni le saisir, il est trop pur; ni l'apprécier, il est au-dessus de toutes nos conceptions; infini, immense, seul à connaître toute sa grandeur. Notre cœur à nous est trop étroit pour le comprendre; aussi c'est en le proclamant inestimable que nous l'estimons dignement... Ne lui cherchez pas de nom; il s'appelle Dieu. Il faut des noms quand, dans une multitude, on veut distinguer chaque individu par une appellation qui lui soit propre; Dieu est seul, le nom de Dieu suffit. Si je l'appelais père, on pourrait le croire charnel; si roi, on pourrait le supposer terrestre; si seigneur, on pourrait le juger mortel. Supprimez tout cet appareil de noms, et vous verrez sa clarté, » c. XVIII, col. 290 sq. Est-ce à dire que l'apologiste réprouve absolument ces appellations et autres semblables? Ce serait, de sa part, une contradiction manifeste, puisqu'il s'en sert couramment. Sous une forme oratoire, il veut donc seulement les déclarer inaptes à dénommer proprement l'Être suprême. S'il excepte le nom même de Dieu, ce n'est pas, semble-t-il, pour la signification étymologique du mot, qu'il laisse inexpliquée, mais pour l'usage qui lui a donné la valeur pratique d'un nom propre ou du moins réservé. C'est dans le même esprit que Minucius voit comme un hommage rendu à l'unité divine dans ces exclamations spontanées : « Dieu! Dieu est grand, Dieu est vrai, si Dieu le veut. » Doctrine qu'il s'efforce ensuite de confirmer par des témoignages de poètes et de philosophes; au fond de leurs conceptions sur Dieu, on retrouve l'unité, c. XIX, col. 292 sq.

La réponse aux attaques de Cécilius complète la théodicée de Minucius Félix. La première était tirée de l'invisibilité divine. « Le Dieu que nous honorons, répond Octavius, nous ne pouvons ni le montrer ni le voir; mais nous le croyons Dieu, parce que nous pouvons le connaître, quoiqu'il soit invisible. Dans ses œuvres, en effet, et dans le mouvement du monde nous découvrons sa vertu toujours présente. » Après avoir proposé diverses analogies, Octavius conclut : « Vous voudriez voir Dieu de vos yeux charnels, alors que votre âme même qui vous fait vivre et parler, vous ne sauriez la voir ni la toucher! » c. XXXII, col. 340. Le païen avait encore objecté que Dieu, fixé au ciel, ne pouvait se trouver auprès de tous les hommes ni connaître chacun en particulier : « Erreur, réplique l'apologiste. Comment Dieu pourrait-il être loin de nous, puisqu'il remplit le ciel, la terre et tout ce qu'il peut connaître en dehors de ce monde? Non seulement il est partout auprès de nous, mais il nous est immanent : *ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est.* Si le soleil, fixé au ciel, pénètre cependant en tous lieux et se mêle à tout, sans que jamais sa clarté en soit atteinte, à combien plus forte raison Dieu qui a fait et qui voit toutes choses, pour qui rien n'est secret, sera-t-il présent dans les ténèbres et jusque dans ces autres ténèbres que sont nos pensées! Non seulement nous agissons sous son regard, mais c'est avec lui, dirai-je presque, que nous vivons. » *Ibid.*, col. 341. Enfin l'objection tirée des souffrances des martyrs reçoit cette réponse : On n'a le droit de s'en prendre ni à la puissance de Dieu ni à sa providence. S'il laisse souffrir les siens, c'est à titre d'épreuve et pour les couronner ensuite, c. XXXVI, col. 351. « N'est-ce pas un beau spectacle, et digne de Dieu, de voir un chrétien aux prises avec la douleur, braver la mort et les bourreaux, rester maître de lui en face des rois et des princes, et triompher du juge même qui vient de prononcer la sentence? » c. XXXVII, col. 352.

b) *Tertullien* n'est pas seulement apologiste, comme Minucius Félix; il est encore, comme saint Irénée, controversiste défendant la foi catholique contre les déviations de l'hérésie. Sous les deux rapports, il présente des écrits qui intéressent la théodicée. Tel, en particulier, dans l'œuvre de l'apologiste, l'*Apologeticus adversus gentes pro christianis* (fin de 197), *P. L.*, t. I, col. 257, l'opuscule *De testimonio animæ* (entre 197 et 200), *ibid.*, col. 607, et les deux livres *Ad nationes* (197); dans la controverse dogmatique, le *Liber adversus Praxeam* (après 213), *P. L.*, t. II, col. 154, et surtout les deux ouvrages antidualistes, *Adversus Hermogenem* (entre 200 et 206), *ibid.*, col. 195, et *Adversus Marcionem* (vers 207-208), *ibid.*, col. 239.

Les preuves dont l'apologiste africain se sert pour établir l'existence d'un Dieu créateur, sage, bon et juste, sont assez connues pour qu'il suffise de les mentionner ici. Voir A. d'Alès, c. II, § 1, p. 37 sq. Deux apparaissent au premier plan : d'abord, la considération des œuvres de Dieu si nombreuses et si grandes, « qui nous entourent, qui nous soutiennent, qui nous charment, et même qui nous terrifient : *ex operibus*

ipsius tot et talibus, quibus continemur, quibus sustinemur, quibus oblectamur, etiam quibus exterremur; puis, le témoignage de l'âme humaine, *ex animæ ipsius testimonio,* témoignage dont Tertullien voit une expression dans ces exclamations qui sortent comme spontanément de toutes les lèvres : Dieu! grand Dieu! Dieu bon! plaise à Dieu! etc. *Apolog.,* c. XVII, col. 376 sq. Sur cette dernière preuve, voir aussi *De testimonio animæ,* c. I, col. 616, et *De anima,* c. XLI, *P. L.,* t. II, col. 720; car Tertullien attache beaucoup d'importance à ces notions primitives de l'âme qui nous font aller comme d'instinct vers le Dieu grand, bon et juste. C'est à ces deux sources de connaissance naturelle, la raison s'appliquant à la considération du monde extérieur et la conscience parlant au dedans, que l'apologiste emprunte la notion de Dieu qu'il prend pour point de départ de son argumentation; par exemple, notion d'un être suprême dont la nécessité s'impose même aux païens, pour l'explication de leurs divinités subalternes, démonstration *ad hominem,* mais propre à disposer les esprits à la conception du Dieu unique, *Apolog.,* c. XI, col. 332; notion de l'être souverainement grand, *summum magnum,* éternel, incréé, etc., *Adv. Marc.,* II, 3, col. 249, ou encore, notion du créateur. Dieu étant la cause première de tous les êtres qui sont en dehors de lui, doit posséder par lui-même non seulement l'existence, mais toutes les perfections sans ombre d'imperfection : *Imperfectum non potuit esse, quod perfecit omnia. Apolog.,* c. XI, col. 334 ; cf. *Adv. Marc.,* I, 24, col. 274: *perfectus in omnibus.*

La transcendance et l'incompréhensibilité divines suivent naturellement. Tertullien les énonce, en style paradoxal, dans un passage où diverses conceptions de saint Irénée et de Minucius Félix semblent combinées et où résonnent quelques notes de la théologie négative : « Dieu est invisible, bien qu'on le voie [par l'esprit], *invisibilis, etsi videatur;* inaccessible, bien que notre intelligence nous le rende présent, *incomprehensibilis, etsi per gratiam repræsentetur;* inconcevable, bien que notre intelligence s'en fasse quelque idée, *inæstimabilis, etsi humanis sensibus æstimetur;* et c'est pour cela qu'il est vrai et si grand, *ideo verus et tantus est...* Ce qui nous fait apprécier Dieu, c'est précisément l'impuissance où nous sommes de l'apprécier [dignement]. Ainsi sa grandeur a-t-elle pour effet d'en faire pour les hommes quelque chose de connu et d'inconnu à la fois. C'est ce qui rend inexcusables ceux qui refusent de le reconnaître, alors qu'ils ne peuvent l'ignorer. » *Apolog.,* c. XVII, col. 375.

L'unité de Dieu ressort des principes énoncés. Elle est spécialement affirmée dans le *Liber adversus Praxeam,* précisément à cause de l'obstacle apparent que présentait la trinité des personnes divines, défendue par Tertullien contre Praxéas et ses partisans. Au mot d'ordre de ces hérétiques : *Monarchiam tenemus,* il réplique : Nous aussi nous croyons en un seul Dieu, *unicum quidem Deum credimus;* mais sans préjudice de la distribution ou distinction des personnes : *et nihilominus custodiatur œconomiæ sacramentum quæ unitatem in trinitatem disponit,* c. II, col. 156. Si l'unité demeure avec la trinité, c'est que dans cette distribution ou distinction des personnes, il n'y a multiplication ni de substance, ni de rang, ni de puissance : *unius autem substantiæ, et unius status, et unius potestatis, quia unus Deus. Ibid.* En d'autres termes, le principal de la multiplication trinitaire se trouve en dehors de ce qui constitue Dieu comme tel, c'est-à-dire en dehors de la substance ou nature divine et de ses propriétés absolues.

C'est surtout dans ses ouvrages antignostiques que Tertullien, comme saint Irénée, traite la question capitale de l'unité divine, mais d'une façon plus large que dans la controverse polythéiste, puisqu'il s'agit alors de l'unité de Dieu considéré non seulement comme principe premier et unique de toutes choses, mais encore comme législateur et rédempteur, comme auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le rhéteur africain se place d'abord sur le terrain de la raison. Il trouve l'unité dans la notion même de Dieu, l'Être souverainement grand : *Non aliter Deus, nisi summum magnum; nec aliter summum magnum, nisi parem non habens: nec aliter parem non habens, nisi unicus fuerit.* Dieu est un, ou il n'est pas. *Adv. Marc.,* I, 3, col. 250. Puis, dans de vigoureux chapitres, il poursuit l'antithèse, absurde en principe et fausse dans la réalité, que Marcion prétendait établir entre un Dieu de justice et un Dieu de bonté. Le vrai Dieu est à la fois bon et juste, aussi nécessairement juste que bon, les deux attributs devant s'allier en lui : *quia bonitas nisi justitia regatur, ut justa sit, non erit bonitas, si injusta sit,* c. XI, col. 298. Et pour défendre Dieu tel que l'économie mosaïque le représente, Tertullien explique et justifie telles mesures qui, à première vue, pourraient sembler barbares ou capricieuses, c. XVIII sq. Enfin, comme saint Irénée, mais plus en détail, il fait la concordance des deux Testaments, spécialement en ce qui concerne la vie du Christ, dont toute la trame n'est que la réalisation d'anciennes prophéties. Là, évidemment, l'Écriture peut et doit être invoquée. Tertullien dit même à ce propos que le chrétien apprend à connaître Dieu à l'école non des philosophes et d'Épicure, mais des prophètes et de Jésus-Christ : *Deum nos a prophetis et a Christo, non a philosophis nec ab Epicuro, erudimur,* II, 16, col. 303. Idée renforcée ailleurs : « Qui connaît Dieu sans le Christ? et qui connaît le Christ sans l'Esprit-Saint? » *De anima,* c. I, *P. L.,* t. II, col. 647. Il s'agit alors d'une connaissance non quelconque, mais parfaite, ou du moins supérieure de Dieu. Ces passages et autres semblables laissent intacte la doctrine expresse du docteur africain sur la double source où l'homme puise sa connaissance de Dieu : *Nos definimus Deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum; natura ex operibus, doctrina ex prædicationibus. Adv. Marc.,* I, 18, col. 266. Cf. *Apolog.,* c. XVIII, col. 377 : *Sed quo plenius et impressius tam ipsum [quam] dispositiones ejus et voluntates adiremus, instrumentum adjecit litteraturæ.* Voir Stier, *Der specielle Gottesbegriff Tertullians,* p. 14.

Le délicat problème du péché et du mal faisait partie intégrante de la controverse antignostique, soit que l'adversaire fût Marcion qui dédoublait les dieux comme les Testaments, soit qu'il fût Hermogène recourant à l'hypothèse d'une matière incréée, pour expliquer la présence du mal dans le monde. Ce n'est pas le lieu de développer cette question, bien que des auteurs récents, comme Schulze (voir bibliographie), n'entendent pas autre chose dans leurs études sur la *théodicée* de Tertullien. Quelques détails seulement vont droit au but du présent article. Marcion partait du fait historique de la chute primitive pour mener sa campagne contre le Dieu de l'Ancien Testament : « S'il était le Dieu bon, prescient de l'avenir et capable de prévenir le mal, comment aurait-il pu permettre que l'homme, son image, fût tenté par le diable et induit à la désobéissance qui causa sa mort? » *Adv. Marc.,* II, 5, col. 289. Tertullien commence par revendiquer énergiquement pour Dieu les attributs nommés par son adversaire : la bonté, dont témoignent assez les œuvres de Dieu, bonnes en elles-mêmes, *qua bona;* la puissance, dont témoignent également ces œuvres, si grandes, *qua tanta;* la prescience dont témoigne chacun des prophètes, *quæ tantos habet testes, quantos fecit prophetas, ibid.,* col. 290 ; cf. *Apolog.,* c. XX, col. 391 : *Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis.* Mais Dieu

voulut l'homme libre, maître et, par conséquent, responsable de ses actes; c'était le faire à son image. La permission du péché, défaillance du libre arbitre de la créature, était une conséquence de cette institution, en elle-même bonne et bienveillante. Ni la bonté, ni la prescience, ni la puissance divine ne sont en cause; c'est sur son fait, et non celui de l'homme qu'il faut juger Dieu. *Adv. Marc.*, II, 6, col. 291 sq.

Tertullien avait encore d'autres griefs contre le dualisme matérialiste d'Hermogène. Avant même d'aborder la thèse fondamentale de cet hérétique sur le caractère intrinsèquement mauvais de la matière, il montre l'incompatibilité qui existe entre l'hypothèse d'une matière increée, et la vraie notion de Dieu; c'est méconnaître celui-ci que de nier son indépendance absolue et de communiquer à la matière un attribut qui lui est propre, c. II sq., *P. L.*, t. II, col. 198 sq. Un raisonnement présenté par Hermogène et la réponse qu'il reçoit méritent une attention spéciale. Dieu, disait le gnostique, a toujours été non seulement Dieu, mais *Seigneur, Deum semper Deum etiam Dominum fuisse;* comment serait-il éternellement Seigneur, sans une matière qui lui soit coéternelle et sur laquelle il puisse, en conséquence, toujours exercer un domaine actuel? Tertullien répond : Les termes *Dieu* et *Seigneur* ne sont pas assimilables. Le premier convient à Dieu pris en lui-même et pour lui-même, par conséquent toujours : *Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso;* et cela, parce qu'il désigne la substance même de Dieu, ou la divinité : *Deus substantiæ ipsius nomen, id est divinitatis.* (Contre la signification tirée du verbe θέειν, voir *Ad nationes*, II, 4, col. 590 sq.) Il en va tout autrement du mot *Seigneur;* il ne désigne pas la substance, il se rapporte à la puissance divine, considérée non pas absolument, telle qu'elle fut toujours en Dieu, mais relativement, dans son exercice, temporel et contingent : *Dominus vero non substantiæ, sed potestatis substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus, postea Dominus, accedentis scilicet rei mentio*, c. III, col. 199. Réponse perfectible, assurément, mais, telle quelle, remarquable et d'une grande portée, pour cette distinction fondamentale entre les dénominations *absolues* et les dénominations *relatives* qu'elle contient en termes équivalents. En outre, cette réponse permet d'interpréter bénignement la pensée de Tertullien dans deux passages où, s'abandonnant à une argumentation fougueuse contre Marcion, il semble ne pas vouloir en Dieu d'une nature et d'une bonté *inactive*. *Adv. Marc.*, I, 12, 22, col. 259, 271. Cf. Petau, l. III, c. II, n. 6.

De tout cet ensemble résulte une doctrine ferme et précise sur beaucoup de points. Il y a pourtant des exceptions; trois, en particulier, doivent être signalées. Les théophanies de l'Ancien Testament sont toutes rapportées à la seconde personne de la Trinité en des termes qui rappellent la doctrine de saint Justin sur la transcendance absolue de Dieu le Père, et même sur son existence extracosmique, à ne considérer que cette incise singulière : *in quo omnis locus, non ipse in loco; qui universitatis extrema linea est. Adv. Praxeam*, c. XVI, col. 175. Le correctif se trouve dans les passages où Tertullien affirme non seulement l'omniscience de Dieu, *sub Deo omnium speculatore, Apolog.*, c. XLV, col. 500, mais encore son ubiquité : *Deum ergo existimo ubique notum, ubique præsentem, ubique dominantem. Ad nationes*, II, 8, col. 595. L'accentuation de la toute-puissance, identifiée avec la volonté divine : *Dei enim posse, velle est, Adv. Prax.*, c. X, col. 166, garde quelque chose de vague, par trop de généralité, comme dans cette assertion : *Deo nihil impossibile, nisi quod non vult, De carne Christi*, c. III, t. II, col. 756; ou quelque chose d'équivoque, par la hardiesse de l'expression, comme dans cette autre phrase, dite de Dieu le Père, et que Petau, l. V, c. VI, n. 6, serait tenté de prendre pour une réponse *ad hominem : Si voluit semetipsum sibi filium facere, potuit. Adv. Prax., ibid.* Par ailleurs, Tertullien tient que tout est raisonnable en Dieu : *sicut naturalia, ita rationalia esse debere in Deo omnia, Adv. Marc.*, I, 23, col. 272; et il affirme expressément qu'en réalité Dieu n'a pas fait tout ce qu'il aurait pu faire : *Non autem quia omnia potest facere, ideo utique credendum est illum fecisse, etiam quod non fecerit; sed an fecerit, requirendum. Adv. Prax., ibid.* Les textes ambigus peuvent donc signifier simplement, comme on l'a déjà dit pour Athénagore, que Dieu peut faire tout ce qui rentre dans l'orbite normale de sa volonté.

Beaucoup plus délicate est la question de la spiritualité divine : *Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Adv. Prax.*, c. VII, col. 162. Ainsi « Dieu est corps, bien qu'il soit esprit; car l'esprit, en sa propre forme, est un certain corps. » Assertion complexe et déconcertante, d'autant plus que des deux séries de textes relatifs au mot *spiritus*, qu'on trouve dans Tertullien, les uns rangent les esprits dans la catégorie des corps, et les autres décrivent leur nature et leur opération en termes d'un matérialisme prononcé. Voir A. d'Alès, p. 61 sq. A la vérité, le docteur africain nous avertit de ne pas confondre Dieu et l'homme sous le rapport de la substance, des facultés, des sentiments, quoiqu'on les désigne sous le même nom dans la sainte Écriture. « Ainsi, nous entendons parler de la droite, des yeux, des pieds de Dieu, mais il ne s'ensuit pas qu'on les compare aux organes qui, chez nous, portent le même nom. Autant le corps de Dieu diffère du corps de l'homme, *quanta erit diversitas divini corporis et humani*, malgré la similitude du langage, autant les sentiments de Dieu diffèrent des sentiments de l'homme. » *Adv. Marc.*, II, 16, col. 303. Dieu n'a donc pas un corps comme le nôtre, ni des passions comme les nôtres. Il n'en reste pas moins que l'expression de *corps divin* est maintenue dans ce passage et que, plusieurs fois, Tertullien suppose manifestement l'existence en Dieu du sentiment de la colère et de la vengeance. *Adv. Marc.*, I, 26; II, 16, col. 277, 304, etc.; cf. Petau, l. III, c. II, n. 15. Ne faut-il voir dans le terme latin de *corpus* qu'un synonyme de *substance*, de *réalité*, d'après l'explication proposée par saint Augustin, *De hæresibus*, LXXXVI, *P. L.*, t. XLII, col. 46 sq., et suivie par beaucoup d'autres, spécialement par J. Pamelius, *Paradoxa Tertulliani*, n. 15 et 16, et par dom Le Nourry, *Dissert. in Apologeticum*, c. VII, a. 3, *P. L.*, t. I, col. 192, 811 sq.? Ou faut-il reconnaître que Tertullien n'a pas réussi à se dégager pleinement d'une conception matérialiste de Dieu, dont l'existence à cette époque nous est garantie par divers indices, en particulier par les attaques d'Origène? Tout en faisant bénéficier Tertullien d'une interprétation bénigne, Petau finit cependant, l. II, c. I, n. 7, par accorder que son langage laisse à désirer. Les plus récents travaux sur l'apologiste africain ont montré tout ce que la seconde hypothèse a de vraisemblable, soit qu'on explique le fait uniquement par une influence judéo-chrétienne, comme Stier, *op. cit.*, p. 30 sq., soit qu'on tienne compte, en outre, comme A. d'Alès, p. 65, du fonds d'idées que Tertullien tenait de son éducation première, stoïcienne. La conception de Dieu comme *summum magnum* a même été rattachée à ce courant d'idées par quelques écrivains, par exemple G. Rausch, p. 43, et G. Schelowsky, p. 64. Voir bibliographie à la fin de l'article.

c) *Saint Hippolyte* de Rome n'offre rien de notable sur la nature de Dieu, dans les œuvres qui portent son nom. *P. G.*, t. X, col. 583 sq. L'unité divine, maintenue à la base de la Trinité, est fondée sur les saintes Écri-

tures : *Unus Deus est, quem non aliunde, fratres, agnoscimus, quam ex sanctis Scripturis. Contra hæresim Noeti,* n. 9, col. 815. La toute-puissance est très fortement accentuée : *Illud enim possibile, hoc vero possibile, non dicetur de Deo. Liber adv. Græcos,* n. 2, col. 799. La volonté divine, souverainement efficace, *immensæ virtutis, De theologia et incarnat.,* n. 1, col. 830, est présentée comme acte pur : *Velle habet Deus, non autem non velle;* l'alternative de ces deux termes : *vouloir* et *ne pas vouloir,* suppose un être mobile et qui procède par voie d'élection, *hoc enim vertibilis est et eligentis. Fragm.,* II, col. 862. Les *Philosophumena,* composés après le pontificat de saint Callixte († 222), et communément attribués à saint Hippolyte, ajoutent quelques traits; car le dessein de montrer que les élucubrations des hérétiques dérivent de la sagesse antique, amène l'auteur de ce livre à parler çà et là des conceptions erronées sur Dieu qu'il rencontre ou croit rencontrer chez les principaux philosophes païens. Sa critique n'est pas toujours sans appel, par exemple quand il voit dans le Dieu-néant de Basilide un fruit de l'abstraction aristotélicienne, l. VII, n. 19, 21, *P. G.,* t. XVI, col. 3302 sq. A ces erreurs il oppose, l. X, n. 32, col. 3445, la notion d'un Dieu unique, créateur et maître de toutes choses, qui n'a eu rien de coéternel, sauf dans sa prescience et sa volonté. Il engendra son Verbe, d'abord à l'état de pensée intérieure, puis comme une voix extérieure, quand il voulut créer par son entremise. Comparer *Contra hæresim Noeti,* n. 10, *P. G.,* t. X, col. 818. La création, œuvre du Dieu bon, ne contient rien que d'honnête et de bon, *bonus enim qui facit;* l'homme, abusant de son libre arbitre, cause le mal, dont l'existence est accidentelle, *quod ex accidenti perficitur, cum sit nihil, nisi facias.* L'accentuation de la puissance et de la volonté divines atteint, dans ce passage, n. 33, col. 3449, des limites invraisemblables; l'auteur dit de Dieu faisant l'homme : *Si Deum te voluisset facere, poterat; habes Logi exemplum,* supposition manifestement incompatible avec la consubstantialité du Verbe et d'ailleurs absurde, s'il s'agit de la divinité au sens propre du mot.

d) Saint Cyprien († 258) n'a pas sur Dieu d'enseignement spéculatif, sauf un passage du traité *Quod idola non sint dii,* c. VIII et IX, *P. G.,* t. IV, col. 575 sq. L'unité divine y est fondée sur l'argument populaire, tiré du bon gouvernement du monde, *mundi unus rector,* et du témoignage spontané de l'âme humaine : *Nam et vulgus Deum naturaliter confitetur, et mens et anima sui auctoris et principis admonetur.* Comparer *Epist.,* I, *ad Donatum,* n. 14, col. 221 : *Postquam auctorem suum, cælum intuens, anima cognovit.* Dieu est décrit comme invisible, insaisissable, inappréciable, et cela dans des termes identiques à ceux que nous avons rencontrés chez Minucius Félix et chez Tertullien. Dieu est répandu partout : *ubique totus diffusus est,* ou, suivant l'édition Hartel, t. I, p. 26, *ubique ipse diffusus est.* Nulle explication ultérieure de l'ubiquité divine; le saint docteur y voit plutôt une vérité d'ordre pratique et moral, la présence et l'omniscience allant de pair : *Ut scianus Deum ubique esse præsentem, audire omnes et videre, et majestatis suæ plenitudine in abdita quæque et occulta penetrare. De orat. domin.,* n. 4, col. 521. Cf. *De lapsis,* n. 27, col. 488; *De mortalitate,* n. 17, col. 594. L'idée de la providence suit naturellement; rien n'échappe à la volonté divine, pas plus qu'à sa science : *nisi si hæc ignaro Deo gesta sunt, aut non permittente illo omnia ista evenerunt. De lapsis,* n. 21, col. 483. Cf. *Ad Demetrianum,* n. 5, col. 548.

D'autres attributs divins apparaissent, incidemment énoncés ou supposés. Tels, l'éternité et l'immutabilité : *Apud eum quando incipit quod et semper fuit et esse non desinit? De orat. domin.,* n 13, col. 527; la toute-puissance : *Nam Deo quis obsistit quominus quod velit faciat? ibid.,* n. 14, col. 528; notre absolue dépendance à l'égard de Dieu : *Dei est, inquam, Dei est omne quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumpto et concepto vigore... Sit tantum timor innocentiæ custos, ut, qui in mentes nostras indulgentiæ cælestis allapsu clementer Dominus influxit, in animi oblectantis hospitio justa obtemperatione teneatur. Epist.,* I, n. 4, col. 202. Voir dans ce passage l'écho d'une conception panthéistique (Rettberg), ou je ne sais quelle idée d'une union « magico-physique » avec Dieu (G. Morgenstern), c'est par trop arbitraire. Arbitraire également, de prétendre relier à une conception matérielle de la divinité les expressions anthropomorphiques dont Cyprien se sert couramment, par exemple, quand il parle du baiser du Seigneur, ou des prières qui arrivent aux oreilles de Dieu, ou des chrétiens qui combattent sous ses yeux. Pures manières de parler, populaires et imitées de la sainte Écriture.

L'évêque de Carthage, apôtre avant tout, ne pouvait manquer de mettre en relief les attributs divins d'ordre moral, la bonté, la miséricorde, la piété du Père qui est aux cieux; il le fait à propos de Matth., VII, 9 sq., en des termes qui font de Dieu la bonté, la miséricorde, la piété même : *Quanto magis unus ille et verus pater bonus, misericors et pius, immo ipse bonitas et misericordia et pietas lætatur pœnitentia filiorum suorum. Epist.,* X, *ad Antonianum,* n. 10, *P. L.,* t. III, col. 789. La bonté, toutefois, n'exclut pas la justice : *Deus, quantum patris pietate, indulgens semper et bonus est, tantum judicis majestate metuendus est. De lapsis,* n. 35, t. IV, col. 492.

e) Novatien, prêtre romain, composa, vers le milieu du IIIe siècle, avant de devenir schismatique, son livre *De Trinitate,* dont les dix premiers chapitres portent directement sur Dieu. *P. L.,* t. III, col. 885 sq. Pour le genre comme pour la doctrine, il rappelle Tertullien dont il s'est servi, mais en s'inspirant aussi d'autres auteurs. Il part de la croyance catholique « en Dieu Père et Seigneur tout-puissant, c'est-à-dire créateur parfait de toutes choses, » c. I, col. 886. Le créateur nous est représenté comme contenant tout, veillant incessamment sur son œuvre et allant partout, *intentus semper operi suo, et vadens per omnia;* il meut tout, vivifie tout, voit tout. Il est sans commencement ni fin, immense, éternel, immortel, absolument indépendant, c. II, col. 889; seul bon dans toute la force du terme, toujours semblable à lui-même, immuable (d'après Exod., III, 14), souverainement grand, infini, et, comme tel, nécessairement unique : *quoniam nec duo infinita esse possunt, ut rerum dictat natura,* c. IV, col. 893. Il est partout, et tout entier partout, *totus ubique est,* c. VI, col. 896.

Invisible à nos yeux, il se manifeste à notre esprit par la grandeur, la puissance et la majesté de ses œuvres, c. III, col. 891. Mais notre connaissance ne va pas jusqu'à pénétrer Dieu dans son être intime, ni ses propriétés et ses attributs dans toute leur étendue et leur nature : *De hoc ergo, ac de iis quæ sunt ipsius et in eo sunt, nec mens hominis quæ sint, quanta sint et qualia sint, digne concipere potest.* Et de même Dieu est ineffable; d'où cette phrase caractéristique, dont il serait facile d'exagérer le sens et la portée : *Sentire enim illum taciti aliquatenus possumus; ut autem ipse est, sermone explicare non possumus.* Ainsi quand il s'agit d'énoncer Dieu tel qu'il est, notre impuissance est absolue; Novatien en donne cette raison générale, rencontrée déjà chez Théophile d'Antioche : tous les termes qui sont à notre usage, par exemple ceux de lumière, de vertu, de majesté, expriment plutôt une créature, un effet de la puissance divine, que Dieu lui-même. D'ailleurs, comment pourrions

nous énoncer Dieu tel qu'il est, puisqu'il nous est impossible de le concevoir ainsi? Les noms dont nous nous servons expriment les choses suivant l'idée que nous nous en formons; or, Dieu dépasse tout ce que nous pouvons connaître de plus sublime et de plus relevé : *qui est sublimitate omni sublimior et altitudine omni altior,* c. II, col. 890; c. VII, col. 897.

Mais cette impuissance d'énoncer et de concevoir Dieu tel qu'il est en lui-même, n'exclut pas une connaissance moins parfaite : *sentire illum taciti aliquatenus possumus.* Novatien ne développe pas davantage sa pensée, mais il est facile de voir, par ce qu'il dit ensuite, c. III, col. 891, que cette connaissance inférieure répond à la manifestation que Dieu nous fait de ses propres perfections par la grandeur, la puissance et la majesté de ses œuvres. Rom., I, 20.

En ce qui concerne la spiritualité divine, Novatien est en progrès sur Tertullien. Non seulement il ne se sert jamais du mot *corps* en parlant de Dieu, mais il le proclame simple, d'une simplicité qui exclut tout élément corporel : *est enim simplex, et sine ulla corporea concretione,* c. V, col. 895. Le langage anthropomorphique de la sainte Écriture doit s'entendre métaphoriquement; les écrivains sacrés se sont mis à la portée du vulgaire, c. VI, col. 895 sq. Moins nette, cependant, est la doctrine de Novatien relativement à certains sentiments, comme la colère et l'indignation, parce qu'il n'explique pas en quel sens ces sentiments s'appliquent à Dieu, proprement ou métaphoriquement; il se tient plutôt sur le terrain négatif, en les écartant de Dieu tels qu'ils sont en nous, avec les imperfections qui viennent de notre nature corruptible : *corrumpi enim per hæc homo potest, quia corrumpi potest; corrumpi per hæc Deus non potest, quia nec corrumpi potest,* c. V, col. 894. Cf. Petau, l. III, c. II, n. 15.

f) *Arnobe* et *Lactance,* le maître et le disciple, originaires d'Afrique et rhéteurs de profession, se présentent au début du IVe siècle comme des convertis qui se font les apologistes de leurs nouvelles croyances; Arnobe, en Numidie, où il écrivit ses controverses *Adversus gentes, P. L.,* t. V, col. 713 sq.; Lactance, à Nicomédie et à Trèves, où il publia son œuvre maîtresse des *Divinæ institutiones, P. L.,* t. VI, col. 111 sq., complétée peu après par le petit traité *De ira Dei, P. L.,* t. VII, col. 79 sq. Vigoureux polémistes, mais philosophes éclectiques et littérateurs avant tout, ce ne sont pas des docteurs de l'Église. Les erreurs doctrinales qu'on a signalées dans leurs écrits et qui sont réelles, n'engagent qu'eux-mêmes; on doit cependant présumer que leurs conceptions et leurs difficultés ne furent pas sans écho dans les milieux intellectuels où ils se formèrent et vécurent, suivant la remarque appliquée au premier par E. F. Schulze, *Das Uebel in der Welt nach der Lehre des Arnobius,* Iéna, 1896, p. 42. Leur théodicée, considérée dans les points communs et les points divergents, peut servir d'épilogue naturel à la période patristique que nous venons d'étudier, en montrant ce qui était définitivement acquis et ce qui, resté obscur, insuffisamment élucidé ou non défini, s'agitait encore de leur temps.

L'existence de Dieu et sa providence sont pour les deux apologistes une vérité naturelle, qui s'appuie sur le consentement du genre humain, la voix de la conscience et le témoignage du monde extérieur. *Adv. gent.,* l. II, c. II, col. 814; *Instit.,* l. I, c. II; l. II, c. L; l. VI, c. VIII, t. VI, col. 121, 255, 660. Dieu, qui échappe à tous nos sens, tombe sous les yeux de l'âme, grâce à ses œuvres si grandes, si merveilleuses : *mentis oculis intuendus, cum opera ejus præclara et miranda videamus. Instit.,* l. VII, c. IX, t. VI, col. 764. A noter, chez Lactance, la preuve spéciale qu'il tire, en faveur de la providence, de l'admirable organisation du corps humain, dans le livre *De opificio Dei, P. L.,* t. VII, col. 9 sq. Voir Mgr Freppel, *Commodien, Arnobe, Lactance et autres fragments inédits,* VIe leçon, Paris, 1893. Arnobe, de son côté, est peut-être l'écrivain ecclésiastique qui ait le plus fortement accentué le caractère naturel et comme instinctif de notre connaissance de Dieu. Douter en cette matière, c'est, à ses yeux, un acte de folie furieuse, *hoc enim furiosæ restat insaniæ;* car l'idée de Dieu s'attache à l'homme dès le premier instant de son existence et comme dès le sein de sa mère. *Adv. gent.,* l. I, c. XXXI, XXXIII, col. 756, 757. Expressions qui sont cependant beaucoup plus du rhéteur que du philosophe; dans d'autres endroits, Arnobe parle en des termes qui supposent, comme intermédiaire, la considération des créatures et qui semblent exclure l'hypothèse d'une idée strictement innée. Voir, en particulier, les passages où il évoque en faveur du vrai Dieu le témoignage d'un enfant, où il réfute la théorie de la réminiscence platonicienne, où il propose et développe le cas d'un enfant qui croîtrait en dehors de toute éducation intellectuelle et morale. *Ibid.,* l. II, c. II, XIX-XXI, col. 814 sq., 840 sq. Cf. Schwane, *op. cit.,* t. I, p. 105.

La notion qui répond à cette connaissance naturelle de Dieu est la notion vulgaire d'un premier principe et maître suprême, ou d'un témoin et juge souverain de nos actions. *Adv. gent.,* l. I, c. XXXIII; l. II, c. II, col. 757, 815. L'unité de Dieu, du vrai Dieu, n'est pas spécialement développée par Arnobe, mais constamment supposée inséparable de cette notion. Lactance, au contraire, démontre longuement cette vérité, en se servant généralement des mêmes arguments que les apologistes plus anciens et en empruntant comme eux force témoignages non seulement aux prophètes, mais encore aux poètes et aux philosophes. *Instit.,* c. III-VII, col. 122 sq. Il utilise aussi la preuve philosophique qui se tire de l'absolue perfection de Dieu : *Deus autem, qui est æterna mens, ex omni utique parte perfectæ consummatæque virtutis est;* d'où cette conclusion : *Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Ibid.,* c. III, col. 123. L'unité divine étant si clairement admise, les expressions, familières aux deux rhéteurs africains, de *Deus princeps, Deus primus* ou *Deus summus,* ne peuvent avoir qu'un sens relatif, *ad hominem,* par allusion aux croyances de leurs adversaires. Les difficultés que présente ici la théodicée d'Arnobe et qui viennent de passages relatifs à la production de l'âme humaine et de certains êtres inférieurs ou à l'existence du mal en ce monde, *Adv. gent.,* l. II, c. XXXVI, XLVII, LIV, col. 866, 888, 895 sq., ne se rapportent pas directement à l'unité de Dieu, mais à l'universalité de son action créatrice et providentielle. Voir, sur le sujet, la dissertation de dom Le Nourry, c. VII, a. 4, 5; c. IX, a. 2, *P. L.,* t. V, col. 458 sq., 480 sq.

Dieu est ineffable et incompréhensible pour tout autre que lui-même. *Instit.,* l. I, c. VIII; cf. *Epitome instit.,* c. III, col. 513, 1022. Doctrine extrêmement accentuée chez Arnobe. Par rapport à Dieu, le langage humain est incapable de rien dire ni de rien exprimer : *de quo nihil dici et exprimi mortalium potis est significatione verborum.* Pour le comprendre, il faut faire trêve de paroles et, silencieusement, chercher à concevoir, semblable au voyageur qui tâtonne dans l'obscurité : *qui ut intelligaris, tacendum est, atque, ut per umbram te possit errans investigare suspicio, nihil est omnino mutiendum. Adv. gent.,* l. I, c. XXXI, col. 756. Affirmations singulièrement absolues dans leur teneur littérale, mais dont un autre passage permet de déterminer la réelle portée : Tout ce que nous disons de Dieu, tout ce que nous en concevons, prend un sens humain qui le corrompt en quelque sorte et ne lui laisse jamais, par rapport à Dieu, la valeur d'une signification propre, *in humanum transilit et corrum-*

pitur sensum, nec habet propriæ significationis notam. Ibid., l. III, c. XIX, col. 962. Arnobe parle donc, comme ses devanciers, d'une idée qui représenterait ou d'un nom qui exprimerait Dieu proprement, tel qu'il est en lui-même. C'est dans le même esprit, pour nous donner une haute idée de l'éminence et de la transcendance divines, qu'il ajoute : *Unus est hominis intellectus de Dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi.*

Du reste, les deux apologistes ne se contentent pas plus que leurs devanciers de cette simple énonciation : Dieu existe. S'ils ne définissent pas l'Ineffable, ils tracent quelques-uns de ses traits essentiels. Arnobe le décrit comme la cause première, dont nous dépendons totalement dans notre être, notre vie, nos opérations les plus intimes; comme le fondement de ce qui existe, infini lui-même, incréé, immortel, éternel, tout-puissant, omniscient, souverainement sage et juste, source de toute bonté. *Adv. gent.*, l. I, c. XXXI; l. II, c. II, XXXV, XLVI, col. 755, 814, 863 sq., 886. Lactance proclame à diverses reprises les grands attributs de la divinité : incorruptibilité, impassibilité, éternité, toute-puissance qui n'a besoin pour agir ni d'instruments ni de matière préexistante, indépendance absolue, souveraine béatitude, bonté plénière d'où dérivent tous les biens, et non pas les maux. *Instit.*, l. I, c. III; l. II, c. IX; l. VI, c. VI, col. 127, 300, 302, 453.

L'indépendance absolue, appliquée à l'être divin, se confond avec l'*aséité*, l'ἀγεννησία des Grecs. Arnobe la rend simplement par l'épithète d'*ingenitus*. Lactance est plus expressif. Il ne conçoit pas seulement cette propriété sous l'aspect négatif qu'expriment les termes ἀγέννητος ou ἀποίητος, *quod origo illi non sit aliunde, quia non est aliunde generatus, carens origine, Instit.*, l. I, c. VII; l. II, c. IX; l. IV, c. XXIX, col. 152, 302, 540; il la conçoit encore sous l'aspect positif que disent les termes αὐτοφυής, αὐτογενής, *ex seipso est;* ce qui est légitime en un certain sens. Seulement, partant d'un principe qui s'applique aux êtres créés et sous l'influence de philosophes païens, comme le prouvent ses citations, il arrive à la conception singulière, renouvelée de nos jours, d'un Dieu *qui se crée lui-même : Verum quia fieri non potest, quin id quod sit, aliquando esse cœperit, consequens est, ut quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia et ex seipso sit procreatus. Ibid.*, l. I, c. VII. Le sens de causalité efficiente que Lactance attribue aux dernières paroles, ressort nettement de ces autres, qu'il emprunte à Sénèque : *Deus ipse se fecit.* Plus loin, il dira de Dieu, qu'étant de lui-même, il est ce qu'il a voulu être : *Ex se ipso est, ut in primo diximus libro, et ideo talis, qualem se esse voluit. Instit.*, l. II, c. IX, col. 302. Sur les essais tentés pour justifier ces expressions, voir J. Geret, *Specimen examinis theologiæ Lactantianæ*, p. 4 sq. Les grands docteurs de l'Église, saint Augustin en particulier, les rejetteront, pour la fausse notion qu'elles supposent.

L'incorporalité divine est expressément soutenue par Arnobe. Dieu n'a pas de forme corporelle et n'est pas circonscrit dans l'espace; il est dénué de tout ce qui s'attache à l'idée de corps ou de lieu, comme la quantité, la qualité, la position, le mouvement, la manière d'être (accidentelle) : *quem nulla delineat forma corporalis, nulla determinat circumscriptio, qualitatis expers, quantitatis, sine situ, motu et habitu. Adv. gent.*, l. I, c. XXXV, col. 755 sq. Il raille ces dieux du paganisme, au sexe varié, qui se multipliaient par voie de génération charnelle; il rejette la conception juive et sadducéenne qui, sans aller jusque-là, attribuait cependant à la divinité une forme corporelle. *Ibid.*, l. III, c. VIII, IX, XII, etc., col. 946 sq., 952 sq. Si Dieu entend, s'il parle, s'il voit les choses présentes, ce n'est assurément pas à notre façon. *Ibid.*, c. XVIII, col. 961.

Dans le même courant d'idées, Arnobe écarte de la divinité tous les mouvements de l'âme que les stoïciens de son temps désignaient sous le nom d'*affectus*, en particulier la colère et l'indignation, l. I, c. XVIII, XXIII : *dii veri... neque irascuntur, neque indignantur;* l. VII, c. V : *universos animorum affectus ignotos diis esse, consectaneum est credere*, col. 739, 743, 1224. Mais si Dieu est incorporel, n'a-t-il pas du moins une *forme* quelconque? La réponse de l'apologiste rappelle les deux manières de parler que nous avons déjà rencontrées : *Si veram vultis audire sententiam, aut nullam Deus habet formam, aut si informatus est aliqua, ea quæ sit, profecto nescimus*, l. III, c. XVII, col. 961. Ainsi, Dieu n'a pas de forme; ou, s'il en a une, nous ignorons pleinement ce qu'elle peut être.

Lactance, comme Arnobe, affirme la spiritualité divine, mais en mêlant à cette affirmation générale des vues particulières qui l'obscurcissent et ont fait dire à Petau, l. III, c. II, n. 16, que le disciple est resté, sur ce point, beaucoup au-dessous du maître. L'auteur des *Institutions* écarte bien de la divinité toute idée de propagation par voie de génération charnelle et, au même titre, l'idée de substance corporelle que ce mode de propagation suppose, *quod sine substantia corporali nullum potest esse*, l. I, c. VIII, col. 154. Il ne veut pas d'offrandes corporelles pour celui qui est incorporel : *non debere incorporali corporale munus offerri*, l. VI, c. XXV, col. 278. Dieu est une intelligence divine et éternelle, exempte et libre de corps : *divina et æterna mens a corpore soluta et libera*, l. VII, c. III, col. 741. Lactance se sert même de cette notion pour rendre croyable la survivance de l'âme humaine après la mort : *Quod si est Deus et incorporalis, et invisibilis, et æternus, ergo non idcirco interire animam credibile est, quia non videtur, postquam recessit a corpore. Ibid.*, c. IX, col. 765.

Langage qui bannirait tout doute raisonnable, si le même auteur ne revendiquait pas pour Dieu, dans d'autres endroits, des propriétés et des sentiments qui, pris à la lettre, s'accorderaient difficilement avec l'idée d'une spiritualité et d'une simplicité absolues. Il désapprouve nettement ceux qui ne voulaient pas attribuer de *figure* à Dieu ni entendre parler d'*affections* divines : *qui aut figuram negant habere ullam Deum, aut nullo affectu commoveri putant. De ira Dei*, c. II, t. VII, col. 821. Le premier point n'étant pas développé, *omitto de figura Dei dicere, ibid.*, c. XVIII, col. 134, on peut se demander si Lactance prétendait prendre les mots de *forme* et de *figure* au sens propre ou d'une façon plus vague et plus générale; mais il n'en est pas de même de l'autre point.

Le traité *De ira Dei* n'est qu'une thèse tendant à démontrer que la colère à l'égard des méchants n'existe pas moins en Dieu que l'amour à l'égard des bons : *Si Deus non irascitur impiis et injustis, nec pios utique justosque diligit*, c. V, col. 90. Le rhéteur africain soutient cette thèse contre deux sortes d'adversaires : d'abord, les épicuriens qui rêvaient d'un Dieu apathique, confiné dans sa propre quiétude, indifférent pour le bien comme pour le mal, inaccessible à l'amour comme à la colère à l'égard des créatures; *aiunt enim quidam, nec gratificari eum cuiquam, nec irasci;* puis, ceux des stoïciens ou des platoniciens qui distinguaient entre la bonté ou l'amour bienfaisant, admis en Dieu, et la colère, exclue par eux : *alii vero iram tollunt, gratiam relinquunt Deo*, c. II, col. 83. Pour réfuter ces adversaires, il suffisait de montrer, comme les apologistes précédents l'avaient fait, que la perfection même de Dieu et la notion de la providence exigeaient en lui la bonté et, le péché existant, la justice vindicative. Lactance va plus loin; il insiste sur le sentiment de la colère, conçue et définie comme mouvement de l'esprit qui s'élève contre le péché, pour le refréner :

ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis, c. XVII, col. 131. En face du mal, Dieu ne peut pas ne point éprouver ce mouvement d'opposition et de réaction; aussi la colère a-t-elle en lui sa raison d'être : *non est enim fas eum, cum talia fieri videat, non moveri et insurgere ad ultionem sceleratorum*, c. XVI, col. 125.

La thèse ainsi entendue va-t-elle seulement contre les philosophes anciens, ou n'atteint-elle pas aussi les chrétiens qui, comme Arnobe, ne voulaient pas en Dieu d'*affections* proprement dites? L'auteur du traité *De Deo uno*, dans la théologie de Wurzbourg, observe, n. 40, que Lactance distingue, au dernier endroit, entre affections et affections. Il y en a de vicieuses, *vitiorum affectus*, comme la passion déréglée (*libido*), la crainte, l'avarice, la tristesse, l'envie; et il y en a de vertueuses, *qui sunt virtutis*, comme la charité à l'égard des bons, la compassion à l'égard des affligés, et de même la colère à l'égard des méchants. Seules les affections du second genre conviennent à Dieu; elles lui conviennent par analogie et considérées dans leur effet, *quoad effectum et similitudinem*, en ce sens que Dieu punit le pécheur pour l'amender, comme un père justement irrité punit son fils désobéissant; mais ce n'est pas à dire qu'elles lui conviennent proprement et considérées comme affection physique ou dans ce qu'elles ont de défectueux en nous, *quoad affectum seu hujus naturam aut imperfectionem et secundum proprietatem*. Une distinction semblable paraît suffisante à dom Le Nourry, dans sa dissertation sur Arnobe, c. VII, a. 3, *P. L.*, t. V, col. 456 sq., pour éviter toute opposition réelle entre cet apologiste et son disciple. Petau se montre moins facile, l. III, c. II, n. 14, et à bon droit. La distinction entre les affections vicieuses et les affections vertueuses est bien de Lactance, mais l'autre n'est pas dans son texte; on y lit plutôt le contraire, car, bien que cet auteur chrétien n'attribue pas à la colère divine tout ce qui se trouve dans la colère humaine, par exemple le caractère transitoire ou défectueux de l'affection, c. XXI, col. 139, il dit néanmoins de Dieu : *eos autem (affectus), qui sunt virtutis, id est, ira in malos, caritas in bonos, miseratio in afflictos, quoniam divina potestate sunt digna, proprios et justos et veros habet*, c. XVI, col. 126.

C'est précisément parce que Lactance n'a pas fait la distinction nécessaire, que sa doctrine est restée à tout le moins incomplète et équivoque : soit qu'il ait conçu personnellement la colère comme une affection d'ordre purement spirituel; soit qu'il n'ait pas eu de la spiritualité ou de la simplicité divine une notion assez rigoureuse. Les écrivains modernes qui se sont occupés de la théodicée de Lactance, confirment généralement cette dernière hypothèse par une double observation. Le terme d'*incorporeus* ne signifie pas nécessairement, chez cet apologiste, ce que nous entendons par pur esprit, par exemple dans le *De opificio Dei*, c. XI, t. VII, col. 49 : *spiritus, qui est incorporalis ac tenuis*. Le mot *spiritus*, appliqué par Lactance aux démons et à l'âme humaine, se trouve accompagné d'épithètes qui en diminuent la force, comme dans *Instit.*, l. II, c. XV, col. 333 : *spiritus tenues;* l. VII, c. XX, col. 800 : *anima... quia spiritus est ipsa tenuitate incomprehensibilis;* cf. c. XII, col. 771, 772.

Une dernière question se présente, où la doctrine des deux rhéteurs mérite d'être rapprochée : celle de la présence de Dieu dans le monde. Au principal endroit où il parle de l'Être suprême, *Adv. gent.*, l. I, c. XXXI, col. 755, Arnobe l'appelle : *locus rerum ac spatium*, le lieu et l'espace universel, expression empruntée à la philosophie antique et dont Théophile d'Antioche s'était déjà servi. Mais comme cet apologiste énonce, au même endroit et dans les termes les plus absolus, la transcendance de Dieu par rapport au lieu et à l'espace, il est impossible de prendre l'expression au sens propre ou matériel; on ne peut y voir que l'affirmation de l'immensité divine, contenant et débordant toutes choses. Pour lui, d'ailleurs, l'immensité ne va pas sans l'ubiquité; car c'est le propre du vrai Dieu non seulement d'entendre tout ce qui se dit et de voir, de prévoir même les pensées les plus intimes, mais d'être *toujours* et *tout entier* partout. *Ibid.*, l. VI, c. IV, col. 1170.

Lactance n'affirme pas moins nettement la prérogative en vertu de laquelle Dieu, souverain juge, voit toutes choses et en est le témoin : *maximus et æquissimus judex, speculator ac testis omnium. Instit.*, l. VI, c. XVIII, col. 699. La présence métaphorique, dite de puissance et d'opération, est également manifeste; mais il n'en est pas de même de la présence au sens propre, la présence substantielle. Traitant du siège de l'âme humaine, il conclut que, dominant sur le corps, elle réside au sommet de la tête, comme Dieu au ciel, *tanquam in cælo Deus*. Remarquant ensuite que l'âme, bien qu'attachée au corps, a la puissance de se représenter et de parcourir en un clin d'œil des espaces indéfinis et le ciel entier, il en tire cette réflexion : « Comment donc s'étonner que l'esprit divin puisse parcourir l'univers entier, et, présent partout, répandu partout, le régir et le gouverner? » *De opificio Dei*, c. XVI, t. VII, col. 65 sq. Comparaison qui, de soi, n'entraîne que la présence dite de science et de puissance. L'obscurité ne disparaît pas pleinement dans les *Institutions*. Lactance y parle de Dieu, « dont l'esprit et la puissance, répandus partout, sont toujours présents, *cujus spiritus ac numen ubique diffusum, abesse nunquam potest*, » l. II, c. II, col. 259. Il montre « l'esprit de Dieu répandu partout et contenant toutes choses, sans que *Dieu lui-même* soit mêlé aux éléments pesants et corruptibles; *non tamen ita ut Deus ipse, qui est incorruptus, gravibus et corruptibilibus elementis misceatur*, l. VII, c. III, col. 743.

Ces textes sont, à la rigueur, susceptibles d'une interprétation bénigne; car, de ce que l'apologiste distingue Dieu de son esprit ou sa vertu, il ne s'ensuit pas qu'il les oppose ou les divise objectivement. Dans le dernier texte, en particulier, il est possible, suivant la juste remarque de Petau, l. III, c. VII, n. 6, que Lactance ait voulu seulement rejeter une présence panthéistique, à la manière des stoïciens qui confondaient Dieu et le monde; conception qu'il avait rejetée au début du chapitre, col. 741. Quoi qu'il en soit, sur ce point comme sur plusieurs autres dont il a été précédemment question, il y avait lieu à progrès, pour la netteté, la fermeté et l'universalité de la doctrine.

Auteurs catholiques. — Dom B. Maréchal, *op. cit.*, t. I, II; G. Lumper, *op. cit.*, t. VI, VII, XI; J. Schwane, *op. cit.*, t. I, § 20; dom N. Le Nourry, O. S. B., *Dissert. in Marci Minutii Felicis librum qui Octavius inscribitur*, c. III-VI, *P. L.*, t. III, col. 409 sq.; *Dissertatio in Q. Septimi Florentis Tertulliani Apologeticum, duos ad Nationes libros et unum ad Scapulam*, c. VII, *P. L.*, t. I, col. 705 sq.; *Dissertatio de Cypriani libris ad Demetrianum, et de idolorum vanitate*, c. III, a. 2, *P. L.*, t. IV, col. 992; *Dissertatio prævia in septem Arnobii disputationum adversus gentes libros*, c. VII, *P. L.*, t. V, col. 451; *Præfatio in Lactantium*, n. 11 sq.; *Censura in Lactantium; Dissertatio de septem divinarum Institutionum libris*, c. III, a. 4, *P. L.*, t. V, col. 451, 85 sq., 882; O. Grillenberger, *Studien zur Philosophie der patristischen Zeit. I. Der Octavius des M. Minucius Felix, keine heidnisch-philosophische Auffassung des Christentums*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 3e année, Paderborn, 1889, p. 104, 146, 260, passim; G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, l. III, c. II : *L'« Octavius » de Minucius Félix*, 3e édit., Paris, 1898, p. 276, 284; J. A. Canova, *De septimo Tertulliano et S. Epiphanio, dissertationes duæ, theologico-criticæ, in quibus anthropomorphismo neutrum laborasse demonstratur, et multa ad anthropomorphitarum historiam pertinentia dilucidantur*, Milan, 1763; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, c. II, Paris, 1905; J. Turmel, *Tertullien*, IIe part., c. V; IVe part., c. I, Paris, 1905; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris,

1906, p. 30, 102; M. Thurnhuber, O. S. B., *Die vorzüglichsten Glaubenslehren in den Schriften des hl. Bischofs und Märtyrers Cyprianus von Carthago. Eine patristische Studie* (Programme de cours), Augsbourg, 1890; G. Lumper, *Dissertatio de Novatiano*, c. III, a. 1, *P. L.*, t. III, col. 878 sq.

Non catholiques. — A. Harnack, *op. cit.*, t. I, p. 529 sq., 584 sq.; R. Kühn, *Der Octavius des Minucius Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christenthum*, Leipzig, 1882, p. 25 sq., 56; J. Stier, *Die Gottes-und Logoslehre Tertullians*, Gœttingue, 1899; première partie en tiré à part, sous le titre de *Der specielle Gottesbegriff Tertullians, ibid.*; E. F. Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig, 1900, t. XLIII, p. 62; F. W. Rettberg, *Thascius Cœcilius Cyprianus, Bischof von Carthago*, Gœttingue, 1831, p. 299 sq.; G. Morgenstern, *Cyprian Bischof von Carthago, als Philosoph*, c. III, § 1, *Theologie*, Iéna, 1889, p. 5 sq.; J. G. Geret, *Specimen examinis theologiæ Lactantianæ in articulo de Deo absolute considerato, Filio et Spiritu Sancto*, q. I, Wittemberg, 1723, p. 1-17; Dr Overlach, *Die Theologie des Lactantius* (programme), Schwerin, 1858.

4° *Troisième période : les Pères postnicéens jusqu'au milieu du Ve siècle.* — C'est l'époque surnommée l'âge d'or de la patristique, où le christianisme n'ayant plus ou presque plus à lutter pour vivre, l'élucubration théologique succède au labeur apologétique, époque où paraissent tant d'illustres Pères, qui sont en même temps des docteurs attitrés de l'Église. Le débat avec le paganisme et le judaïsme ne cesse pas complètement, mais il devient secondaire. Secondaire aussi, la lutte avec le dualisme manichéen, qui continue longtemps encore le gnosticisme et prolonge la controverse sur l'unité du premier principe, voir CRÉATION, t. III, col. 2067 sq., et sur l'origine ou la nature du mal, ce qui est en dehors de l'étude présente. L'anthropomorphisme garde des partisans, mais dans des pays et des milieux restreints, notamment parmi les moines égyptiens. La principale hérésie de cette période, l'arianisme, ne porte pas proprement et directement sur Dieu; la controverse eunomienne seule fait exception, et encore concerne-t-elle une question particulière, la connaissance et non la nature de Dieu. On peut dire qu'à l'époque où nous sommes parvenus, les lignes fondamentales de la théodicée chrétienne sont fixées; les Pères marcheront désormais, pour l'ensemble de la doctrine, sur les traces de leurs devanciers.

Beaucoup de points sont tellement acquis qu'ils fourniront aux grands adversaires de l'arianisme, Athanase, Didyme, Basile, les Grégoires, les Cyrilles, Augustin, leur principal argument : La sainte Écriture attribue au Verbe, elle attribue au Saint-Esprit la vertu créatrice ou sanctificatrice, l'éternité, l'immutabilité, l'immensité, l'omniscience, la toute-puissance, etc.; donc le Verbe, donc le Saint-Esprit est vraiment Dieu. Voir Th. de Régnon, S. J., *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série, étude XIV, Paris, 1878, p. 74. Par contre, telle propriété divine, unanimement affirmée, deviendra dans les mains d'Arius et de ses partisans l'arme de choix; ainsi l'épithète d'ἀγέννητος (ou ἀγέντος), grâce à l'équivoque qui s'attache au mot, suivant qu'on lui donne le sens d'*innascible* ou d'*incréé*. Maintenant à plaisir l'équivoque, les ariens diront : Le Fils n'est pas, comme le Père, ἀγέννητος; donc il n'est pas Dieu, ou du moins il n'est pas Dieu au même titre que le Père. C'est par ce côté que l'arianisme, comme d'ailleurs toute forme de subordinatianisme, ramenait indirectement la controverse sur l'unité divine, en distinguant une divinité suprême et les divinités subalternes du Fils et du Saint-Esprit. Les Pères, qui rejetaient cette distinction, se trouvaient en face de la difficulté inhérente au fond même du mystère : S'il y a Trinité de personnes à la fois réellement distinctes, immanentes et consubstantielles, comment maintenir dans toute sa rigueur l'unité et la simplicité divines? Mais le débat ne portait pas sur la nature et les propriétés de Dieu, pris au sens propre et absolu.

Poursuivre dans le détail, sauf raison spéciale, ce qui se trouve disséminé dans les écrits des Pères postnicéens sur ces points définitivement acquis, serait chose inutile et dénuée d'intérêt; les considérations sur les attributs divins qui viendront plus loin suffiront amplement. Il importe, au contraire, d'insister sur les points restés moins clairs ou imparfaitement fixés dans les siècles précédents et qui vont plus directement au but de cette étude : Comment les Pères de la grande période ont-ils conçu Dieu? Comment et dans quelles limites pensaient-ils l'atteindre? Quelle idée avaient-ils de la transcendance et de l'immanence divines? Les Pères seront groupés par nationalités, en remontant, pour les Grecs, de l'Égypte vers l'Asie-Mineure.

a) *Pères alexandrins : saint Athanase* († 373), *Didyme* († 395 ?), *saint Cyrille* († 444). — La théodicée de ces trois Pères a déjà été esquissée dans le *Dictionnaire*, t. I, col. 2168; t. II, col. 2502; t. IV, col. 753. Naturellement dépendante de celle de Clément et d'Origène, elle présente des traits généraux et communs, qui se manifestent surtout dans une accentuation forte, mais pondérée, de plusieurs propriétés divines : simplicité absolue, mais jointe à une perfection infinie; transcendance souveraine, mais sans préjudice de l'immanence; incompréhensibilité stricte, mais supposant l'existence naturelle d'une connaissance vulgaire et laissant place à la possibilité d'une connaissance plus relevée; bonté communicative, mais s'exerçant librement, quand il s'agit d'opérations *ad extra*.

Pour saint Athanase, Dieu n'est pas seulement immatériel et incorporel, ἄϋλος καὶ ἀσώματος, *De decretis nicæn. syn.*, n. 10, *P. G.*, t. XXV, col. 441; il est une substance simple, d'une simplicité absolue qui exclut toute qualité et toute composition proprement dite : ἁπλῆ γάρ ἐστιν οὐσία, ἐν ᾗ οὐκ ἔνι ποιότης, *Epist. ad Afros episc.*, n. 8, t. XXVI, col. 1043; cf. *De decret. nicæn. syn.*, n. 22, t. XXV, col. 454, où l'idée d'accident est expressément rejetée, ὡς ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸ συμβεβηκός. Didyme n'est pas moins expressif, par exemple, *De Spiritu Sancto*, n. 36, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1064 : *simplex, et incompositæ spiritualisque naturæ;* cf. *In Epist. I Joa.*, IV, 12, où la conception d'un Dieu visible et corporel est rejetée. *Ibid.*, col. 1798 sq. Par un raffinement qui trouve son explication dans la voie d'éminence, il donne même à Dieu l'épithète d'ὑπερασώματος. *De Trinitate*, l. II, c. XX, *ibid.*, col. 740. Cyrille, à son tour, ne se contente pas de défendre la spiritualité divine contre les attaques provoquées par le langage anthropomorphique de la Bible, *Contra Julianum*, l. V, *P. G.*, t. LXXVI, col. 764 sq., et, plus complètement, dans son ouvrage, contesté, *Adversus anthropomorphitas*, lettre-préface et c. I, *P. G.*, *ibid.*, col. 1068, 1077; comme saint Athanase, il écarte encore de Dieu toute idée de composition ou d'accident : τὸ δὲ θεῖον ἁπλοῦν καὶ ἀσύνθετον κομιδῇ...καὶ οὐκ ἄν νοοῖτό τι συμβεβηκὸς ἐπ' αὐτοῦ. *De Trinitate*, dial. I et II, *P. G.*, t. LXXV, col. 673, 720.

La simplicité absolue de l'essence divine n'est pas, pour les trois docteurs alexandrins, celle d'un être abstrait; elle suppose, au contraire, que Dieu possède de lui-même, par essence, toutes les perfections qui lui conviennent, et c'est pour cela qu'on ne peut jamais le concevoir comme susceptible d'un complément quelconque. S. Cyrille, *Thesaurus*, ass. XXXI, t. LXXV, col. 445. De là tant de passages où Dieu est décrit comme n'ayant besoin de rien, mais se suffisant à lui-même en sa plénitude, tout parfait, infini : μηδενὸς αὐτὸν ἐπιδεῆ ἀλλ' αὐτάρκη καὶ πλήρη ἑαυτοῦ, S. Athanase, *Orat. contra gent.*, n. 28, t. XXV, col. 56; πλήρης καὶ τέλειος, *Orat.*, III, *contra arian.*, n. 1, t. XXVI, col. 324; ἄναρχος ὑπάρχεις καὶ ἀπέραντος; *bonitas de se et in se subsistens*, Didyme, *De Trinitate*, l. I, c. XV; *De Spiritu Sancto*, n. 38, t. XXXIX, col. 328, 1066.

Saint Cyrille, après avoir affirmé l'absolue simplicité de la nature divine, ajoute : πλουτεῖ δὲ αὐτὸ τὸ παντέλειον ἐφ' ἑαυτῷ δεηθὲν οὐδενός. *De Trinitate,* dial. I, col. 673. C'est au Verbe comme parfaite image et fils unique du Père, et par conséquent comme Dieu, que saint Athanase attribue toute une série d'épithètes, dont chacune indique une perfection possédée simplement et essentiellement : αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή, αὐτοαγιασμός, αὐτοζωή. *Orat. contra gent.,* n. 46, 47, t. XXV, col. 93.

La transcendance divine ressort manifestement de tout ce qui précède; et d'abord, la transcendance ontologique, c'est-à-dire d'une nature supérieure à tous les degrés de l'être créé : ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων, ...ἐπέκεινα πάσης γενητῆς οὐσίας ὑπάρχων, S. Athanase, *Orat. contra gent.,* n. 2, 35, 40, t. XXV, col. 5, 69, 80; ὑπὲρ τὸ ἀόρατον καὶ ἀφανέστατον καὶ ὑπὲρ πάντα νοῦν ὑπάρχων, Didyme, *De Trinitate,* l. III, c. XVI, t. XXXIX, col. 873; Θεὸς... ὑπερούσιος;... τοῖς τῆς φύσεως ἀῤῥήτοις πλεονεκτήμασιν ὑπερανίσχων τὰ γενητά. S. Cyrille, *In Joa.,* I, 3, t. LXXII, col. 85; VIII, 23, t. LXXIII, col. 805.

Dieu, transcendant ontologiquement, l'est aussi logiquement; il reste en dehors de toutes les catégories de la pensée humaine; en particulier, il ne peut être question en lui ni de quantité, dimension ou grandeur, ni de qualité, ni de figure ou de forme. S. Athanase, *Orat. contra gent.,* n. 22; *De decret. nicæn. syn.,* n. 22, t. XXV, col. 44, 453, 456; Didyme, *De Trinitate,* l. I, c. XVI; l. II, c. XX, t. XXXIX, col. 737, 740, etc.; S. Cyrille, *In Ps., XI,* 3, t. LXIX, col. 793; *In Joa.,* I, 1, t. LXXIII, col. 48.

La transcendance, telle que l'entendent les Pères alexandrins, n'exclut nullement l'immanence ou la présence de Dieu dans le monde; elle l'implique, au contraire. Car, si Dieu est créateur, il n'en n'est pas moins conservateur, coopérateur, illuminateur, et, à ce titre, toujours présent dans ses créatures, lui et son Verbe. Doctrine fortement affirmée par saint Athanase dans ses deux premiers ouvrages : ὁ τοῦ Πατρὸς Λόγος, ἐπιβὰς τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ τὰς ἑαυτοῦ δυνάμεις ἐφαπλώσας, etc., *Orat. contra gent.,* n. 42, t. XXV, col. 84; πάντα δὲ διὰ πάντων πεπλήρωκεν αὐτὸς συνὼν τῷ ἑαυτοῦ πατρί. *Orat. de incarnat. Verbi,* n. 8, *ibid.,* col. 109; cf. n. 41, col. 170. Doctrine complétée, dans les écrits postérieurs, par l'accentuation de l'immensité; Dieu n'est jamais circonscrit dans l'espace ni fixé quelque part; présent partout par sa bonté et sa puissance, il reste néanmoins, par sa propre nature, en dehors de toutes choses, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν. *De decret. nicæn. syn.,* n. 11, t. XXV, col. 441. Ces dernières paroles ne s'opposent pas à la présence substantielle, mais seulement à une présence locale ou restreinte, qui répugnerait à l'immensité divine; c'est le seul sens qui réponde au contexte et aux divers passages où la même idée revient, par exemple *Orat.,* III, *contra arian.,* n. 22; *Epist.,* III, *ad Serapion.,* n. 5, t. XXVI, col. 370, 631; *Fragm. in Job,* c. I, n. 7, t. XXVII, col. 1345.

Cette interprétation est, du reste, confirmée par la doctrine des deux autres alexandrins, analogue pour le fond, mais plus claire dans l'expression. Ils affirment l'ubiquité divine sans aucune restriction et en l'appliquant à la divinité : Θεὸς ἐν οὐρανῷ τι ὢν καὶ συνὼν ἡμῖν, αἴτιος πᾶσιν πάντων καλῶν... πληροῦσα μὲν τὸν κόσμον καὶ συνέχουσα κατὰ τὴν θεότητα, Didyme, *De Trinitate,* l. II, c. IV, VI, t. XXXIX, col. 484, 509; κενὸν δὲ τῆς ἑαυτοῦ θεότητος οὐδὲ αὐτὸν ἀφῆσι τὸν ᾅδην. S. Cyrille, *In Joa.,* I, 9, t. LXXIII, col. 129.

La formule athanasienne ἔξω πάντων se retrouve même chez ce dernier Père, mais dans un contexte qui lève toute équivoque : πληροῖ γὰρ τὰ πάντα καὶ διὰ πάντων ἐρχόμενον, ἔξω τε πάντων καὶ ἐν πᾶσίν ἐστι. *In Joa.,* XVII, 13, t. LXXIV, col. 525. Ainsi, Dieu est à la fois hors de toutes choses et en toutes choses; hors de toutes choses, en vertu de son immensité; en toutes choses, en vertu de son ubiquité. Qu'il s'agisse, dans ces passages, du Verbe ou du Saint-Esprit, peu importe; car les trois docteurs alexandrins professent l'unité rigoureuse de la nature divine et la communauté des opérations *ad extra,* ce qui écarte radicalement la conception pseudo-philosophique de Dieu le Père fixé au ciel, mais agissant au dehors par le Verbe et par l'Esprit.

L'incompréhensibilité de la nature divine, corollaire de sa transcendance, est contenue dans les paroles déjà citées de saint Athanase : ὁ ὑπερέκεινα πάσης... ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων. *Orat. contra gentes,* n. 2. Nombreux sont les textes où ce docteur déclare invisible et incompréhensible l'essence de Celui qui est : τὴν ἀόρατον αὐτοῦ καὶ ἀκατάληπτον οὐσίαν, *De decret. nicæn. syn.,* n. 22, t. XXV, col. 453; ἀκατάληπτον τοῦ ὄντος οὐσίαν. *De synodis,* n. 35, t. XXVI, col. 753. Même doctrine chez Didyme. La contemplation des créatures ne fournit rien qui, par voie de similitude ou d'analogie, nous permette de concevoir et d'exprimer, « la monade, l'incomparable nature ». *De Trinitate,* l. II, c. V, t. XXXIX, col. 504. D'où cette conclusion : « Que Dieu existe, c'est une vérité connue de tous; mais comprendre ce qu'il est, et de quelle façon il est, τί δέ, ἢ πῶς ὑπάρχει, ceci dépasse la capacité de l'intelligence créée. » *Ibid.,* l. II, c. V, col. 504. Saint Cyrille n'est pas moins expressif en une foule d'endroits, par exemple, *In Joa.,* VIII, 55, t. LXXIII, col. 928, où il montre comment le fait de savoir que Dieu existe n'emporte pas qu'on le connaisse dans sa propre nature; *De Trinitate,* dial. IV, t. LXXV, col. 872, où, distinguant également les deux questions, ὅτι ἔστι Θέος, et, τί δὲ κατὰ φύσιν ἐστίν, il dit de la seconde qu'il est absurde de prétendre la résoudre, la nature divine étant au-dessus de toute intelligence : Νοῦ γὰρ ἐπέκεινα παντὸς ἡ Θεοῦ φύσις. Dieu, l'Être subsistant et l'Intelligence suprême, contemple tout et se connaît lui-même à sa manière, divinement; il en va bien autrement de nous, qui ne voyons Dieu que comme dans un miroir et par énigme. *Thesaur.,* ass. XXXI, t. LXXV, col. 449.

Dieu *incompréhensible* en son être intime, et Dieu *inconnaissable,* ne sont nullement, chez nos alexandrins, deux expressions synonymes ou corrélatives. Didyme, qui traite *ex professo* de la Trinité ou du Saint-Esprit, considère presque toujours, il est vrai, notre connaissance de la divinité sous un aspect négatif, du point de vue de l'incompréhensibilité; néanmoins, dans plusieurs des passages où il accentue le plus cette propriété, il suppose la possibilité d'une connaissance qui n'est ni adéquate ni par notion propre, mais qui, à l'aide de comparaisons et d'analogies, permet à l'intelligenee humaine d'avoir quelque idée de ce qui la dépasse : εἰ κἂν οὕτω ποσῶς εἰς νοῦν δειχθείη τὸ ὑπὲρ νοῦν. *De Trinitate,* l. I, c. XV, t. XXXIX, col. 308; cf. l. II, c. V, col. 505 : μικρά τις, ὡσεὶ σκιὰ ὁμοιώσεως οἱονείπως; *De Spiritu Sancto,* n. 38, col. 1066, passage d'où il résulte qu'à tout le moins nous pouvons parler de Dieu et des choses divines par catachrèse, καταχρηστικῶς.

C'est à bon droit que Schwane, *op. cit.,* t. I, p. 28 sq., trouve dans l'*Oratio contra gentes, P. G.,* t. XXV, col. 3 sq., un exemple remarquable de la doctrine qui revendique pour l'homme, même déchu, la faculté de connaître Dieu comme créateur et Être absolu; néanmoins, dans cet ouvrage apologétique, saint Athanase songe moins à prouver l'existence de Dieu en général, qu'à justifier la notion chrétienne du vrai Dieu, c'est-à-dire d'un Dieu sage et bon, premier et unique principe du monde. Les considérations qu'il développe tendent à faire admettre cette notion aux païens et à leur

montrer qu'en se laissant aller à toutes les extravagances de l'idolâtrie ou du polythéisme, ils ont été coupables et responsables. Ils avaient, pour aller au seul vrai Dieu, πρὸς τὸν ὄντως ὄντα Θεόν, n. 30, col. 60, deux voies : d'abord, leur âme raisonnable, faite à l'image de Dieu et du Verbe; puis, le monde visible, considéré comme révélation extérieure de Dieu. Voies toujours possibles, la seconde surtout, qui supplée pour ainsi dire à la première, quand l'âme, souillée ou troublée, n'est plus en état de discerner en elle-même l'image du Verbe divin, n. 34, col. 69. Ainsi Dieu, quoique insensible, n'a pas voulu rester pour nous un simple inconnu, παντελῶς ἄγνωστον; par son Verbe, il a si bien disposé la création qu'il nous est possible de l'atteindre lui-même à l'aide de ses œuvres, ἐκ τῶν ἔργων, n. 35, col. 69. A plus forte raison, Dieu ne sera pas un inconnu, si à cette manifestation générale s'ajoute la révélation spéciale et d'ordre plus relevé qu'il nous a faite dans les saintes Écritures, et surtout dans la personne du Verbe incarné. Le résultat est assurément une vraie connaissance, toute limitée et obscure qu'elle soit : ὀλιγοστῶς πως καὶ ἀμυδρῶς. *Orat.*, II, *contra arian.*, n. 32, t. XXVI, col. 216.

Saint Cyrille marche sur les traces de saint Athanase, en ce qui concerne la connaissance vulgaire et spontanée. Voir t. III, col. 2502. Il signale, en particulier, les deux grandes voies qui mènent à Dieu : notre âme et le monde extérieur, *Contra Julian.*, l. III, t. LXXVI, col. 654; cf. pour la première voie, *In Is.*, XLII, 18, t. LXX, col. 873; pour la seconde, *In Joa.*, I, 9, t. LXXIII, col. 128, où la connaissance naturelle de Dieu est utilisée, comme donnée positive, abstraction faite de toute explication ultérieure. Les deux problèmes, de l'existence et de l'essence divines, sont également distingués. *In Joa.*, VIII, 55, t. LXXIII, col. 928. Mais il ne suffit pas, ajoute Cyrille en ce même endroit, de savoir que Dieu existe; il faut encore avoir à son sujet des idées convenables et justes. Les saintes Écritures sont là pour nous renseigner. Ainsi, nous savons et nous croyons que Dieu est puissant, et non pas faible, qu'il est bon, et non pas mauvais, qu'il est juste, et non pas injuste, etc. Distinction implicite entre les dénominations *positives* et *négatives*, formulée expressément et développée dans un autre endroit. *De Trinitate*, dial. I, t. LXXV, col. 709. Nous pouvons, à l'aide de noms variés et multiples, expliquer les perfections de la nature divine et, de la sorte, acquérir de celle-ci une modeste connaissance, κἂν γοῦν εἰς μετρίαν τὴν περὶ αὐτῆς ἥκομεν γνῶσιν. Nous nous servons pour cela de ce qu'elle est, ou de ce qu'elle n'est pas; de ce qu'elle est, quand, par exemple, nous appelons Dieu vie et lumière; de ce qu'elle n'est pas, quand nous le disons incorruptible et invisible.

Une objection des eunomiens fournit au docteur alexandrin l'occasion de compléter cette doctrine. Pour prouver que nous pouvons et devons avoir de la nature divine une connaissance compréhensive, ces hérétiques raisonnaient ainsi, *Thesaurus*, ass. XXXI, t. LXXV, col. 449 : Dieu se connaît tel qu'il est, et sait parfaitement ce qu'il est par essence; si nous ne le connaissons pas nous-mêmes tel qu'il est, notre connaissance est fausse. Comme le terme d'ἀγένητος intervenait dans le débat, saint Cyrille observe que, parmi les noms divins, il en est qui ne signifient pas ce que Dieu est par essence, mais seulement ce qu'il n'est pas, comme le terme d'immortel, ou ce qu'il est par rapport à un autre, comme le nom de père et même, dans un certain sens, celui d'ἀγένητος, col. 452. Il y a donc trois sortes de noms divins : les uns purement négatifs, les autres purement relatifs, les autres positifs et absolus, signifiant ce que Dieu est essentiellement. D'après le contexte, c'est principalement à ces derniers que correspond une certaine connaissance de la nature divine. Dire de cette connaissance qu'elle est fausse, parce que nous n'atteignons pas Dieu comme il se connaît lui-même, c'est supposer ce postulat, manifestement absurde, qu'une connaissance inférieure à une autre ne peut pas être une connaissance vraie, quoique imparfaite, col. 449. Nous retrouverons plus loin cette question chez d'autres Pères, en particulier chez les Cappadociens.

Dans ce qui précède, saint Cyrille suppose l'appoint des saintes Écritures. On peut se demander s'il croyait à la possibilité d'une pareille connaissance en dehors de la foi. Les éléments de la réponse se trouvent surtout dans l'ouvrage *Contre Julien*. Le docteur alexandrin revendique pour la philosophie, considérée dans sa partie *contemplative*, la plus belle et la plus noble de toutes, la prérogative de nous faire saisir en quelque sorte, dans la mesure possible ici-bas, les choses divines, τὰ περὶ Θεοῦ, l. II, t. LXXVI, col. 564; expression qui, manifestement, n'exclut pas, mais comprend Dieu lui-même, Θεόν τε καὶ τὰ αὐτοῦ, l. III, col. 637. Aussi, dans le Ier livre, Cyrille emprunte aux sages de l'antiquité des témoignages notables en faveur du vrai Dieu et de ses perfections essentielles. Mais en même temps il suppose que ces privilégiés n'ont pu s'élever à cet ensemble de vérités qu'à l'aide d'un secours spécial, accordé par Dieu à ceux-là seulement qui ont mené une vie détachée, pure et pieuse, col. 525, et que, de plus, ils ont subi l'influence des écrits de Moïse, connus de plusieurs d'entre eux, col. 556 : doctrine qui revient, en substance, à celle de Clément et d'Origène.

Un dernier trait de famille entre la théodicée des premiers Pères alexandrins et celle de leurs successeurs postnicéens, se retrouve, mais avec quelques divergences, dans le relief donné à la bonté communicative. Pour saint Athanase, Dieu est assurément bon, il est excellent, par nature : ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαλος τὴν φύσιν. *Orat. contra gent.*, n. 41, t. XXV, col. 81. C'est sa bonté qui l'a porté à créer, à former l'homme à son image et à lui témoigner un spécial amour. Le mal n'est point un être positif qui vienne de lui; son origine se trouve dans la défaillance de la liberté créée. *Ibid.*, n. 7, col. 16. Mais le grand champion de l'orthodoxie ne suit pas Origène dans sa conception de la bonté divine comme force naturellement expansive et nécessairement active. En tout ce qui concerne Dieu considéré dans son être intime, la liberté n'a évidemment pas de place. Qu'il existe et qu'il soit ce qu'il est, par exemple bon et miséricordieux, ce n'est pas en Dieu affaire de volonté, οὐκ ἐκ βουλήσεως. Dieu n'existe pas non plus, et n'est pas ce qu'il est, par force et contre son gré, ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων. Il existe et il est ce qu'il est, par nature, φύσει. *Orat.*, III, *contra arian.*, n. 62, 63, t. XXVI, col. 453, 456. Mais pour tout ce qu'il fait en dehors de lui, Dieu agit en toute liberté; possédant éternellement la puissance créatrice, il fait surgir les choses du néant quand il lui plaît, ὅτε ἠθέλησε. *Orat.*, I, *contra arian.*, n. 29, col. 72.

Saint Cyrille ne parle pas autrement de la création; Dieu a produit le monde librement et dans le temps. *Contra Julian.*, l. II, t. LXXVI, col. 584. L'accentuation de la bonté divine est plus prononcée, dans le sens de la théologie alexandrine. Après avoir cité un passage de Porphyre, où ce philosophe néoplatonicien affirme que Dieu est incompréhensible et qu'aucun nom ne lui convient proprement, Cyrille continue en ces termes : « Que si, parmi les noms en usage, on ose lui en appliquer quelqu'un, c'est plutôt l'*Un* et le *Bon* qu'il faut l'appeler, μᾶλλον τὴν τοῦ ἑνὸς προσηγορίαν καὶ τὴν τἀγαθοῦ τακτέον ἐπ' αὐτοῦ. » *Ibid.*, l. I, col. 549. Et voici l'explication donnée : le premier nom exprime la simplicité divine, en vertu de laquelle Dieu se suffit pleinement à lui-même; le second indique que de lui découle tout ce qui est bon. Ainsi, nature souverainement

simple, parfaite en elle-même et source de toute bonté participée, telle serait la plus haute notion de Dieu. On peut toutefois se demander si l'apologiste parle simplement en son nom, ou si, plutôt, il ne résumerait pas l'enseignement de Porphyre.

Didyme s'accorde naturellement avec les autres alexandrins pour voir dans la création une œuvre de bonté, ἀγαθὸς γὰρ ὢν οὗτος, δημιουργεῖ, *De Trinitate*, l. II, c. VI, t. XXXIX, col. 516, et pour dénier au mal toute provenance divine et toute réalité substantielle. *Contra manichæos*, c. II, XII, col. 1088, 1100. Admirateur fervent d'Origène, Didyme est-il allé jusqu'à le suivre dans son erreur sur l'éternité de la création ? Voir t. IV, col. 750, 753. Cette doctrine semble bien contenue dans un traité qui nous a été conservé sous le nom de saint Grégoire de Nysse, et qu'un critique récent a revendiqué pour Didyme : le traité *Adversus Arium et Sabellium*, *P. G.*, t. XLV, col. 1281 sq. Dieu, pour l'auteur de cet ouvrage, est toujours actif, ἀεὶ ἐνεργής, col. 1288. Expression dont on peut rapprocher cette autre de Didyme : ἀκινήτως, *nunquam otiosus*, *De Trinitate*, l. II, c. VIII, t. XXXIX, col. 612, et cette assertion, que pour Dieu, penser, c'est agir, οὗ αἱ νοήσεις ποιήσεις εἰσίν. *Ibid.*, l. I, c. VIII, col. 277. En revanche, dans ce même ouvrage sur la Trinité, Didyme considère comme connexes ces trois prédicats : n'être pas soumis au temps, être éternel, être incréé : *qui non est tempore obnoxius, æternus est; qui autem æternus est, increatus est*, l. I, c. XV, col. 310. Ailleurs, il affirme que la créature, n'ayant pas existé dès le début, a commencé d'être : ἡ κτίσις τὸ εἶναι ἔχει, οὐκ οὖσα τὴν ἀρχήν, l. II, c. VI, col. 508. Ces passages rendent douteuse, soit l'attribution faite à Didyme du traité *Adversus Arium et Sabellium*, soit l'interprétation origéniste des expressions relevées; car l'éternelle activité de Dieu peut s'entendre de ses opérations immanentes, et, même par rapport aux opérations extérieures, elle peut s'entendre d'une façon relative, dans l'hypothèse de la création, au sens où Notre-Seigneur dit, Joa., V, 17 : *Pater meus usque modo operatur*. Voir aussi les annotations, dans Migne, col. 277, n. 38; col. 611, n. 67.

b) Pères palestiniens : *Eusèbe de Césarée* († vers 339), *saint Cyrille de Jérusalem* († 386), *saint Épiphane* († 403). — Ces Pères ne forment pas, comme les alexandrins, un groupe homogène, qui appartienne à une école déterminée. Si Eusèbe, disciple de Pamphile, dépend fortement d'Origène, saint Épiphane fut un ardent adversaire du grand alexandrin, et saint Cyrille, par sa formation comme par la tournure de son esprit, se rattache à l'école d'Antioche.

Eusèbe de Césarée rentre dans la catégorie des Pères apologistes par sa *Préparation* et sa *Démonstration évangélique*, *P. G.*, t. XXI, XXII. C'est surtout dans le premier ouvrage, travail de vaste compilation, qu'il est amené à parler de la divinité. Là se retrouvent les thèmes communs à ses devanciers : l'unité de Dieu, d'un Dieu bon, qui n'est pas l'auteur du mal, l. IV, c. XIX; l. VI, c. VI; l. XI, c. X; l. XIII, c. II, col. 291, 425, 879, 1065; la providence, avec la prescience qui ne nuit pas à la contingence de l'événement prévu ou prédit, l. VI, c. XI; l. VII, c. X; l. VIII, c. XIV, col. 492, 531, 651; la réfutation de l'erreur dualiste sur la matière incréée et cause du mal, l. VII, c. XIX, XXII, col. 563, 570. Pour justifier les chrétiens d'avoir suivi la doctrine des Hébreux de préférence à celle des Grecs, Eusèbe démontre l'excellence de la première. Dans ce dessein, il signale la concordance entre la doctrine chrétienne ou mosaïque et celle des sages de l'antiquité, Platon surtout, sur Dieu considéré sous divers aspects : comme l'Être même (Exod., III, 14), incréé, éternel, immuable par nature, l. XI, c. IX sq., col. 867 sq.; comme ineffable et incompréhensible, c. XII, col. 879; comme seul et unique vrai Dieu, c. XIII, col. 879; comme souverainement et essentiellement bon, c. XXI, col. 902; comme incorporel, l. XV, c. XVII, col. 1345. Par contraste, il relève chez les philosophes leurs opinions discordantes et erronées sur la divinité, l. XIV, c. XVI; l. XV, c. XV sq., col. 1237, 1342 sq. Comme l'auteur de la *Préparation évangélique* procède habituellement par voie de citations et de rapprochements, sa théodicée présente, au point de vue de la terminologie, une saveur platonicienne, ou plutôt néoplatonicienne, assez prononcée. Au reste, rien de personnel, comme l'observe E. Preuschen, art. *Eusebius von Cäsarea*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. V, p. 617.

Comment Platon est-il parvenu à sa doctrine sur Dieu et les choses incorporelles ? Intéressante est la réponse de l'évêque de Césarée, l. XI, c. VIII, col. 868. Il a recours, comme ses devanciers, à la théorie des emprunts faits à Moïse et aux autres prophètes des Hébreux, mais d'une façon qui n'a rien d'absolu ni d'exclusif; car il propose, en outre, comme hypothèses plausibles, l'exercice naturel de la raison humaine ou quelque disposition providentielle : εἴτε καὶ παρ' ἑαυτοῦ τῇ τῶν πραγμάτων ἐπιβαλὼν φύσει εἴτε ὁπωσοῦν ὑπὸ Θεοῦ καταξιωθεὶς τῆς γνώσεως. Rom., I, 20. D'une façon plus générale, il fait appel, contre les païens, à la notion commune et comme instinctive de Dieu qui se trouve en tout homme; elle leur aurait suffi, s'ils l'avaient écoutée, pour éviter tant de grossières erreurs sur la divinité, l. II, c. VI, col. 140.

Les autres ouvrages d'Eusèbe ajoutent peu de chose à ce qui précède. La preuve de l'existence de Dieu par l'ordre et la beauté du monde, Sap., XIII, 5; Rom., I, 20, apparaît, *Comment. in Ps.*, *XVIII*, 2, et *XCIII*, 8-11, t. XXIII, col. 186 sq., 1200. La transcendance divine, exprimée dans la *Préparation évangélique* en langage platonicien, n'est pas moins fortement accentuée dans la *Démonstration*, l. IV, c. I, t. XXII, col. 252 : πάσης; κρεῖττον προσηγορίας, ἄῤῥητον, ἀνέκφραστον, ἀπερινόητον en même temps le grand principe de l'immanence divine est rappelé : *In illo enim vivimus et movemur et sumus*. Act., XVII, 28. Mais parfois la transcendance est attribuée à Dieu le Père en des termes où le subordinatianisme d'Eusèbe paraît se refléter; ainsi en est-il particulièrement dans l'un des écrits qu'il composa contre Marcel d'Ancyre, *De ecclesiastica theologia*, t. XXIV, col. 825 sq. Après avoir énoncé la foi de l'Église en un seul Dieu, Père tout-puissant, l. I, c. VIII, col. 837, il s'explique, c. XI, col. 844, de telle façon que le Père seul semble, rigoureusement parlant, l'unique vrai Dieu : ἐκεῖνος ὁ μόνος ἄναρχος καὶ ἀγέννητος, ὁ τὴν θεότητα οἰκείαν κεκτημένος. Dans le passage le plus qualificatif de la divinité qui se trouve en cet ouvrage, Eusèbe emploie la série d'épithètes commençant par αὐτο, que saint Athanase, on l'a vu, appliquait au Verbe, précisément pour affirmer sa parfaite consubstantialité; mais, détail notable, c'est au Père seul, dont il s'agit dans le contexte, que l'évêque de Césarée attribue ces épithètes : δέον, ἕν τι θεῖον, ἄῤῥητον, ἀγαθόν, ἁπλοῦν, ἀσύνθετον, μονοειδές, τὸ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ὁμολογεῖν, αὐτόθεον, αὐτονοῦν, αὐτολόγον, αὐτοσοφίαν, αὐτόφως, αὐτοζωήν, αὐτόκαλον, αὐτοάγαθον ὄντα... τὸν δὲ τούτου μονογενῆ Υἱὸν... καὶ αὐτὸν Θεὸν, καὶ νοῦν, καὶ λόγον, καὶ σοφίαν, etc., l. II, c. XIV, col. 928. Ce passage, pris séparément, n'est pas décisif contre l'orthodoxie d'Eusèbe; voir, pour l'ensemble de la doctrine, dom B. de Montfaucon, préface des *Commentaires sur les Psaumes*, c. VI, n. 2, *P. G.*, t. XXIII, col. 29. Il prouve du moins ceci : c'est dans les endroits où l'évêque de Césarée parle du Père, qu'il faut avant tout chercher sa pensée, entière et incontestable, sur la nature de Dieu, entendu au sens strict et absolu.

Saint Cyrille de Jérusalem, docteur de l'Église et auteur de catéchèses adressées à des catéchumènes qui

devaient recevoir prochainement le baptême, *P. G.*, t. XXXII, est, à ces deux titres, un témoin beaucoup plus important que l'énigmatique Eusèbe. Trois catéchèses portent directement sur des articles du symbole relatifs à Dieu : la VI^e^, sur l'unité; la VIII^e^, sur le souverain domaine et l'universelle providence; la IX^e^, sur l'action créatrice. Voir t. III, col. 2545. On y trouve, sous la forme d'un enseignement populaire, l'affirmation de la doctrine catholique sur Dieu et ses attributs, et la réfutation des erreurs opposées, idolâtrie, anthropomorphisme, dualisme. En outre, dans la IV^e^ catéchèse, plus générale, sur les dogmes fondamentaux, le docteur palestinien met en première ligne la croyance en un seul Dieu, non engendré, ἀγέννητος, sans principe, ἄναρχος, complètement immuable, éternel, à la fois juste et bon, créateur unique des âmes et des corps, du ciel et de la terre, n. 4, col. 457. Immense, il est en tout et hors de tout; omniscient, tout-puissant, absolument parfait, ἐν πᾶσι τέλειος, n. 5, col. 460. A ces propriétés s'ajoutent la simplicité, μονοειδὴ τὴν ὑπόστασιν, la sainteté et autres perfections morales, la transcendance; καὶ πάντων ἀγαθώτερος καὶ πάντων μείζων, καὶ πάντων σοφώτερος. *Cat.*, VI, n. 7, col. 549.

Schwane, *op. cit.*, t. II, p. 36, joint le témoignage de saint Cyrille de Jérusalem à celui de saint Athanase, pour montrer comment les Pères de cette période croyaient au pouvoir inhérent à l'esprit humain de s'élever à la connaissance de Dieu. Assurément l'Être suprême ne tombe pas sous les yeux du corps, puisqu'il est incorporel. *Cat.*, IX, n. 1, col. 637. Dans sa nature intime, il est même incompréhensible, ἀκατάληπτός ἐστιν ἡ ὑπόστασις ἡ θεία, *Cat.*, VI, 5, col. 545; il l'est pour les anges au ciel, pour toute créature, car ils ne le connaissent pas comme il se connaît lui-même ou comme le Fils et le Saint-Esprit connaissent le Père, mais seulement dans la mesure où ils le peuvent, n. 6, *ibid.* Aussi notre langage reste bien au-dessous de ce qui conviendrait à Dieu. « Nous n'expliquons pas ce qu'il est, οὐ γὰρ τὸ τί ἐστι Θεὸς ἐξηγούμεθα; nous avouons franchement que nous n'avons pas de son être une exacte connaissance, car avouer son ignorance, en cette matière, c'est faire preuve d'une grande science, » n. 2, col. 540. D'ailleurs, que de choses en ce monde, notre âme en particulier, dont nous n'avons qu'une connaissance incomplète! n. 4, 6, col. 544, 548. « C'est assez pour notre piété de savoir que nous avons un seul Dieu, qui existe de toute éternité, toujours semblable à lui-même, » etc., n. 7, col. 548.

Ce dernier passage, où saint Cyrille parcourt la série des attributs que nous avons déjà indiqués, montre assez que pour lui, comme pour les autres Pères, Dieu incompréhensible n'est pas Dieu inconnaissable. A cette objection : « Si la substance divine est incompréhensible, pourquoi discourez-vous à son sujet? » il répond : « Eh quoi! parce que je ne puis pas boire toute l'eau du fleuve, me sera-t-il défendu d'en prendre à ma soif? De ce que mes yeux ne peuvent pas embrasser le soleil dans toute son amplitude, m'est-il impossible de le voir dans la mesure qui suffit à mes besoins? » *Cat.*, VI, n. 5, col. 545. Les œuvres de Dieu témoignent en faveur de ses perfections. Sap., XIII, 5. Plus l'homme s'élève dans la contemplation des créatures, plus grand lui apparaît Dieu et plus grande est la conception qu'il en a, μείζονα καὶ περὶ Θεοῦ λαμβάνει φαντασίαν. *Cat.*, IX, n. 2, col. 640.

Saint Épiphane, hérésiologue, ne nous offre pas, comme saint Cyrille de Jérusalem, un enseignement didactique sur la divinité. Mais, à propos des hérésies qu'il étudie dans son *Panarium*, il a l'occasion d'affirmer et de défendre les grandes thèses des apologistes sur le Dieu unique, auteur des deux Testaments, *Hær.*, XXIII, *adversus saturnilianos*, n. 5 sq., *P. G.*, t. XLI, col. 304 sq.; Dieu bon et juste, *Hær.*, XXXIII, *adversus ptolemaitas*, n. 10, col. 573; seul premier principe de toutes choses, *Hær.*, LXVI, *adversus manichæos*, n. 14, t. XLII, col. 49 sq. Souvent, dans le même ouvrage et dans l'*Ancoratus*, la transcendance, l'invisibilité, l'incompréhensibilité divines sont exprimées énergiquement : ὁ δὲ Θεὸς ἀόρατος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος. *Ancor.*, n. 54, t. XLIII, col. 113; cf. *Hær.*, LXIX, n. 68; LXX, n. 4, 8, t. XLII, col. 316, 345, 352 sq. Les prophètes n'ont pas vu Dieu pleinement, même des yeux de l'esprit; ils l'ont vu comme il leur était possible et dans la mesure où Dieu a daigné se manifester. *Hær.*, LXX, n. 7, t. XLII, col. 349; *Ancor.*, n. 54, t. XLIII, col. 112. Aussi, quand il traite des anoméens qui prétendaient avoir de la nature divine une connaissance parfaite, aussi parfaite que Dieu lui-même, le saint docteur s'élève avec indignation contre le fol orgueil de ces hérétiques. *Hær.*, LXXVI, t. XLII, col. 634 sq. Il leur oppose la transcendance et l'incompréhensibilité de cet Être incomparable, τὸν ἀσύγκριτον καὶ ἀκατάληπτον, τὸν κατὰ τὸ εἶδος μὲν μὴ καταλαμβανόμενον, dont la foi seule peut donner à ses serviteurs quelque connaissance. Il va même jusqu'à dire que, d'après les saintes Écritures, notre vraie connaissance de Dieu se borne à savoir qu'il existe et qu'il récompense ceux qui l'aiment. *Ibid.*, col. 636. Le texte visé est de saint Paul, Heb., XI, 6, mais l'application qu'en fait l'hérésiologue dépasse manifestement la pensée de l'apôtre; celui-ci ne parle pas de la possibilité ou de l'impossibilité d'une connaissance plus ou moins grande de la divinité, mais seulement de la nécessité, pour qui veut être justifié, de croire en Dieu et en sa qualité de souverain rémunérateur : *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit.*

A l'hérésie LXX, *De schismate audianorum*, t. XLII, col. 339 sq., se rattache un problème spécial. Saint Épiphane y raconte l'histoire d'un certain Audius, natif de Mésopotamie, et de ses partisans qu'il donne pour schismatiques, d'ailleurs orthodoxes quant à la doctrine, « sauf un léger point où ils se montrent trop opiniâtres. » Il s'agissait du texte de la Genèse, I, 27 : *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam.* Audius et ses partisans voulaient absolument que les paroles *ad imaginem suam* se rapportassent à l'homme considéré dans son corps. La conséquence rigoureuse de cette interprétation était la corporéité de Dieu. Voir ANTHROPOMORPHITES et AUDIENS, t. I, col. 1371, 2265. Le fait que l'auteur du *Panarion* et de l'*Anacephalæosis*, *P. G.*, t. XLII, col. 869, se contentait de traiter les audiens de schismatiques et qu'il critiquait successivement les deux interprétations du texte mosaïque, celle qui rapporte au corps les paroles *ad imaginem Dei* et celle qui les rapporte à l'homme, donna probablement lieu à l'accusation d'anthropomorphisme dont parlent, dans leurs *Histoires ecclésiastiques*, *P.G.*, t. LXVII, Socrate, l. VI, c. X, col. 693, et Sozomène, l. VIII, c. XIV, col. 1552.

L'accusation est aussi peu sérieuse que pour Origène, inculpé de la même erreur pour avoir écrit que de son temps l'affirmation de l'incorporéité divine n'était pas manifestement contenue dans l'enseignement ecclésiastique. Dans son ouvrage apologétique, *In S. Gregorii Nyssenis et Origenis scripta et doctrinam nova recensio*, Rome, 1864, t. II, c. VIII, p. 99 sq., L. Vincenzi n'a pas eu de peine à montrer ce que nous avons vu plus haut, col. 1047, à savoir que la pensée personnelle d'Origène sur la spiritualité divine ne peut pas faire le moindre doute. Il en est de même pour l'évêque cypriote. Quoi qu'il en soit de son indulgence, peut-être excessive, à l'égard des audiens, quoi qu'il en soit de l'espèce de neutralité qu'il professa, dans le *Panarion*, *loc. cit.*, n. 4 sq., et dans l'*Ancoratus*, n. 55, col. 113, en face de ce problème : Est-ce dans son âme ou dans son corps que l'homme est l'image de Dieu, saint Épiphane admet lui-même indu-

bitablement l'incorporéité divine. A l'interprétation anthropomorphique il oppose précisément, n. 2, que la conséquence irait à un Dieu visible et corporel, ὁρατόν τε καὶ σωματικόν. Il déclare, n. 3, qu'en ce point les audiens s'écartaient de la tradition de l'Église, ἐκτὸς καὶ αὐτοὶ βαίνουσι τῆς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν ὑπόθεσιν παραδόσεως. Pour lui, Dieu n'est contenu en rien, à la différence de l'âme contenue dans le corps; il est simple, ἀμέριστος, n. 4; esprit transcendant, πνεῦμα ὑπὲρ πνεῦμα, n. 5; cf. *Hær.*, LXXVI, col. 568 : ἀεὶ ἀσώματος. Attribuer à Dieu des passions ou quelque chose de semblable, c'est une impiété et un sacrilège. *Ibid.*, col. 577. Voir, sur ce sujet, la dissertation de J. A. Cantova.

c) Pères syriaques : saint Aphraate (1re moitié du IVe siècle), *saint Éphrem* († 373). — De ces deux antiques témoins de l'Église syriaque, le second seul a quelque importance. Le genre ascétique d'Aphraate dans ses *Demonstrationes*, homélies composées de 336 à 345, ne comportait pas de hautes spéculations sur la divinité. La croyance en un seul Dieu, créateur et maître de toutes choses, auteur de l'Ancien et du Nouveau Testament, *Dem.*, I, n. 19; un court passage contre le dualisme de Marcion, de Valentin et de Manès, *Dem.*, III, n. 9 : rien de plus dans les vingt-deux premières homélies. *Patrol. syriaca*, Paris, 1894, t. I, col. 43, 115. La vingt-troisième, traduite avec les autres en allemand, par G. Bert, *Texte und Untersuchungen*, t. III, fasc. 3 et 4, contient, en outre, sous forme d'épithètes ou de dénominations, diverses propriétés divines : l'aséité, exprimée par le terme *ityâ d-nafsch, essence* ou *substance de lui-même;* l'éternité, l'infinité, la transcendance ontologique, l'incompréhensibilité et l'ineffabilité, la bonté, la sagesse, la toute-puissance. On trouvera dans l'article APHRAATE, t. I, col. 1459 sq., le renvoi aux pages correspondantes du t. II de la Patrologie syriaque.

Saint Éphrem présente une doctrine beaucoup plus développée, surtout dans ses discours dogmatico-polémiques. Les cinquante-six sermons *Adversus hæreses, Opera omnia*, Rome, 1732 sq., t. II, *syriace et latine*, p. 437, visent particulièrement le dualisme gnostique et manichéen; on y retrouve l'argumentation tirée par saint Irénée, par Tertullien et autres apologistes, de l'idée même de Dieu et de son absolue perfection : *Si Deus unus non est, nec Deus est; nec vero Deus, nec unus est, si nec summus, nec super omnia. Serm.*, III, n. 2, p. 443. Par opposition aux erreurs relatives au démiurge, supposé distinct du Dieu suprême, et à la matière, donnée comme principe du mal, le docteur syriaque revient souvent dans ses autres écrits sur la notion du Dieu unique, tout-puissant, qui a tiré toutes choses du néant, librement et par pure bonté, pour notre avantage et non pour le sien, mais qui sait aussi, pour notre bien encore, nous châtier ou nous éprouver. Voir, par exemple, *De fide*, serm. III, n. 1, dans *Opera*, t. III, *syriac. lat.*, p. 195 sq.; *Reprehensio sui ipsius, ibid.*, t. I, *græce et latine*, p. 125 sq.; *Sermones rogationum*, I, 9; III, 1, dans *Hymni et sermones*, édit. J.-B. Lamy, Malines, 1882 sq., t. III, p. 20, 36; *De defunctis et S. Trinitate*, n. 6, *ibid.*, p. 242; *De reprehensione*, n. 12, *ibid.*, t. IV, p. 299.

Mais la source principale de la théodicée de saint Éphrem se trouve dans ses quatre-vingt-sept discours *Adversus scrutatores*, t. III des *Opera, syriace et latine*, p. 1 sq. (J'emprunterai la division en numéros à l'édition publiée par D. A.-B. Caillau, Paris, 1832, t. III, p. 178 sq.) Le saint diacre d'Édesse donne la plus haute idée de Dieu : nature suréminente, XLVII, 2, p. 85; essence suprême, LV, 1, p. 103, qui existe de toute éternité, sans autre principe qu'elle-même; XLV, 2, p. 81; non que Dieu se soit fait (cf. *Reprehensio sui ipsius*, n. 11, *loc. cit.*, p. 124 : *nam si quis seipsum faceret, is esset priusquam fieret*), mais parce qu'il a en lui-même sa propre raison d'être, *substantia ex se existens*, XXVII, 1, p. 48; pur esprit, *mens soluta*, XLIV, 1, p. 79; absolument simple, LXXIII, 1, p. 137; inaccessible à tout changement, XXXII, 4, p. 59; souverainement grand sous tous rapports, en sorte qu'on ne peut rien imaginer de plus parfait : *usquequaque summus est, ut eo nihil perfectius excogitari possit*, XLV, 4, p. 82.

Dieu est éminemment transcendant. Il n'agit ni ne pense à notre manière. Sa science précède le temps et n'a pas plus de commencement que lui-même, XXVI, 1, p. 45. S'il remplit le monde entier de sa divinité, rien ne le renferme; d'où cette merveille, que partout il est proche, et partout il est éloigné : *proximus ades ubique, abesque undique remotas*, IV, 4, p. 7. Éphrem aime à montrer ainsi ce qu'il y a de mystérieux en Dieu, non seulement pris en général, mais considéré en détail dans ses diverses perfections, XLV, 2, p. 81. Il est particulièrement soucieux de prémunir ses auditeurs contre toute imagination anthropomorphique : « Penser qu'on peut comparer cette éternelle nature aux choses qu'elle a créées, c'est se tromper lourdement. Se l'imaginer composée, à l'image de notre faible corps, servi par des sens, c'est une horreur que les oreilles ne peuvent supporter. » Si les prophètes nous représentent parfois Dieu sous des traits moins relevés, c'est là une manière de parler que le Saint-Esprit a voulue, pour nous instruire d'une façon conforme à notre nature et à notre condition, XXVI, 3, 4, p. 46.

Dieu, transcendant, est naturellement invisible, IV, 3, 7, p. 48. Si, dans le sermon *sur la pénitence* qui commence par ces mots : *Pœnitentia fertilis est fructus*, n. 13 sq., *Opera*, t. I, *græce et latine*, p. 170, saint Éphrem dit à celui qui mène une vie de charité : *Vides Deum, et noli negare quin adspicias eum; Deus enim charitas est*, tout le contexte montre qu'il s'agit d'une vision de foi, et que l'orateur assimile la vie de charité aux signes extérieurs qui manifestèrent Dieu aux prophètes et autres personnages bibliques : *Per signa viderunt sancti : per ignis rubum, Moyses; per turbinem, Job; per nubem, Esaias; per lucem, Paulus; per vocem, omnis Israel; et nunc sancti per operationes, dum scilicet quasi per quædam media manu ducuntur.*

Dieu n'est pas seulement invisible pour l'homme ici-bas; il est, pour toute intelligence, incompréhensible, XXVI, 2, p. 44. Doctrine commune à tous les Pères, mais qui revêt un tour particulier chez le docteur syriaque par la façon populaire et vivante dont il la développe. Si nous ne connaissons pas même notre âme, comment pourrons-nous prétendre à la connaissance de notre créateur? I, 2, p. 2; III, 2, p. 5; XVII, 1, p. 32. Cf. *Carmina Nisibena*, publiés par G. Bickell, Leipzig, 1866, p. 79. Comment apprécier celui qui échappe à toutes nos mesures et à tous nos sens? *Non ille subest mensuræ, nec staturæ momento : non percipitur sensu, nec speciem modumve suscipit; non clauditur spatiis, nec propagatur, uti lux et flatus; ipsius essentia ratio est*, XXX, 1, p. 53. Dans toutes ces pâles figures que sont les natures créées, comment reconnaître l'archétype, la nature incréée qui n'a rien de commun avec les autres? XXVII, 1, p. 243. Essayons-nous de nous la représenter, c'est comme un fleuve d'images sans nombre qui se déroule devant notre imagination; mais en est-il une qui nous permette d'exprimer en nous l'image même de Dieu, cette image bénie où convergent et se concentrent les archétypes de tout ce qu'il y a de plus beau? IV, 7, p. 7.

Et saint Éphrem de conclure qu'il ne nous reste aucun moyen de connaître Celui qui est : *Ad eum, qui est, cognoscendum nullus restat aditus*, XXXVI, 5, p. 65. Ce serait l'agnosticisme, s'il ne s'était pas expliqué lui-même. La connaissance dont il parle ici, c'est celle

à laquelle prétendaient les « scrutateurs » qu'il combattait, connaissance parfaite de la divinité : *insani siquidem divinitatis indagatores perfectam ejus notitiam sibi quoque pollicentur. Sermones tres de fide,* I, 1, p. 164. En dehors de cette orgueilleuse prétention, la raison garde ses droits. Le docteur syriaque connaît et admet la connaissance naturelle ou instinctive de Dieu; on le voit par la manière dont il cite, en l'accompagnant de quelques mots qui valent un commentaire, le célèbre verset du psalmiste, XVIII, 2 : *cæli, ut scriptum est, enarrant gloriam Dei et firmamentum ostendit opera sui creatoris, QUIN INDAGATIONE OPUS SIT. Hymni et sermones,* édit. Lamy, t. IV, p. 148; cf. *Reprehensio sui ipsius,* n. 11, *Opera,* t. I, *græce et latine,* p. 123 : *Domum vidi; et œconomum adesse cognovi. Mundum intuitus sum; et providentiam intellexi,* etc. Même dans ses discours *Adversus scrutatores,* il indique, comme moyen de connaître Dieu, le livre de la nature, en le distinguant expressément du livre écrit qu'est la Bible : *Si naturam et Scripturam consulerent, ab utraque utriusque Dominum ediscerent : hunc rebus sensui obviis natura docet,* XXXV, 5, p. 63 sq.; cf. XLVIII, 2, p. 88 : *naturam præterea habemus ducem ac magistram.*

Comme d'autres Pères que nous avons rencontrés, saint Éphrem voit dans la création une première manifestation de Dieu le Père par son Fils : *per suum Unigenitum se manifestavit, tum quando per illum sine labore mirandum hoc ædificium molitus est,* XXVI, 1, p. 44. Mais c'est surtout dans la sainte Écriture que Dieu se révèle : *hunc... apertis et explicatis verbis Scriptura renuntiat,* XXXV, 5, p. 64. Nous avons, en particulier, les noms que Dieu s'est donnés lui-même; ils nous enseignent ce qu'il est, *quid et cujusmodi sit;* ils nous font comprendre qu'il est pure intelligence, qu'il existe par lui-même, qu'il est principe et créateur du monde, bon et bienfaisant par nature, juste vengeur des crimes; ils nous apprennent encore qu'il est Père, ayant la vertu de produire un Fils qui lui est semblable. Ces noms, toutefois, sont de deux sortes : *Nomina Deus habet absoluta et propria, habet etiam accommodata ac minime fixa.* Ainsi, noms *absolus* et *propres,* par opposition aux noms *variables* et *adaptés* ou *appropriés.* Par ces derniers le saint docteur entend ceux qui conviennent à Dieu accidentellement, *ex incidente causa,* nous dirions maintenant : par dénomination extrinsèque, fondée sur un terme contingent; le terme variant, la dénomination varie également. C'est en ce sens que Dieu nous est représenté dans la sainte Écriture, tantôt comme réprouvant ce qu'il a fait, tantôt comme oubliant les actions des créatures ou, au contraire, comme se les rappelant. Il en va tout autrement des noms qui conviennent à Dieu proprement et d'une manière stable, comme ceux de juste, de bon, de père; aussi sont-ils particulièrement importants et se recommandent-ils à notre respect : *Vide ut religiose observes ejus nomina propria et rata,* XLIV, 2, p. 79.

Saint Éphrem revient une autre fois sur cette doctrine, en affirmant plus énergiquement encore la valeur objective et absolue de certains noms divins : *A Deo discimus quid sit Deus; suis ille nimirum nominibus se manifestat; ex his intelligimus illum esse sancte justum, vere bonum, atque ingenua naturæ suæ virtute summum... Et quia vere Pater est, dicimus verum generasse Filium,* LII, n. 1, p. 95. Ailleurs, il met en relief l'importance spéciale du nom *Qui est,* manifesté à Moïse, Exod., III, 14; il y voit un nom qui découle de l'essence divine, et que Dieu s'attribue en propre, sans souffrir de partage : *quod vocabulum ab essentia fluit, et velut certum ac proprium nomen suum; illud commune fieri nunquam sustinuit. Adv. hæreses,* LIII, 5, *Opera,* t. II, *syr. et lat.,* p. 555. Nous avons, dans ces différents passages sur les noms divins, considérés comme source partielle de notre connaissance de Dieu, un commencement notable de synthèse théologique, où pourrait bien se réfléter quelque écho de saint Basile et d'autres docteurs qui vont suivre.

d) Pères cappadociens : saint Basile († 379); *saint Grégoire de Nazianze* († 389 ou 390); *saint Grégoire de Nysse* († vers 395). — L'importance spéciale de ces trois docteurs tient au rôle qu'ils ont joué dans la controverse anoméenne sur les noms divins et notre connaissance de Dieu ici-bas. Ils se complètent mutuellement, car il y eut développement dans l'attaque. L'adversaire est Eunomius, évêque de Cyzique († 396), le coryphée des anoméens. Voir t. I, col. 1322 sq. Vers 360, il publia son Ἀπολογητικός, *P. G.,* t. XXX, col. 837 sq., pour défendre la thèse fondamentale de l'arianisme sur la différence de nature ou d'essence entre le Père et le Fils. Il part de ces premiers mots de son symbole : Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν, πατέρα παντοκράτορα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, n. 5, col. 840. Mais à la profession de *Dieu un* il rattache ensuite, en invoquant expressément la raison naturelle et la doctrine des Pères, κατὰ τε φυσικὴν ἔννοιαν καὶ κατὰ τὴν τῶν Πατέρων διδασκαλίαν, ce déterminatif : μήτε παρ' ἑαυτοῦ, μήτε παρ' ἑτέρου γενόμενος, qui n'a été fait ni par lui-même, ni par aucun autre, n. 7, col. 841. C'est, par périphrase, le terme fameux, ἀγέννητος, qu'il introduit, dans l'intention d'établir que cette notion exprime l'essence même de Dieu. Ce n'est pas une dénomination purement verbale, comme celles qui répondent aux conceptions de l'esprit humain, κατ' ἐπίνοιαν; antérieurement à toutes nos conceptions et indépendamment d'elles, Dieu est réellement *ce qui est,* ὅ ἐστιν. Ce n'est pas un nom privatif; l'idée de privation ne convient pas à Dieu et présuppose, en outre, quelque chose de positif. Ce terme ne peut pas se prendre en Dieu, qui est simple et indivisible, pour une partie déterminée ou différente de quelque autre. C'est donc qu'il exprime l'essence même de Dieu, n. 8, col. 841 sq.

Eunomius oppose ensuite le Fils γεννητός au Père ἀγέννητος, en prétendant que la simplicité, l'éternité, l'immutabilité, l'incorruptibilité et autres propriétés de la nature incréée ne permettent pas d'entendre la génération du Fils autrement que d'une création ou production proprement dite, n. 9 sq., col. 844 sq. Dès lors la cause de l'arianisme est gagnée. Si l'ἀγεννησία, si le fait d'être innascible constitue l'essence même du Père, comme Dieu, le Fils, qui n'est pas innascible, se distingue nécessairement du Père, qui l'est; il ne peut pas être Dieu au même titre. La diversité de noms rend manifeste la diversité de nature, n. 12, col. 848. Conclusion que, plus loin, n. 20, col. 856, Eunomius s'efforce de confirmer à l'aide des deux voies distinctes que nous avons pour juger des êtres, et qui consistent, l'une à considérer leurs essences, l'autre à examiner leurs opérations. Ce n'est pas à dire que des mots différant quant au son matériel ne puissent pas signifier la même chose, par exemple, quand on dit : l'*Être* et le *seul vrai Dieu,* ὡς τὸ ὂν καὶ μόνος ἀληθινὸς Θεός, n. 17, col. 852. Inversement, des mots qui ont le même son peuvent ne pas signifier la même chose; tels, les mots de lumière, de vie ou de puissance, appliqués au Père (lumière *incréée,* etc.) ou au Fils (lumière *créée,* etc.), n. 19, col. 853.

Cette analyse de ce qui, dans l'apologie d'Eunomius, se rapporte plus directement à la nature et à la connaissance de Dieu, nous fait comprendre quelle était sa thèse fondamentale et quelles en étaient les conséquences. La thèse était dans cette affirmation, que l'innascibilité ou l'aséité, τὸ ἀγέννητον εἶναι, constitue l'essence même de Dieu, et que, par conséquent, le mot ἀγέννητος est le vrai nom de Dieu, celui qui exprime adéquatement son essence. Il s'ensuivait qu'en connais-

sant ce nom, on connaissait pleinement l'essence divine; et telle était bien, on l'a déjà vu, la prétention des anoméens. Socrate, *H. E.*, l. IV, c. VII, *P. G.*, t. LXVII, col. 473. Relativement aux noms que nous donnons à Dieu, cette alternative s'imposait : ou ils ne peuvent le signifier vraiment que par synonymie avec l'ἀγέννητος, ou, fondés sur des conceptions de raison, ils ne sont que de pures dénominations subjectives ou verbales, sans portée objective. Par ce dernier côté, Eunomius préludait au nominalisme du moyen âge, suivant la remarque de Schwane, *op. cit.*, t. II, p. 40. Mais rien, dans l'apologie de cet hérésiarque ni dans la réfutation de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, ne justifie l'affirmation du cardinal Franzelin, *Tractatus de Deo uno*, th. X, n. 1, Rome, 1876, p. 129, réfutée d'ailleurs par le P. J. M. Piccirelli, *De Deo uno et trino*, Naples, 1902, p. 335, à savoir que l'erreur d'Eunomius ait eu sa racine dernière dans une confusion de Dieu avec l'être abstrait et universel. Le contraire semble plutôt résulter du fait que cet hérétique admettait en Dieu les perfections positives qui se trouvent dans la sainte Écriture, comme celles de lumière, de vie, de puissance, etc., mais en les ramenant, on l'a vu, à sa propre conception, par l'adjonction de son épithète favorite : lumière *incréée*, vie *incréée*, puissance *incréée*.

Saint Basile répondit, vers l'an 364 ou 365, à l'apologie d'Eunomius par son triple Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου λόγος, *Adversus Eunomii libri tres*, *P. G.*, t. XXIX, col. 497 sq. Dix ans plus tard, en 375, il écrivit à saint Amphiloque, évêque d'Icone, plusieurs lettres, deux en particulier, qui sont comme un complément du précédent ouvrage. A son tour, Eunomius répliqua par une nouvelle apologie, Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας, publiée vraisemblablement peu de temps avant la mort de saint Basile (1er janvier 379). Elle n'est connue que par les fragments cités par saint Grégoire de Nysse dans la réfutation qu'il en fit immédiatement, *Contra Eunomium libri duodecim*, *P. G.*, t. XLV, col. 243-1122; fragments rassemblés, pour la plupart, par C. H. G. Reitberg, *Marcelliana*, Gœttingue, 1794, p. 125 sq. Ils sont d'ordre apologétique et ajoutent peu d'éléments nouveaux à la doctrine exposée ci-dessus; mais ils fournirent à l'évêque de Nysse l'occasion de venger et d'expliquer plus complètement, sur certains points, les enseignements de son frère vénéré. Enfin, vers la même époque, saint Grégoire de Nazianze prononçait à Constantinople, en 381, ses fameux *Discours théologiques*, dont le second traite de Dieu et se rapporte directement à la controverse anoméenne. La doctrine qui résulte de cet ensemble de documents peut se grouper autour de quatre points, successivement touchés par saint Basile, dans l'Ἀνατρεπτικὸς.

a) *L'*ἐπίνοια; *conceptions et distinctions de raison en Dieu.* — Eunomius avait opposé le nom d'*innascible* aux dénominations κατ' ἐπίνοιαν, c'est-à-dire fondées sur les conceptions de l'esprit humain. Il déniait à ces dénominations toute valeur objective; purement verbales, elles n'ont d'existence réelle que dans les sons proférés. Saint Basile se trouvait forcé d'élucider la question délicate des conceptions ou notions de raison. *Adv. Eunom.*, l. I, n. 5 sq., col. 520 sq. Il demande d'abord à l'adversaire ce qu'il entend par cette opération de l'esprit qu'on appelle ἐπίνοια. Entendrait-il l'imagination créatrice de fictions sans réalité, tels que centaures ou chimères? Même alors l'affirmation d'Eunomius serait excessive; car ces fictions creuses, ces êtres de pure raison ne passent pas nécessairement avec les sons proférés, le souvenir en peut rester dans l'esprit. Du reste, ce n'est là qu'une acception imparfaite et inférieure de l'ἐπίνοια; dans le sens habituel et plus relevé du mot, elle s'entend d'une opération de l'esprit qui s'exerce sur un objet réel, pour le considérer d'une façon plus pénétrante et plus précise, τὴν λεπτοτέραν καὶ ἀκριβεστέραν τοῦ νοηθέντος ἐπενθύμησιν, col. 524. Il arrive, en effet, qu'en face d'un objet qui nous apparaît d'abord simple dans sa réalité concrète, notre esprit perçoit ensuite des aspects multiples; dans un corps, par exemple, la couleur, la forme, la dureté, la grandeur, etc. De là les conceptions et les distinctions de raison, κατ' ἐπίνοιαν, n. 6, col. 522 sq. C'est ainsi que, dans l'Évangile, Jésus-Christ s'est nommé lui-même porte, voie, pain, vigne, pasteur et lumière : notions distinctes dans leur signification, distinctes aussi dans leur fondement par la diversité des opérations qu'elles supposent, et par le rapport multiple du Sauveur aux êtres qui ont joui de ses bienfaits, n. 7, col. 524 sq.

Ces principes, saint Basile les applique aux noms divins; d'abord à l'ἀγέννητος, puis aux termes : incorruptible, infini, immense, en montrant les différents aspects sous lesquels on conçoit alors la divinité. « Pourquoi donc nier qu'on puisse légitimement former de ces noms, et qu'ils ne répondent à quelque chose de réel en Dieu, καὶ ὁμολογίαν εἶναι τοῦ κατ' ἀλήθειαν τῷ Θεῷ προσόντος? *Ibid.*, col. 525. Si l'on rejette ces conceptions et ces distinctions de raison, il faudra dire que toutes les dénominations attribuées à Dieu signifient également sa substance; que l'idée d'immutabilité suggère immédiatement à l'esprit celle d'innascibilité, ou l'idée d'indivisibilité celle de puissance créatrice. Quoi de plus absurde qu'une telle confusion? Quoi de plus opposé au sens commun et à la doctrine révélée? n. 8, col. 528.

La simplicité divine serait lésée, si par ces noms multiples on prétendait désigner diverses parties de Dieu; mais nous savons qu'à part lui, Dieu est tout entier vie, tout entier lumière, tout entier bonté. Il ne s'agit donc que d'exprimer les propriétés de la nature divine, d'ailleurs simple en elle-même. Autrement, tout ce que nous disons de Dieu d'une façon distincte, en l'appelant invisible, incorruptible, immuable, créateur, juste, etc., tout se retournerait contre sa simplicité, l. II, n. 29, col. 640. Ailleurs, saint Basile insiste sur l'unité du sujet, τὸν αὐτὸν ἐνεδείξω, mais sans préjudice de la notion propre qui s'attache à chacun des noms divins, διὰ τῆς ἑκάστοις ἐνθεωρουμένης ἐμφάσεως. *Epist.*, CLXXXIX, n. 5, t. XXXII, col. 689. Telle est aussi la doctrine de saint Grégoire de Nysse, abstraction faite de quelques arguments *ad hominem*, discutés par Petau, *op. cit.*, l. I, c. VII, n. 5 sq. L'unité et l'absolue simplicité de la nature divine ne sont pas en question; mais cette nature, une et simple en elle-même, nous ne pouvons l'atteindre immédiatement, ni la concevoir ou l'exprimer par une seule notion. La multiplicité vient ainsi directement de notre mode de connaissance, mais elle trouve son fondement dans l'éminence et l'ineffabilité de l'objet. *Contra Eunom.*, l. XII, t. XLV, col. 1069, 1077, 1104 sq.

La réplique de l'hérésiarque força l'évêque de Nysse à revenir sur d'autres points, en particulier sur le concept de l'ἐπίνοια. Eunomius accordait qu'il peut y avoir autre chose que de simples sons dans les dénominations de raison, mais il limitait la portée de l'ἐπίνοια aux créations fantaisistes de l'esprit, capable de se figurer des colosses, des pigmées, des centaures. *Ibid.*, col. 969. Grégoire, prenant acte de la concession, n'eut pas de peine à montrer ce qu'il y avait d'arbitraire et d'illégitime dans la restriction. L'ἐπίνοια n'est-elle pas, avant tout, cette noble et féconde faculté de l'esprit (faculté compréhensive ou interprétative, ἢ τῆς καταληπτικῆς διανοίας, ἢ τῆς ἑρμηνευτικῆς δυνάμεως, col. 1104), qui permet « de trouver ce qu'on ignore, en prenant pour point de départ d'une connaissance ultérieure ce qui se rattache, par voie de connexion ou de conséquence, à la première notion qu'on a d'une

chose? » col. 970. Ainsi, remarquant que Dieu, cause première, ne peut venir d'un autre, nous formons un terme pour exprimer cette idée, et de celui qui n'a pas de cause au-dessus de lui, nous disons qu'il existe sans avoir de commencement ou sans être produit, ἀνάρχως εἶτουν ἀγεννήτως, col. 973. Il en va de même des autres noms divins; ils répondent à des conceptions multiples et variées, que nous formons pour acquérir la connaissance de celui que nous cherchons, πρὸς τὴν κατανόησιν τοῦ ζητουμένου θηρεύοντες, col. 957. Si ces noms sont vides de sens ou n'ont qu'une seule et même signification, pourquoi les saintes Écritures font-elles de ces énumérations où Dieu est appelé juge, juste, bon, longanime, véracĕ, miséricordieux, etc.? col. 1069; cf. l. I, col. 396. L'Esprit-Saint n'a-t-il pas voulu que, par cette variété et cette multiplicité, les écrivains sacrés nous conduisissent à la connaissance de l'incorruptible nature? *De professione christiana, P. G.,* t. XLVI, col. 241.

Ces témoignages, dont il serait facile d'augmenter le nombre, donnent le droit de récuser une assertion, émise par W. Meyer, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa,* p. 16, et d'après laquelle toutes nos dénominations relatives à Dieu ne pourraient être, pour le docteur cappadocien, que des réflexions subjectives de l'esprit humain, sans signification métaphysique. Le passage invoqué, *Quod non sint tres dii, P. G.,* t. XLV, col. 121, loin de prouver cette assertion, établit le contraire. L'évêque de Nysse y soutient, à la vérité, qu'aucun de ces noms ne signifie la nature divine elle-même, mais il dit en même temps que ces noms, qu'ils soient d'institution humaine ou qu'ils nous soient fournis par la sainte Écriture, expriment quelqu'une des choses qu'on peut concevoir au sujet de la nature divine, τῶν τι περὶ τὴν θείαν φύσιν νοουμένῳ ἑρμηνευτικὸν εἶναι λέγομεν; qu'ils ont pour but de nous conduire à la connaissance de Dieu, et qu'à chacun d'eux s'attache une signification particulière et relative à ce qui concerne la nature divine, ἀλλά τι τῶν περὶ αὐτὴν δία τῶν λεγομένων γνωρίζεσθαι.

En somme, qui ne reconnaîtrait dans cette doctrine de saint Basile et de son frère ce qui plus tard, dans le langage scolastique, s'appellera *distinctio rationis ratiocinatæ* ou *virtualis, cum fundamento in re?* Et dans la prétention d'Eunomius à faire retomber sur l'essence divine elle-même la distinction formelle qui se trouve dans nos conceptions de raison, qui ne reconnaîtrait l'erreur de Platon, signalée par saint Thomas, *Sum. theol.,* Iª, q. LXXXIV, a. 1, que la forme du concept est la même que celle de l'objet connu? Cf. Petau, *op. cit.,* l. I, c. VII-IX.

b) Les noms divins. — Eunomius n'admettait, comme vrai nom de Dieu, que l'ἀγέννητος. Saint Basile répond par une doctrine tout opposée. *Adv. Eunom.,* l. I, n. 10, t. XXIX, col. 533. Aucun nom ne peut atteindre l'essence divine dans son fond intime ni l'exprimer pleinement; nous pouvons seulement, à l'aide de noms multiples et variés, parvenir au degré de connaissance qui nous est possible ici-bas. Parmi ces noms, il en est de *positifs* et de *négatifs.* Les premiers signifient ce qui est en Dieu : τὰ μὲν τῶν προσόντων τῷ Θεῷ δηλωτικά; tels, ces noms et semblables : bon, juste, créateur, juge. Les autres signifient ce qui n'est pas en Dieu : τὰ δὲ τὸ ἐναντίον, τῶν μὴ προσόντων; tels, ces noms et semblables : incorruptible, immortel, invisible. C'est par l'alliance de ces deux sortes d'appellations que nous nous formons une certaine idée de Dieu : ἐκ δύο γὰρ τούτων οἱονεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ. Mais il est évident que les noms négatifs sont impropres, comme tels, à nous dire ce qu'est la nature divine. Il n'en va pas autrement du terme ἀγέννητος; il est du même genre que ces autres : incorruptible, immortel, invisible. Il n'a pas rapport à la question : Qu'est Dieu, τί ἐστιν? mais bien plutôt à la question : Comment est-il, ὅπως ἐστίν? Quand notre esprit examine si le Dieu suprême provient de quelque cause, il n'en peut concevoir aucune, et il exprime cette propriété de la vie divine par le mot ἀγέννητος, incréé ou innascible, n. 15, col. 546.

Eunomius soutenait bien que ce terme n'était pas privatif ou négatif, mais c'était abandonner la notion même d'innascibilité, pour lui substituer une notion positive et antérieure, laquelle ne pouvait être que la notion d'*être,* impliquée dans l'*aséité.* Le débat ne faisait que se déplacer, et saint Basile se refusait à voir dans cette notion l'expression propre et adéquate de la nature divine. Il y reconnaissait seulement une dénomination que Dieu s'était attribuée en propre, Exod., III, 14, et qui convenait, en effet, à son essentielle éternité : οἰκείαν ἑαυτῷ καὶ πρέπουσαν τῇ ἑαυτοῦ ἀϊδιότητι... προσηγορίαν, l. II, n. 48, col. 609. Encore moins le nom Θεός pouvait-il exprimer l'essence divine, au jugement de Basile; car il n'y voyait qu'un nom d'opération, suivant cette double étymologie présumée : παρὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα, ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα, parce qu'il a tout *constitué,* ou parce qu'il *voit* tout. *Epist.,* VIII, *ad Cæsarienses,* n. 11, t. XXXII, col. 266.

La nécessité de répondre à l'objection contre la consubstantialité du Père et du Fils, qu'Eunomius tirait de la diversité de leurs noms, ἀγέννητος et γεννητός, amène le champion de l'orthodoxie à compléter sa doctrine. Il montre d'abord que souvent les êtres tirent leurs noms de leurs propriétés individuelles, et non de leur essence, l. II, n. 4, col. 578. Puis il énonce une distinction nouvelle, celle des noms *absolus* et des noms *relatifs* : τὰ μὲν ἀπολελυμένως καὶ καθ' ἑαυτὰ προφερόμενα,... τὰ δὲ πρὸς ἕτερα λεγόμενα, n. 9, col. 588. Ainsi, les noms : homme, cheval, bœuf, signifient les choses mêmes auxquelles on les applique; les noms : fils, esclave, ami, ne signifient qu'une relation déterminée par le mot qui suit. En cet endroit, saint Basile ne fait usage de cette distinction que pour résoudre l'objection d'Eunomius. Ἀγέννητος et γεννητός sont des noms relatifs; ils ne signifient pas la substance divine considérée en elle-même, mais seulement le rapport d'origine qui existe entre les deux premières personnes de la Trinité, le Père et le Fils. La diversité de ces noms n'entraîne donc nullement la diversité de substance, si, par hypothèse, une seule et même substance se trouve dans le Père qui communique et dans le Fils qui reçoit.

Cette distinction entre noms absolus et noms relatifs, capitale dans la controverse trinitaire, avait une portée plus générale. Appliquée à Dieu, abstraction faite des trois personnes, c'était la distinction entre les dénominations *absolues,* qui conviennent à la nature divine considérée en elle-même, par suite essentiellement, et les dénominations *relatives,* qui lui conviennent seulement par rapport à un terme distinct d'elle-même, par suite accidentellement. Le terme ἀγέννητος, pris dans le sens d'*incréé,* était un terme absolu, mais négatif, et convenant au Fils aussi bien qu'au Père, dans l'hypothèse, catholique, d'une génération qui ne se fait pas par voie de création ou de production, mais de communication d'une seule et même substance. Cf. Grégoire de Nazianze, *Orat.,* XXIX, n. 10, t. XXXVI, col. 88; Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.,* l. II, col. 512.

La doctrine de saint Basile sur les noms divins se retrouve, sous une forme moins didactique, dans le second discours théologique de saint Grégoire de Nazianze. *Orat.,* XXVIII, t. XXXVI, col. 25 sq. L'orateur de la ville impériale utilise, sans la formuler, la double distinction entre les appellations positives et négatives, absolues et relatives. A propos des termes : incorporel, innascible, immuable, incorruptible, et autres sembla-

bles, qui se disent de Dieu ou de ce qui le concerne, περὶ Θεοῦ ἢ περὶ Θεόν, il remarque que, pour exprimer la nature de Dieu, ce n'est pas assez de dire ce qu'il n'est point. A qui demande : Combien font deux fois cinq, ce n'est pas répondre que de dire : Ni deux, ni trois, ni quatre, ni cinq, ni vingt, ni trente, etc., n. 9, col. 37. Il est d'autres noms, positifs ceux-là, comme : esprit, feu, lumière, charité, sagesse, justice, etc., n. 13, col. 41. D'autres encore, que saint Grégoire appelle ailleurs noms de *puissance,* τῆς ἐξουσίας, comme roi de gloire, seigneur des armées, etc.; ou noms de *providence,* τῆς οἰκονομίας, comme Dieu du salut, des vengeances, d'Abraham, etc. *Orat.,* XXX, n. 19, col. 128.

Parmi les noms positifs, deux attirent particulièrement l'attention de l'évêque de Nazianze : ὁ μὲν Ὢν καὶ ὁ Θεὸς μᾶλλόν πως τῆς οὐσίας ὀνόματα. *Orat.,* XXX, n. 18, col. 125. Ainsi, *Être* et *Dieu* sont, non pas précisément des noms propres de l'essence divine, mais des noms plus aptes à la désigner; le premier surtout, à un double titre. Dieu s'est appelé lui-même *Celui qui est,* Exod., III, 14; par ailleurs, nous jugeons facilement cette appellation plus propre que les autres, κυριωτέραν. Le mot Θεός venant, à s'en tenir à l'avis des gens entendus, de θέειν, *courir,* ou d'αἴθειν, *brûler,* convient à la divinité à cause de sa perpétuelle activité et de sa vertu purificatrice des vices; il rentre dans la catégorie des noms relatifs, τῶν πρός τι λεγομένων, comme celui de Seigneur; il n'exprime pas ce que nous cherchons, la nature qui existe par elle-même, ἥ τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό, et d'une manière absolument indépendante. Mais l'être est vraiment propre à Dieu, l'être dans sa plénitude, τὸ δὲ ὄν, ἴδιον ὄντως Θεοῦ, καὶ ὅλον, sans délimitation ni restriction d'aucune sorte. *Ibid.,* col. 128; cf. *Orat.,* XXXVIII, n. 7, col. 317 : οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον.

Saint Grégoire de Nysse marche plus strictement sur les traces de saint Basile. Il reprend et défend sa doctrine sur les noms absolus et relatifs, positifs et négatifs. *Contra Eunom.,* l. I, col. 426 sq.; l. XII, col. 953. Il ajoute, au second endroit, une considération qui a sa valeur. Entre les noms négatifs et les noms positifs, se rapportant à un même objet, il y a corrélation; on peut toujours ramener le nom négatif à un nom positif. Ainsi, nier que Dieu soit capable de méchanceté, c'est le dire bon; le proclamer immortel, c'est dire qu'il est toujours vivant : ταὐτὸ γάρ ἐστιν... ἀθάνατον ὁμολογῆσαι, καὶ ἀεὶ ζῶντα εἰπεῖν. Mais aucun nom n'est capable d'exprimer pleinement la nature divine : οὐδὲν ὄνομα περιληπτικὸν τῆς θείας ἐξεύρηται φύσεως. *Ibid.,* col. 957; cf. *Quod non sint tres dii,* t. XLV, col. 121.

Dans ce dernier passage, l'évêque de Nysse constate que le mot Θεός est appliqué par certains à la divinité comme un nom propre, ὥσπερ τι κύριον ὄνομα; opinion qui explique la façon réservée dont il parle plus loin, col. 133, quand il met de côté la question de savoir si ce nom se rapporte à la nature ou à l'activité divine : εἴτε πρὸς φύσιν, εἴτε πρὸς ἐνέργειαν βλέπειν τις λέγῃ. Pour lui, s'attachant à l'une des étymologies signalées par son frère : θεᾶσθαι, *voir* ou *inspecter,* il prend le mot pour un nom d'opération, relatif à la science et à la providence divine. *Ibid.,* col. 121 sq.; *Contra Eunom.,* l. XII, col. 1108. Ailleurs, cependant, il en parle comme d'un nom qui désigne la nature, ὄνομα οὐσίας σημαντικόν, mais dans un sens plus général, celui de nom *essentiel,* qui s'attache à la nature considérée en elle-même ou dans ses attributs et qui, par suite, convient indivisiblement aux trois personnes de la Trinité, ἐπεὶ μιᾶς οὐσίας ἓν ὄνομα τὸ Θεός ἐστι, par opposition aux noms *propres* ou *notionnels,* qui conviennent exclusivement à chaque personne en particulier. *De communibus notionibus,* t. XLV, col. 176. Voir F. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa,* p. 198 sq., sur cette opposition purement apparente, dont W. Meyer, *op. cit.,* p. 22 sq., a prétendu profiter pour confirmer sa thèse superficielle sur « les deux âmes que Grégoire portait en sa poitrine, » une âme de chrétien croyant au Dieu vivant de l'Évangile et une âme de philosophe néoplatonicien rêvant un Dieu abstrait.

S'il n'admet pas de nom propre au sens rigoureux et absolu du mot, l'évêque de Nysse reconnaît cependant, avec son homonyme de Nazianze et avec saint Basile, un nom spécialement caractéristique de la vraie divinité, ἓν γνώρισμα τῆς ἀληθινῆς θεότητος; celui que Dieu s'est donné lui-même, Exod., III, 14 : Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Ce nom dit, pour Grégoire, existence essentielle et tout ce qui s'en suit, comme éternité, infinité, immutabilité. *Contra Eunom.,* l. VIII, col. 768 sq. C'est là ce que le saint docteur appelle *être véritablement* ou *par nature,* ce qui est le propre de la divinité : ἴδιον θεότητος γνώρισμα, τὸ ἀληθῶς εἶναι, *ibid.,* l. X, col. 840; ὡς ἀληθῶς τὸ ὄν, ὅ τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει. *De vita Moysis,* t. XLIV, col. 333.

A la controverse sur les noms divins, qui vient d'être rappelée, se rattache un problème qui mérite au moins d'être signalé. Dans son explication de l'ἐπίνοια, saint Basile avait attribué à l'homme la faculté de connaître les êtres créés dans leur nature ou leurs propriétés, et de leur donner des noms. A l'encontre de cette doctrine, Eunomius formula une thèse reprise de nos jours par l'école traditionaliste : L'homme est incapable de donner aux êtres de vrais noms; c'est Dieu lui-même qui, en créant chaque être, lui a donné son nom. Saint Grégoire de Nysse rapporte les arguments scripturaires, vraiment pauvres, dont Eunomius prétendait s'autoriser, et la réfutation de l'adversaire l'amène à présenter de brillants développements sur l'origine humaine du langage. *Contra Eunom.,* l. XII, col. 976 sq., 1044 sq. Voir F. Diekamp, *op. cit.,* c. III, § 2, 5, 6. Ce n'est pas le lieu de poursuivre cette question, mais l'opinion d'Eunomius sur l'origine divine des noms substantifs, ou même vraiment objectifs, nous force à conclure qu'il ne pouvait attribuer qu'à une révélation positive la connaissance du mot ἀγέννητος, pleinement expressif, selon lui, de la nature divine.

c) L'incompréhensibilité divine. — En prétendant posséder le nom propre de Dieu, Eunomius s'attribuait une connaissance parfaite de la divinité. Saint Basile entreprend vivement l'hérésiarque sur ce terrain. *Adv. Eunom.,* l. I, n. 12, t. XXIX, col. 539 sq. D'où lui vient une pareille connaissance? De la notion commune de Dieu, ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας? Mais cette notion nous dit que Dieu existe, et non pas ce qu'il est : τὸ εἶναι τὸν Θεόν, οὐ τὸ τί εἶναι. D'une révélation positive de l'Esprit? Qu'on la fasse connaître, qu'on dise où elle s'est faite. Rien de semblable chez les grands privilégiés de l'Esprit, David, Isaïe, saint Paul; tous ont parlé de l'essence divine comme d'un objet qui surpassait infiniment leurs lumières. Reste la sainte Écriture, qui ne nous renseigne pas davantage. Aux anciens patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, Dieu n'a même pas révélé son nom. Exod., VI, 3. Saint Basile omet ici de discuter le sens de la révélation faite à Moïse, Exod., III, 14; ce témoignage n'avait pas été invoqué par Eunomius dans son apologie. Mais nous avons vu que l'évêque de Césarée n'y trouvait pas la pleine manifestation de l'essence intime de Dieu.

En réalité, Dieu est incompréhensible pour tout être créé. Ce qui, dans les auteurs sacrés, semble dépeindre la nature divine, doit manifestement s'entendre dans un sens allégorique ou tropologique; autrement, il faudrait souscrire aux rêveries judaïques ou revenir à l'erreur païenne d'un Dieu matériel, n. 14, col. 543. L'intelligence nous a été donnée, il est vrai, pour connaître Dieu, mais dans la mesure où l'infinie majesté peut être connue par le tout petit être que nous sommes.

Ce que nous pouvons faire, c'est de partir des créatures pour connaître la puissance, la sagesse, la bonté du créateur. Mais le monde ne dit pas plus la nature intime de son auteur, qu'une maison ne dit la nature intime de celui qui l'a fait construire : οὐ γὰρ ἐκ τῆς οἰκίας τὴν οὐσίαν τοῦ οἰκοδόμου καταλαβεῖν δυνατόν, l. II, n. 32, col. 648; cf. *Epist.*, CLXXXIX, *Eustathio*, n. 8, t. XXXII, col. 695. Quelle folie, du reste, de prétendre à la parfaite connaissance de Dieu, quand nous connaissons si peu ce qui nous entoure, et quand nous nous connaissons si peu nous-mêmes! l. I, n. 12, col. 540; l. II, n. 6, col. 668. En somme, transcendance objective de la nature divine, imperfection et limitation de notre intelligence, absence de révélation de la part de Dieu : tels sont, pour saint Basile, les grands fondements de l'ineffabilité et de l'incompréhensibilité divines.

Saint Grégoire de Nazianze a consacré au même sujet la plus grande partie du second discours théologique. *Orat.*, XXVIII, t. XXXVI, col. 25 sq. Dieu n'est pas seulement difficile à comprendre et impossible à exprimer, comme l'a dit Platon ; s'il est impossible à exprimer, il est encore plus impossible à comprendre, quand il s'agit non du simple fait de son existence, mais de sa nature intime : λέγω δὲ οὐχ ὅτι ἔστιν, ἀλλ' ἥ τίς ἐστιν, n. 5, col. 31. Et l'orateur de multiplier les questions pour mettre l'esprit en face du mystère. Ferons-nous de Dieu un être corporel? Que d'absurdités s'ensuivent! Et s'il est incorporel, où est-il? Nulle part, ou partout? Et avant la création du monde, où était-il? Confessons plutôt qu'il est hors de notre portée, et que nous ne pouvons concevoir pleinement ce qu'il est, ὅλον ὅσον ἐστίν, n. 11, col. 40.

A cette raison, tirée de la transcendance divine, saint Grégoire en ajoute d'autres, dont la principale est d'ordre psychologique. Notre connaissance ici-bas est nécessairement dépendante de notre condition; notre esprit, uni au corps, ne peut connaître les choses intelligibles qu'à l'aide des choses sensibles. Jamais il ne pourra se faire une idée propre ou parfaite de l'Être souverainement simple et qu'aucune image ne peut représenter, n. 12-13, col. 41 sq. Voir, dans *Orat.*, XXXVIII, n. 7, col. 317, une allusion aux vains efforts de notre esprit qui, par association d'idées, cherche à se figurer la divinité. Un jour nous connaîtrons Dieu comme il nous connaît, mais en cette vie mortelle nous ne l'entrevoyons qu'à travers de faibles rayons. Si la sainte Écriture semble dire de quelques saints personnages, de l'Ancien ou du Nouveau Testament, qu'ils ont *connu* Dieu, cela doit s'entendre d'une connaissance non parfaite en elle-même, mais supérieure à celle des autres hommes. *Orat.*, XXVIII, n. 17, col. 48 sq. Ils n'ont pas vu Dieu face à face, mais par derrière, Exod., XXXIII, 23, c'est-à-dire dans les créatures qui nous manifestent ses perfections, n. 3, col. 30. Quoi d'étonnant, puisque, dans l'ordre même de la nature, notre connaissance est si bornée! n. 22 sq., col. 56 sq.

Saint Grégoire de Nysse ne fait, en général, que reprendre ou développer la doctrine de saint Basile sur l'incompréhensibilité divine. En dehors de l'argument d'autorité, fourni par des textes des saints Livres, comme Ps. LXXXVIII, 7; CXLIV, 3; CXLVI, 5; Eccle., V, 1; Rom., XI, 33; I Cor., II, 9, *Contra Eunom.*, l. III, col. 601 sq.; l. XII, col. 941, 952; *In Eccle.*, homil. VII, t. XLIV, col. 372, il fait appel, comme ses deux compatriotes, au caractère borné et à la condition de notre connaissance. *Contra Eunom.*, l. XII, col. 932 sq. On retrouve chez lui la preuve subsidiaire, tirée des mystères qui sont en dehors de nous et en nous. *Ibid.*, l. X, col. 828; l. XII, col. 936, 945 sq. On retrouve aussi cette considération, que l'artiste ne nous donne pas dans son œuvre la connaissance de sa nature intime. *Ibid.*, l. I, col. 384. Grégoire oppose surtout aux anoméens la transcendance, ontologique et logique, de l'essence suréminente, τῆς ὑπερεχούσης οὐσίας, l. III, col. 597; τῇ ὑπερεχούσῃ πάντα νοῦν φύσει, l. VII, col. 756, et fonde en dernier lieu l'incompréhensibilité sur l'infinité, qui est la mesure de l'essence divine, τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία, l. XII, col. 933; τὸ δὲ ἀόριστον περιληφθῆναι οὐ δύναται, l. III, col. 601. Aussi s'indigne-t-il contre ces dialecticiens arrogants qui prétendaient en quelque sorte forcer l'essence divine à coups de syllogismes, οἱ τῇ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ διὰ τῶν συλλογισμῶν ἐμβατεύοντες, l. VI, col. 729, et qui croyaient étreindre dans la chétive mesure d'une seule notion l'ineffable nature, l. XII, col. 952.

Mais, platonicien d'éducation et de goût, admirateur d'Origène, l'évêque de Nysse n'aurait-il pas trop pressé la transcendance divine? On peut vouloir dire par là que Dieu, conçu comme Être suprême, comme nature suréminente, reste dans la catégorie de l'absolu et de l'abstrait, par opposition au Dieu vivant de la foi. Meyer, *op. cit.*, p. 9 sq. En ce sens, l'objection n'est pas spéciale; elle retombe sur presque tous les Pères et sera discutée plus loin. Du reste, pour lui donner ici quelque apparence, il faut démembrer l'œuvre du saint docteur en deux séries de concepts qu'on déclare objectivement inconciliables, bien que l'auteur les ait unies dans sa foi naïve; il faut mettre dans sa poitrine les deux âmes dont il a été déjà question. Il faut oublier, en outre, que dans leur conception de Dieu comme l'Être suprême, les trois grands Cappadociens étaient comme à l'antipode d'un Dieu abstrait, ou simple comme un point mathématique. A l'encontre d'Eunomius, qui réduisait la divinité à la seule notion d'innascibilité, ils attribuaient à l'Être suprême cette suréminence, cette plénitude de perfection, qui est le fondement même de la multiplicité de nos conceptions de raison et des noms divins. Saint Grégoire de Nysse, en particulier, a plus qu'aucun autre accentué l'infinité divine prise au sens positif, c'est-à-dire sous le concept d'absolue perfection. *Contra Eunom.*, l. IX, col. 808; *De beatitudinibus*, orat. I, t. XLIV, col. 1197, L'être infini est, pour lui, aussi essentiellement vivant, qu'il est essentiellement sage, puissant, etc. : αὐτοζωή, *Contra Eunom.*, l. VIII, col. 797; αὐτοσοφία, αὐτοδύναμις. *In Hexaem.*, t. XLIV, col. 72.

L'objection peut cependant trouver là un nouveau point d'appui. Établir la transcendance sur l'infinité, c'était proclamer l'incompréhensibilité absolue de Dieu en toute hypothèse, au ciel comme ici-bas. C'est vrai, si l'on entend le terme de *compréhension* dans le sens rigoureux où le prennent beaucoup de Pères, les Cappadociens entre autres, pour une connaissance de l'essence divine adéquate sous tous rapports, égale par conséquent à celle que possèdent les trois personnes de la Trinité. Mais cette affirmation de l'incompréhensibilité absolue de Dieu n'est pas plus fausse qu'elle n'est propre à saint Grégoire de Nysse. Voir Petau, *op. cit.*, l. VII, c. III et V; Franzelin, *De Deo uno*, th. XIX. La seule question qui puisse se poser avec quelque apparence de fondement, est celle-ci : Ce Père a-t-il porté la transcendance et l'incompréhensibilité jusqu'à dénier à la créature même béatifiée toute connaissance *immédiate* de l'essence divine? Mais cette question ne relève pas du présent article; il suffit de dire ici que les textes allégués n'établissent pas ce qu'on leur prête. Les uns ne sont exclusifs que d'une connaissance strictement compréhensive de la divinité. Dans les autres, il s'agit non de vision béatifique, mais de vision mystique et d'extase, ne dépassant pas, en effet, la connaissance médiate. Rien de plus, en particulier, dans l'interprétation allégorique de la vie de Moïse par Grégoire, *P. G.*, t. XLIV, col. 297 sq., ni dans ses homélies sur le Cantique des cantiques, *ibid.*, col. 755 sq.; curieuses études de théologie mystique, où les réminis-

cences néoplatoniciennes ne manquent assurément pas, mais utilisées dans un sens et un esprit chrétien, et où Denys l'Aréopagite puisera bientôt une bonne partie des spéculations développées dans son fameux écrit Περὶ μυστικῆς θεολογίας. Voir Diekamp, *op. cit.*, c. I, § 9 et 10.

d) Notre connaissance de Dieu ici-bas. — Pour les Pères cappadociens, *incompréhensible* n'est pas synonyme d'*inconnaissable*. Ce point ressort assez de tout ce qui précède; il mérite pourtant quelques développements, à cause des objections qui le firent éclaircir. En 375, saint Amphiloque, évêque d'Icone, interrogea saint Basile au sujet de questions captieuses que les anoméens posaient aux orthodoxes; quelle est, demandaient-ils, l'essence de celui que vous adorez? Si les catholiques se retranchaient dans l'incompréhensibilité divine, les sophistes concluaient : Vous adorez donc ce que vous ignorez. Et, si l'on essayait de récuser la conséquence, ils insistaient : C'est ignorer Dieu, que d'ignorer ce qu'il est.

Le mot *connaître,* répond d'abord l'évêque de Césarée, est susceptible de sens multiples. Si nous ne connaissons pas l'essence de Dieu, nous connaissons sa majesté, sa puissance, sa bonté, sa justice, sa providence; tout cela rentre dans la notion courante de Dieu, τῆς περὶ Θεοῦ ἐννοίας. Objecter que Dieu est simple et que, par conséquent, tout ce qu'on dit ou tout ce qu'on sait de lui atteint son essence, c'est un pur sophisme. Autre chose est l'essence considérée en elle-même, autre chose est l'essence considérée sous les multiples aspects que ses opérations nous permettent de connaître. *Epist.*, CCXXXIV, n. 1, t. XXXII, col. 868 sq. Prétendre connaître à fond l'essence divine, c'est montrer qu'on l'ignore. Du reste, la foi nous prescrit, non pas de savoir ce que Dieu est, mais de croire qu'il existe et qu'il récompense ceux qui le cherchent. Heb., XI, 6. Nous adorons celui dont nous connaissons et croyons l'existence. *Ibid.*, n. 2, 3, col. 869.

Une nouvelle question, posée par l'évêque d'Icone, amène une dernière réponse : De la connaissance (de raison) ou de la foi, laquelle précède? Basile réplique : En considérant l'ensemble de nos connaissances, la foi vient en premier lieu; la manière dont les enfants apprennent les lettres de l'alphabet en est une preuve. Mais dans la foi qui a Dieu pour objet, il faut d'abord savoir que Dieu existe; cette connaissance préalable, nous la tirons des créatures. Elles nous apprennent sa sagesse, sa puissance, sa bonté et ses autres perfections, invisibles en elles-mêmes. La foi vient après cette connaissance, et l'adoration suit la foi. *Epist.*, CCXXXV, n. 1, col. 872. Ainsi se trouvait résolue l'objection anoméenne : *Vos adoratis quod nescitis.*

Que notre connaissance de Dieu ici-bas soit imparfaite, c'est l'enseignement de saint Paul, I Cor., XIII, 9 : *Nunc quidem ex parte cognoscimus. Ibid.*, n. 3. S'ensuit-il que cette connaissance soit fausse, ou qu'elle soit nulle? La connaissance d'un être, d'un homme, de Timothée, par exemple, pour être vraie, n'est pas nécessairement parfaite; nous pouvons le connaître sous un rapport, et l'ignorer sous un autre : κατ' ἄλλο μὲν οἶδα, κατ' ἄλλο δὲ ἀγνοῶ. *Ibid.*, n. 2. De ce que notre œil n'embrasse pas toute l'étendue du ciel, dirons-nous que le ciel est invisible? Ne disons-nous pas, au contraire, qu'il est visible, pour ce que nous en voyons? Ainsi en va-t-il de Dieu : Οὕτω δὴ καὶ περὶ Θεοῦ. *Epist.*, CCXXXIII, n. 2, col. 868.

On aura remarqué qu'en toute cette controverse, saint Basile considère le monde sensible comme la source de notre connaissance naturelle de Dieu, atteint dans son existence et ses attributs essentiels. Mais cette ascension vers l'Être suprême par le monde extérieur n'exclut pas la connaissance que nous pouvons acquérir de lui par le petit monde intérieur qui est notre âme, τὴν διὰ τοῦ νοῦ νόησιν. *In Isaiam,* V, 11, t. XXX, col. 376. Voir surtout l'homélie sur le texte : *Attende tibi ipsi,* n. 7, t. XXXI, col. 213 sq. : « Par l'âme incorporelle qui est en toi, comprends que Dieu est incorporel, qu'il n'est circonscrit par aucun lieu, etc. »

Saint Grégoire de Nazianze, s'adressant à la masse, insiste presque uniquement sur la voie du dehors : « Qu'il y ait un Dieu, cause suprême, créateur et conservateur de toutes choses, les yeux mêmes et la loi naturelle nous l'enseignent. » La loi naturelle désigne ici, d'après le contexte, la propension instinctive qui nous porte à nous élever des créatures sensibles à leur auteur par le raisonnement, συλλογιζόμενος. *Orat.*, XXVIII, n. 6, t. XXXVI, col. 32; cf. n. 16, col. 48, pour le développement de la preuve, tirée de l'ordre du monde ou des causes finales. En partant ainsi des créatures, qui, dans la terminologie du saint docteur, sont comme les entours de Dieu, ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, nous arrivons, non pas à la compréhension de l'essence divine, mais à une connaissance beaucoup plus modeste, qu'il compare à un tout petit ruisseau, βραχεῖα τίς ἀπορρόη, ou au pâle reflet d'une grande lumière, καὶ οἷον μεγάλου φωτὸς μικρὸν ἀπαύγασμα. *Ibid.*, n. 17, col. 48. A l'aide du créateur nous nous formons comme une esquisse de ce qui est en Dieu, ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτόν; de là une certaine image, obscure assurément, imparfaite et analogique, ἀμυδράν τινα καὶ ἀσθενῆ, καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν. *Orat.*, XXX, n. 17, col. 125; cf. XXXVIII, n. 7, col. 317, avec la note 11 : οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτόν. Ce n'en est pas moins un moyen terme entre les membres du dilemme qu'Eunomius ou l'un de ses partisans proposait, en invoquant la simplicité divine et que l'évêque de Nazianze nous a rapporté : Ou incompréhensibilité totale, ou totale compréhension, κἂν τις οἴηται τῷ ἁπλῆς εἶναι φύσεως, ἢ ἀληπτον εἶναι, ἢ τελέως ληπτόν. *Orat.*, XXXVIII, *ibid.*

A ne considérer que la manière dont nous parvenons à la connaissance de Dieu, l'évêque de Nysse forme contraste avec celui de Nazianze. Dans ses écrits mystiques, commentaires sur la vie de Moïse ou le Cantique des cantiques, homélies sur les béatitudes évangéliques, traité sur la virginité, le frère de saint Basile s'attache avec une prédilection marquée, à la voie du dedans, celle qui part de l'âme humaine, considérée comme image de la divinité. Il ne prend pas l'homme dans sa seule nature physique ou philosophique, mais tel qu'il est sorti des mains du créateur, Gen., I, 26 sq., avec tous les dons qui l'ornaient alors, par conséquent avec ce qu'on appelle sa nature historique ou théologique. La vertu du christianisme est de ramener l'homme à cet état primitif, de restaurer en lui, dans sa plénitude, l'image de Dieu. *De professione christiana,* t. XLVI, col. 244. Ceci fait, l'âme voit dans sa propre beauté l'image de la nature divine : ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τὴς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα. *De beatitudinibus,* orat. VI, *ibid.*, col. 1269. Tels sont les termes dont se sert Grégoire dans le passage le plus caractéristique de tous, alors qu'il explique la béatitude de la pureté du cœur, Matth., V, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

Voici le fond de la pensée : L'âme-image se voit elle-même et, se voyant, elle voit, c'est-à-dire connaît son exemplaire, la divinité. Ce n'est pas une vision immédiate de Dieu; F. Dickamp le démontre victorieusement, *op. cit.*, p. 77 sq., contre divers auteurs, entre autres W. Meyer, *op. cit.*, p. 32 sq. Quoi qu'il en soit de l'influence néoplatonicienne, indéniable en plusieurs points, l'ensemble du passage enlève tout doute. Quand le docteur cappadocien explique sous quel aspect l'âme-image se voit, il n'indique pas autre chose que des vertus : pureté, absence de vice et de passion, éloignement complet du mal. La divinité est tout cela :

καθαρότης γάρ, ἀπάθεια... ἡ θεότης ἐστίν. L'âme voyant ces vertus resplendir en elle, voit Dieu sous les mêmes aspects; car la sainteté, la pureté, la simplicité sont comme des rayons lumineux de la nature divine, à l'aide desquels l'âme voit Dieu : πάντα τὰ τοιαῦτα τὰ φωτοειδῆ τῆς θείας φύσεως ἀπαυγάσματα, δι' ὧν ὁ Θεὸς ὁρᾶται. *Ibid.*, col. 1272. Cf. *In Cant. cant.*, homil. III, t. XLIV, col. 824; homil. XV, col. 1093 sq.; *De anima et resurrectione*, t. XLVI, col. 89 sq.

Mais comment l'âme se sait-elle image de la divinité? Saint Grégoire de Nysse ne s'explique pas plus sur ce point que saint Athanase et les autres Pères qui ont eu la même conception. Tous s'appuyant sur le texte fondamental de la Genèse, I, 26-27, il semble clair qu'ils supposent une vue ou connaissance de foi. Le procédé revient donc finalement à ceci : L'âme, ramenée par le christianisme à sa beauté primitive et se sachant image de Dieu, se contemple et dans ses propres perfections, connaît les perfections de son exemplaire, la nature divine. La connaissance de Dieu acquise de la sorte est d'ordre supérieur. Elle va directement, au moins chez l'évêque de Nysse, aux attributs divins d'ordre moral, alors que dans la voie du dehors, les perfections physiques, comme la puissance, la sagesse, la science, sont au premier plan.

Cette connaissance est, en outre, propre aux chrétiens; Grégoire l'oppose expressément à la notion que les philosophes païens ont pu obtenir par la voie commune. *De beatitudinibus, loc. cit.*, col. 1269. Aussi, quand ce Père indique *ex professo* la méthode à suivre avec un athée, il s'en tient uniquement à la preuve tirée de l'ordre ou de la sagesse qui brille dans le monde visible. *Oratio catechetica*, præf., t. XLV, col. 12. Cette méthode a déjà été résumée plus haut, col. 883. On remarquera soigneusement les deux étapes : d'abord, preuve de l'existence de Dieu pour celui qui n'y croirait pas encore; puis, exclusion du polythéisme par l'idée de *perfection* qui s'attache à la vraie notion de Dieu. Si W. Meyer s'était aperçu que, dans cette seconde étape, il n'est pas question de prouver l'existence de Dieu, présupposée au contraire, il n'aurait pas songé à établir, *op. cit.*, p. 17, note 4, un rapprochement fallacieux entre le procédé grégorien et la preuve anselmienne ou cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée d'infini. Le rapprochement est d'autant plus étonnant que, dans la même *Oratio catechetica*, c. XII, col. 44, le docteur cappadocien ne reconnaît comme valable, quand il s'agit d'établir l'existence de Dieu, que la preuve tirée de ses opérations : Καὶ γὰρ τοῦ ὅλως εἶναι Θεόν, οὐκ ἄν τις ἑτέραν ἀπόδειξιν ἔχοι, [πλὴν] διὰ τῆς τῶν ἐνεργειῶν μαρτυρίας. Et si Thomassin avait pris l'esprit de ces passages et autres du même genre, si nombreux dans les écrits du saint docteur, il n'aurait pas, pour soutenir sa théorie d'une idée de Dieu strictement innée, si mal interprété les deux ou trois textes qu'il invoque. *De Deo*, l. I, c. IV, n. 2; c. VIII, n. 1. Voir Franzelin, *De Deo uno*, Rome, 1883, p. 113; Diekamp, *op. cit.*, c. I, § 4, 5, en particulier p. 60.

Quand il s'agit, non plus de la manière dont nous nous élevons à Dieu, mais de la qualité même de la connaissance que nous acquérons ici-bas, l'évêque de Nysse se retrouve en pleine communauté de vues avec son homonyme de Nazianze. Toutefois, ici encore, Grégoire le philosophe dépasse en aperçus Grégoire le théologien. Nous n'obtenons de Dieu qu'une connaissance obscure et très petite, ἀμυδρὰν μὲν καὶ βραχυτάτην, mais suffisante. *Contra Eunom.*, l. XII, col. 953. Notre intelligence s'efforce en vain d'atteindre par ses raisonnements la souveraine nature; elle n'arrive pas à la vision claire de l'Invisible, mais Dieu n'est pas non plus si séparé, si inaccessible, qu'elle ne puisse s'en faire quelque ébauche : οὔτε καθάπαξ ἀπεσχοινισμένη τῆς προσεγγίσεως, ὡς μηδεμίαν δύνασθαι τοῦ ζητουμένου λαβεῖν εἰκασίαν. *Ibid.*, col. 956. Le raisonnement nous fait d'abord comprendre quelque chose de l'objet de nos recherches : τὸ μέν τι τοῦ ζητουμένου διὰ τῆς τῶν λογισμῶν ἐπαφῆς ἐστοχάσατο. L'impuissance même où nous sommes de le connaître à fond, ajoute son enseignement, en nous faisant conclure que Dieu dépasse toute science : τὸ δὲ, αὐτὸ τῷ μὴ δύνασθαι διϊδεῖν τρόπον τινὰ κατενόησεν, οἷόν τινα γνῶσιν ἐναργῆ τὸ ὑπὲρ πᾶσαν γνῶσιν τὸ ζητούμενον εἶναι ποιησαμένη. *Ibid.* Nous comprenons ce qui ne convient pas à la nature divine, mais nous ne savons pas tout ce qu'il conviendrait de lui attribuer. Nous n'arrivons pas à pénétrer ce qu'elle est, mais, par la connaissance de ce qui est en elle et de ce qui n'y est pas, nous en saisissons ce qui peut être atteint. Ainsi, double moyen de connaissance, la négation et l'affirmation : ἐκ δὲ τῆς ἀρνήσεως τῶν μὴ προσόντων καὶ ἐκ τῆς ὁμολογίας τῶν εὐσεβῶς περὶ αὐτοῦ νοουμένων. *Ibid.*, col. 957.

Mais sur quel fondement le docteur cappadocien s'appuie-t-il en dernier lieu, pour déterminer ce qu'il faut affirmer de Dieu? La révélation mise à part, ce fondement n'est rien autre que le rapport proportionnel de perfection qui existe entre la cause et l'effet. Tout ce qui existe en ce monde dépend de la nature suprême et trouve en elle le principe de son existence; par ailleurs, la création met sous nos yeux des merveilles de beauté et de grandeur. De là viennent nos diverses conceptions sur Dieu. Nous suivons en cela le conseil de la Sagesse, ἀκολουθοῦντες τῇ συμβουλῇ τῆς Σοφίας. Ne nous dit-elle pas, Sap., XIII, 5, qu'il faut partir de la grandeur et de la beauté des choses créées, pour contempler, par voie de proportion, l'auteur de toutes choses? *Ibid.*, col. 1105.

Par voie de proportion, ἀναλόγως; c'est là, pour la doctrine de saint Grégoire de Nysse, un dernier complément. Notre connaissance de Dieu étant toujours au-dessous de la réalité, ce que nous affirmons de lui doit évidemment s'entendre dans un sens éminent. Cette conclusion, virtuellement contenue dans les passages qui viennent d'être résumés, est formellement énoncée ailleurs. « Quand il s'agit de la nature souveraine, tout ce qu'on dit se trouve *relevé* par la grandeur de l'objet qu'on considère, πᾶν τὸ περὶ αὐτὴν λεγόμενον συνεπαίρεται. *Oratio catech.*, c. I, col. 13. A Eunomius qui, dans une objection, comparait la génération du Verbe à celle des hommes, Grégoire répliqua : « Ne disserte pas des choses d'en haut d'après celles d'en bas, μὴ ἐκ τῶν κάτω φυσιολόγει τὰ ἄνω. » *Contra Eunom.*, l. IV, col. 625. Ainsi apparaissent tous les éléments de la triple voie que nous retrouverons bientôt dans Denys : voie d'affirmation, voie de négation, voie d'éminence.

Les résultats donnés par cette méthode n'ont pas besoin d'être développés en détail. La doctrine des trois Cappadociens sur les perfections divines est si courante et si claire, dans son ensemble, qu'il suffit de renvoyer aux études signalées dans la bibliographie, ou même aux *Indices analytici* de Migne, au mot *Deus* : pour saint Basile, *P. G.*, t. XXX, col. 1206; t. XXXII, col. 1416, 1455; pour saint Grégoire de Nazianze, t. XXXVI, col. 1288; pour saint Grégoire de Nysse, t. XLVI, col. 1255. Voir aussi Schwane, *op. cit.*, t. II, c. I, § 4, p. 60 sq.

e) *Pères antiochiens : saint Jean Chrysostome* († 407), *Théodoret* († vers 458). — Les caractéristiques qu'on prête habituellement aux théologiens d'Antioche, comparés à ceux d'Alexandrie, voir ANTIOCHE (*École théologique d'*), t. II, col. 1436 sq., ont surtout leur application dans l'exégèse et dans les questions christologiques, sotériologiques et anthropologiques. On en retrouve cependant quelque chose en théodicée, dans la tendance beaucoup plus pratique que spéculative des docteurs antiochiens. Il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir la longue table des matières, placée à la fin des œuvres de saint Jean Chrysostome, au mot *Deus, P. G.*,

t. XLIV, col. 215-225. On voit immédiatement quelle place prépondérante occupent les attributs divins qui nous concernent plus directement : la puissance qui a tout produit et qui continue son œuvre par l'action conservatrice et coopératrice; la science qui nous atteint toujours et partout; la providence qui régit tout, qui veut le châtiment et qui permet le mal; la bonté qui pardonne et qui sauve, etc.

Les homélies prononcées à Antioche, en 386, et qui ont pour titre : Περὶ ἀκαταλήπτου, *De incomprehensibili, P. G.*, t. XLVIII, col. 701 sq., ne font pas exception. Par leur genre, elles se rattachent beaucoup plus aux discours théologiques de saint Grégoire de Nazianze qu'aux traités polémiques, et en partie philosophiques, de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse. Mais la doctrine est identique. Le grand orateur s'élève avec véhémence contre les spéculations arrogantes de ceux « qui se vantent d'avoir de Dieu une science complète et parfaite, et qui par là même tombent dans un abîme d'ignorance. » Homil. I, n. 4, col. 704. C'est outrager Dieu que de scruter sa nature avec trop de curiosité. Homil. II, n. 3, col. 712. « Que Dieu soit innascible, ἀγέννητος, la chose est manifeste; mais que ce soit là le nom propre de son essence, aucun prophète ne l'a dit; aucun apôtre, aucun évangéliste ne l'a insinué. Rien d'étonnant : comment auraient-ils pu nommer ce qu'ils ignoraient? » Homil. V, n. 4, col. 742.

Dieu est incompréhensible dans sa nature. Cette vérité, Jean Chrysostome ne se contente pas de l'énoncer en général; il la détaille, en l'appliquant aux divers attributs. « Je sais que Dieu est partout, qu'il est tout entier partout; mais j'ignore comment. Je sais qu'il n'a point commencé d'exister, qu'il n'a pas été engendré, qu'il est éternel; mais j'ignore comment. Mon esprit ne peut pas concevoir une substance qui n'a reçu l'être ni d'elle-même, ni d'un autre. » Homil. I, n. 3, col. 704; cf. Théodoret, *Græcarum affectionum curatio*, serm. II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 858. Un peu plus loin, à propos du texte de saint Paul, I Cor., XIII, 12 : *Nunc cognosco ex parte*, l'orateur n'insiste pas seulement sur la question du *comment*, mais encore sur celle du *combien*. « L'apôtre ne veut pas dire qu'il connaît une partie de l'essence divine et en ignore une autre, car Dieu est simple; mais il sait que Dieu existe, et ignore ce qu'il est en son essence. Il sait qu'il est sage, mais il ignore combien il l'est. Il n'ignore pas qu'il est grand, mais il ne sait pas combien il l'est : τὸ δὲ πόσον,... τοῦτο οὐκ οἶδεν, » n. 5, col. 706 sq. Ailleurs, c'est la spiritualité divine, considérée en elle-même et dans ses conséquences, qui nous est présentée comme une énigme pour l'humaine conception. *In Epist. ad Colos.*, homil. V, n. 3, t. LXII, col. 335.

Les nombreux passages où saint Jean Chrysostome traite le sujet, n'ont pas tous la même portée. Souvent il s'agit de l'invisibilité ou de l'incompréhensibilité de Dieu par rapport aux hommes vivant sur la terre. Ainsi en est-il, quand il rappelle les trois exemples, d'un enfant, d'un miroir et d'une énigme, I Cor., XIII, 11-12, dont saint Paul s'est servi pour caractériser la connaissance imparfaite, indirecte et obscure, qui est notre partage ici-bas. *De incompreh.*, homil. I, n. 3, t. XLVIII, col. 704. Ainsi en est-il, quand il parle des visions des prophètes, comme Is., VI, 1; Dan., VII, 9; III Reg., XXII, 19; Amos, IX, 1; et conclut qu'ils n'ont pas vu l'essence divine; car Dieu est simple, sans parties ni figure, et ils ont tous vu des figures, et des figures différentes. Homil. IV, 3, col. 730; cf. Théodoret, *In Osee*, XII, 10, t. LXXXI, col. 1620. Ainsi en est-il encore, quand il fait appel à la preuve subsidiaire, tirée des mystères qui nous entourent ou qui sont en nous, celui de notre âme en particulier. Homil. II, n. 7; V, n. 4, t. XLVIII, col. 717, 741.

D'autres fois, l'orateur d'Antioche affirme l'incompréhensibilité divine par rapport à tout être créé, les anges comme les hommes : καὶ ταῖς ἀνωτέρω δυνάμεσιν ἀκατάληπτον. Homil. III, n. 1, col. 720. Il invoque quelques textes de la sainte Écriture, comme Is., VI, 2; Joa., I, 18; Eph., III, 10; I Tim., VI, 16. Homil. III, n. 3; IV, n. 2 sq., col. 722, 730 sq. Mais il fait aussi appel à la transcendance de la nature divine, comparée à toute intelligence inférieure : τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας κατάληψιν, τὸν ἀνεξιχνίαστον ἀγγέλοις. Homil. III, n. 1, col. 720. Cf. Théodoret, *In Canticum cant.*, III, 4, t. LXXXI, col. 116, où, parlant de l'époux, considéré dans sa nature incréée, et des anges, pures créatures, il dit : τὸ μηδὲ τούτοις αὐτὸν εἶναι καταληπτόν, κτιστοῖς οὖσι τὸν ἄκτιστον. Doctrine facile à expliquer, dans son ensemble, si l'on tient compte des circonstances. Les homélies *De incomprehensibili* ont été prononcées contre les anoméens; l'orateur a généralement en vue la connaissance que ces hérétiques s'attribuaient follement, en disant : Je connais Dieu comme Dieu se connaît lui-même. Homil. II, n. 3, t. XLVIII, col. 712. Résumant sa pensée, il la précise ainsi : Il n'est aucune intelligence créée qui ait de Dieu une compréhension parfaite, τὴν ἀκριβῆ κατάληψιν; ou encore : qui connaisse Dieu en toute perfection, μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης. Homil. IV, n. 2, 3, col. 729, 731. La connaissance réservée au Fils, Matth., XI, 27, il l'entend d'une vision et d'une compréhension semblable à celle que le Père a du Fils : τὴν ἀκριβῆ λέγει θεωρίαν τε καὶ κατάληψιν, καὶ τοσαύτην ὅσην ὁ Πατὴρ ἔχει περὶ τοῦ Παιδός. *In Joa.*, homil. XV, n. 2, t. LIX, col. 99. Voir Petau, *op. cit.*, l. VII, c. III, n. 5, 12, pour la force du mot κατάληψις; c. V, n. 2 sq., pour les textes objectés.

Cette solution générale souffre difficulté pour quelques passages, où les docteurs antiochiens, parlant des saints anges ou des bienheureux, distinguent entre la vision de l'essence divine elle-même et une vision différente, peu définie, appelée par Théodoret une vision de gloire, et qui consisterait dans une manifestation de Dieu proportionnée à la nature et à la faiblesse du sujet. Telle paraît bien être la pensée de saint Jean Chrysostome, quand il interprète contre les anoméens la vision d'Isaïe, VI, 1-2. Dieu apparaît assis sur un trône élevé, tandis que les séraphins voilent sa face de leurs ailes. Ils ne pouvaient supporter l'éclat jaillissant du trône divin. Encore « ne voyaient-ils pas la pleine lumière ni l'essence pure, οὐδ' αὐτὴν ἀκραιφνῆ τὴν οὐσίαν, mais jouissaient-ils seulement d'une vision de condescendance. Condescendance il y a, quand Dieu, s'accommodant à la faiblesse de ceux qui doivent le voir, se manifeste non pas tel qu'il est, μὴ ὡς ἔστιν, mais dans une mesure proportionnée à leur nature. » *De incompreh.*, homil. III, n. 3, t. XLVIII, col. 722. Cf. *In Joa.*, homil. XV, n. 1-2, t. LIX, col. 98, où cette doctrine est appliquée, d'une façon générale, aux saints anges et aux bienheureux. Théodoret renchérit encore sur son maître. Se trouvant en face de ces paroles du Sauveur, relatives aux anges gardiens : *Semper vident faciem Patris vestri*, Matth., XVIII, 10, il les fait ainsi commenter par l'interlocuteur orthodoxe, *Dialog.*, I, t. LXXXIII, col. 51 : « Ils ne voient pas l'essence divine, infinie, incompréhensible,... mais une certaine gloire ou splendeur proportionnée à leur nature, ἀλλὰ δόξαν τινὰ τῇ αὐτῶν φύσει συμμετρουμένην. » Passages difficiles, qui supposent une interprétation particulière de plusieurs textes de la sainte Écriture, mais dont la critique appartient proprement à la question de la vision intuitive, considérée dans son existence et dans sa nature.

Le rejet d'une connaissance compréhensive n'entraîne pas, pour l'homme vivant ici-bas, celui d'une connaissance moindre et portant toutefois sur autre chose que le simple fait de l'existence divine. Chrysostome connaissait l'objection anoméenne : « Alors vous ignorez Dieu? » Nullement, répond-il. « Je sais qu'il existe; je

sais qu'il est clément, bon, miséricordieux, que sa providence s'étend à tout; je sais beaucoup d'autres choses contenues dans les Écritures; mais je ne sais pas ce qu'est son essence, τὸ τί τὴν οὐσίαν. » *Exposit. in ps. CXLIII*, n. 2, t. LV, col. 459; cf. *In Joa., loc. cit.*, col. 99. Que dans ce simple aveu d'ignorance il y ait une plus haute idée de la divinité que dans la prétendue connaissance des adversaires, le saint docteur l'insinue par une comparaison pleine de finesse. Deux hommes discutent sur la grandeur du ciel : L'un dit que le regard de l'homme ne peut en embrasser l'étendue; l'autre prétend le mesurer de la main. « Quel est celui qui comprend mieux la grandeur du ciel, celui qui se vante d'en connaître la mesure, ou celui qui avoue son ignorance? » *De incompreh.*, homil. V, n. 5, t. XLVIII, col. 742 sq.; cf. *Exposit. in ps. CXLIII, loc. cit.*, où l'attention est attirée sur *l'infinie* grandeur de Dieu, τὸ ἄπειρον ἐκεῖνο μέγεθος.

Pour les docteurs d'Antioche, la source de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu ici-bas, se trouve, en dehors de la révélation, dans les créatures, comparées par saint Jean Chrysostome à un maître qui nous enseigne : κτίσις... διδάσκαλος τῆς θεογνωσίας. *De diabolo*, homil. II, n. 3, t. XLIX, 261; *In Epist. ad Rom.*, homil. III, n. 2, t. LX, col. 412; *De incompreh.*, homil. II, n. 4, t. XLVIII, col. 713. Dans ce dernier passage, l'orateur, pour donner une haute idée de la puissance divine, ajoute à la considération de la grandeur des choses créées celle de la facilité avec laquelle Dieu les a tirées du néant. Comme apologiste, Théodoret reprend dans sa *Thérapeutique*, ou *Græcarum affectionum curatio*, t. LXXXIII, col. 783 sq., les attaques de ses devanciers contre les erreurs païennes sur Dieu et la défense de l'unité divine, avec témoignages confirmatifs des poètes et des philosophes anciens. S'il relève la prérogative de la révélation prophétique dont la nation juive a bénéficié, il ne manque pas de rappeler que les autres peuples avaient reçu, dans l'inclination de la nature et le spectacle de l'univers, tout ce qui leur était nécessaire pour connaître et servir dignement le créateur. Serm. I, col. 824. Les dix discours Περὶ προνοίας, *ibid.*, col. 555 sq., contiennent de riches développements sur l'ordre et la beauté du monde, d'où ressortent directement les attributs divins qui ont une connexion intime avec l'idée de providence.

L'aboutissant n'est donc pas le simple fait de l'existence divine. « Si la grandeur et la beauté des créatures nous font, par voie de proportion, connaître le créateur, plus nous contemplerons la beauté et la grandeur des choses créées, plus aussi nous avancerons dans la connaissance du créateur, » observe saint Jean Chrysostome, *In Genesim*, I, n. 1, t. LIV, col. 581. Et le disciple d'ajouter, qu'en vertu même du rapport de proportion supposé par l'auteur de la Sagesse, nous ne devons pas mettre le créateur sur le pied des créatures, mais le déclarer infiniment supérieur en grandeur et en beauté. *Græcarum affection. curatio*, serm. III, t. LXXXIII, col. 868. Ailleurs, il applique, dans les termes mêmes de saint Basile, la doctrine des noms divins; ils nous servent à louer la nature divine par ce qui est en elle, ἀπὸ τῶν προσόντων, et par ce qui n'y est pas, καὶ ἀπὸ τῶν μὴ προσόντων. *Ibid.*, serm. II, col. 856.

La simplicité et la spiritualité de Dieu, considérées en elles-mêmes et dans leurs conséquences, comme l'absence de figure et de forme proprement dite, de passions, de présence locale, sont souvent et vigoureusement affirmées par les théologiens d'Antioche. A propos du texte : *Faciamus hominem ad imaginem nostram*, Gen., I, 26, Chrysostome déclare absolument insensé celui qui ose attribuer des membres et des traits à l'être incorporel. *In Genesim*, homil. VIII, n. 3, t. LIII, col. 71; cf. homil. XIII, n. 2, col. 107 : ἁπλοῦν γὰρ καὶ ἀσύνθετον καὶ ἀσχημάτιστον τὸ Θεῖον; serm. III, col. 589 : οὐκ ἔστι τὸ Θεῖον ἀνθρωπόμορφον. De même Théodoret, *Quæstiones in Genesim*, XX, LII, t. LXXX, col. 104, 156.

Aussi quel soin pour signaler le caractère métaphorique des expressions bibliques qui pourraient voiler la simplicité ou la spiritualité divine aux yeux d'un lecteur ou d'un auditeur peu instruit! « Quand vous entendez parler de beauté, laissez de côté toute imagination corporelle, pour ne songer qu'à une gloire immortelle et à une magnificence ineffable. » Chrysostome, *Exposit. in ps. XLI*, n. 3, t. LV, col. 160. S'agit-il de jalousie, de colère, de regret, de haine? « Ne vous arrêtez pas à la bassesse de ces mots humains; allez au sens qui convient à la divinité. La jalousie en Dieu, c'est son amour; sa colère, ce n'est pas un mouvement de passion, mais l'exercice du juste châtiment. » *Homil. de capto Eutropio*, n. 7, t. XLI, col. 402. Isaïe représente-t-il Dieu assis sur un trône? « Dieu n'est pas assis, remarque l'orateur, c'est une position propre aux êtres corporels... Dieu n'est pas contenu dans un trône, la divinité ne peut être circonscrite. » *De incompreh.*, homil. III, n. 3, t. XLVIII, col. 722. C'est à propos de ces sortes d'expressions que le saint docteur émet cette réflexion : Dans la sainte Écriture Dieu prend, par amour pour nous et dans notre intérêt, beaucoup d'attributions qui, prises en soi, ne sont pas dignes de la majesté divine. » *In Joa.*, homil. LXIV, n. 2, t. LIX, col. 356.

Cette insistance à prévenir et à éclairer les fidèles s'explique par la survivance, à cette époque, de l'erreur anthropomorphique dans la secte des audiens, comme Théodoret lui-même nous l'apprend. *Ecclesiastica historia*, l. IV, c. IX, t. LXXXII, col. 1142; *Hæreticarum fabularum compendium*, l. IV, c. X, t. LXXXIII, col. 428.

Avec Théodoret, nous sommes parvenus, pour l'Église grecque, au milieu du Ve siècle, époque où se termine l'âge d'or de la patristique. Au groupe des Pères antiochiens pourrait se rattacher un apologiste, qui semble avoir écrit dans la première moitié du même siècle, Macarius Magnès, donné pour évêque de Magnésie, dans l'Asie-Mineure. Mais l''Αποκριτικὸς ἢ Μονογενής de cet auteur, publié dans ce qu'il en reste par C. Blondel, Paris, 1876, ne donne pas lieu à une étude spéciale. Les deux passages où il est directement question de Dieu, l. IV, c. XX, XXVI, ne présentent que la réponse à une objection relative à la monarchie divine : Comment Dieu peut-il s'appeler monarque, s'il n'existe pas d'êtres semblables auxquels il puisse commander? Il faut donc qu'il y ait d'autres dieux que lui. La réponse est facile. Dieu est monarque, et dans un sens éminent, puisqu'il commande à des sujets qui tous lui doivent l'existence. Incréé, éternel, dominateur suprême, seul il a droit par nature au nom de Dieu, παρὰ Θεοῦ... τοῦ κατὰ φύσιν, c. XXVI, p. 213. Si parfois d'autres reçoivent la même appellation, I Cor., VIII, 5, ce n'est pas pour leur nature ni dans toute la force du terme.

f) Pères latins, en dehors de l'Afrique : saint Hilaire de Poitiers († 366 ou 367), *saint Ambroise* († 397), *saint Jérôme* († 420). — Pour la période qui s'étend du concile de Nicée jusqu'au milieu du Ve siècle, l'Occident est loin d'offrir autant de noms que l'Orient. Ceux qui méritent d'être signalés peuvent se réduire à deux groupes, distincts surtout par le genre des écrivains : les non-africains et les africains. Les trois docteurs qui font partie du premier groupe ont une doctrine commune dans l'ensemble et beaucoup moins spéculative que celle des alexandrins ou celle des cappadociens qui furent à la fois théologiens et philosophes, comme saint Basile et saint Grégoire de Nysse. Du reste, point d'ouvrages qui se rapportent directement à la théodicée, mais seulement, en dehors de phrases disséminées, quelques passages plus carac-

téristiques sur la cognoscibilité de Dieu, sa notion et sa transcendance.

La connaissance de Dieu est naturelle aux hommes. *Quis enim mundum contuens,* s'écrie saint Hilaire, *Deum esse non sentiat? In ps. LII,* n. 2; *LXV,* n. 10, *P. L.,* t. IX, col. 326, 428; cf. *De Trinitate,* XII, 53, t. X, col 467. Si l'homme a reçu la raison, qui lui permet de connaître les créatures, c'est pour qu'il s'élève des choses visibles à l'invisible majesté de Dieu. *In ps. CXXXVII,* n. 13, t. IX, col. 790. Saint Ambroise évoque l'ensemble de la création : *hic mundus divinæ majestatis insigne est. Hexaem.,* l. I, c. V, n. 17; *De fuga sæculi,* n. 10, t. XIV, col. 131, 574. Il insiste, en outre, sur le témoignage que les êtres pris en particulier rendent à la sagesse et à la providence divine. *Hexaem.,* l. VI, c. IV sq., col. 247 sq. Pensée qui se retrouve chez saint Jérôme. *Epist.,* LX, *ad Heliodorum,* n. 12, t. XXII, col. 596. Aussi, d'après le docteur dalmate, ce n'est pas d'abord par la loi écrite, mais par la loi naturelle que Dieu enseigna le néant des idoles et sa propre divinité; et la loi naturelle désigne ici, d'après tout le contexte, l'inclination native de l'esprit humain à s'élever du monde sensible à son auteur. *In Isaiam,* XL, 21, t. XXIV, col. 408. La même idée revient dans les passages où l'âme nous est dépeinte comme possédant en germe la connaissance de Dieu. *In Gal.,* I, 15; *In Tit.,* I, 10, t. XXVI, col. 326, 570; *Commentariolus in ps. XVIII,* 7 : *Nullus quippe est, qui non habeat semina intellectus Dei. Anecdota Maredsolana,* publiés par dom G. Morin, Maredsous, 1895 sq., t. III *a,* p. 29. Même dans les erreurs des païens Jérôme retrouve quelque chose de l'inclination naturelle; car le païen se croit inférieur à l'objet de son culte, et, quand il veut prendre à témoin ou faire une invocation, il dit : Dieu voit, Dieu entend! *Tractatus in ps. XCV,* 10, *ibid.,* t. III *b,* p. 137. En nous attestant l'existence de Dieu, les créatures nous le font connaître par voie de conséquence : *a conditionibus conditor consequenter agnoscitur.* Sap., XIII, 5. De l'œuvre nous concluons aux perfections de l'ouvrier. « L'art qui brille dans les œuvres de raison ne révèle-t-il pas l'intelligence invisible dont il est l'effet? » *In Isaiam tractatus duo, ibid.,* t. III *c,* p. 111. C'est par le même principe et en s'appuyant sur le même texte de la Sagesse, que saint Hilaire s'élève de la grandeur et de la beauté des créatures à la grandeur et à la beauté suprême du créateur : *Magnorum creator in maximis est, et pulcherrimorum conditor in pulcherrimis est. De Trinitate,* I, 7, t. X, col. 30.

La théologie des païens n'en est pas moins remplie d'obscurités et d'erreurs, ajoute l'évêque de Poitiers. Quelle lumière, en revanche, dans nos livres sacrés! La foi seule a ce qu'il faut pour calmer l'esprit. *In ps. LXI,* 2, t. IX, col. 395 sq. Le passage où le saint docteur raconte sa conversion, *De Trinitate,* I, 3 sq., t. X, col. 27, est comme le commentaire pratique de cette vérité. L'examen des opinions multiples et diverses des anciens philosophes sur Dieu l'avait amené à ces conclusions : La divinité ne va pas sans la providence, elle ne comporte pas de sexe, elle ne peut être qu'éternelle, une, simple, se suffisant à elle-même, toute-puissante, n. 4. Le texte de l'Exode, III, 14, où Dieu se donne pour nom : *Ego sum qui sum,* ou : *Qui est,* jeta le penseur gaulois dans l'admiration par la profondeur du sens contenu dans cette appellation et son aptitude à exprimer ce que nous pouvons concevoir de plus propre à Dieu, l'être : *non enim aliud proprium magis Deo, quam esse, intelligitur,* n. 5. Hilaire entend ici, comme on le voit plus loin, XII, 24, col. 447, l'être pur et simple, sans aucun mélange de non-être : *quia id quod est, non potest intelligi dicique non esse; esse enim et non esse contraria sunt.*

Étant l'Être par nature, Dieu est essentiellement éternel, sans commencement ni fin : *quia idipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque cœpti,* I, 5. Il est par lui-même, en lui-même, pour lui-même, se suffisant pleinement à lui-même, immuable en ce qu'il est, c'est-à-dire dans la plénitude de l'être, II, 6; XI, 47, col. 55, 431; plus complètement, *Inps. II,* n. 13, t. IX, col. 269 : *Ipse est, qui quod est, non aliunde est; in sese est, secum est, a se* [ou *ad se*] *est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est, carens omni demutatione novitatis.* Immuable dans sa pure raison d'Être, Dieu est, au même titre, un et simple en tout ce qu'il est : *totum in eo quod est unum est; ut quod spiritus est, et lux et virtus et vita sit... Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat; sed totum quod est, vita est, natura scilicet perfecta et absoluta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens ipsa per totum. De Trinitate,* VII, 27; VIII, 43, t. X, col. 223, 269. La notion d'Être devient ainsi, pour le docteur gaulois, une notion première à laquelle se rattachent, immédiatement ou par voie de conséquence, toutes les propriétés essentielles de la divinité. Voir, pour le détail et le groupement des textes, A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius,* c. II.

Saint Ambroise et saint Jérôme ne présentent pas une synthèse aussi pleine, mais ils attachent la même importance au nom révélé à Moïse sur le mont Horeb. En répondant : *Ego sum qui sum,* dit le premier de ces docteurs, Dieu n'énonça pas une simple appellation, il exprima une réalité, car rien n'est aussi propre à Dieu que d'être toujours : *rem expressit, non appellationem, dicens : Ego sum qui sum, quia nihil tam proprium Deo quam semper esse, In ps. XLIII,* n. 19, t. XIV, col. 1100; *hoc est verum nomen Dei, esse semper. Epist.,* VIII, n. 8, t. XVI, col. 914. C'est en ce sens que, d'après une étymologie risquée, οὖσα ἀεί, le docteur milanais affirme que le nom d'οὐσία, *essence,* convient à Dieu dans toute la force du terme. *De fide,* l. III, c. XV, n. 127, t. XVI, col. 614. Cette essentielle éternité s'applique à tout ce qu'est Dieu; d'où l'immutabilité absolue de l'Être divin, mais immutabilité dans la plénitude même de la perfection : *Solus enim sine processu Deus, quia in omni perfectione semper æternus est. Ibid.,* l. IV, c. I, n. 10, col. 619; cf. l. I. c. II, n. 14, col. 532 : *cum in natura Dei plenitudo bonitatis sit; De officiis,* l. III, c. II, n. 11, t. XVI, col. 48 : *Deus justus per omnia, sapiens super omnia, perfectus in omnibus.* Par là, Dieu se distingue essentiellement de toute créature, dont la bonté, comme toute perfection, n'est jamais que partielle : *Deus universitate bonus, homo ex parte. In Luc.,* l. VIII, n. 65, t. XV, col. 1785.

Dans ses *Commentarioli,* saint Jérôme considère le nom de Dieu que les Juifs déclaraient ineffable, comme un nom propre : *quod proprie Dei vocabulum sonat; quod proprie in Deo ponitur. In ps. VIII,* 2; *CIX,* 1, *Anecd. Mareds.,* t. III *a,* p. 21, 80. Mais comment Dieu a-t-il pu, Exod., III, 14, s'attribuer en propre l'être? N'est-ce pas là un nom commun de substance? La réponse n'est pas difficile. Tous les autres êtres ne sont que grâce à Dieu et dans les limites où ils ont reçu de lui l'existence; ils ne sont pas par nature. Mais Dieu, essentiellement éternel, a lui-même le principe de son être, *et ipse sui origo est, suæque causa substantiæ;* seul il est par nature, comme seul il est bon par nature. *Ad Eph.,* III, 14, t. XXVI, col. 488 sq. Aussi peut-on dire de la nature divine que seule elle est vraiment : *una est Dei et sola natura quæ vere est.* Les créatures, au contraire, semblent plutôt être qu'elles ne sont; car il fut un temps où elles n'existaient point, et elles peuvent cesser d'exister. *Epist.,* XV, *ad Damasum,* n. 4, t. XXII, col. 357. Assertion qui, dans la pensée du saint docteur, ne tend pas à nier la

réalité objective des créatures, quand de fait elles existent, mais seulement à lui refuser la prérogative divine d'être par nature ou essentiellement. C'est dans le même sens qu'il dit ailleurs : Dieu seul est immortel, car il n'existe pas, comme les autres, par grâce, mais par nature. *Dialog. adversus pelagianos,* l. II, n. 7, t. XXII, col. 542. Et comme il est par nature, par nature aussi Dieu est immuablement ce qu'il est et tout ce qu'il peut être : *Dei solius naturam esse immutabilem, de quo scribitur,* Ps. CI, 28 : *Tu vero ipse es. Ad Gal.,* I, 8, t. XXVI, col. 320.

Mais, si dans la notion d'être nous possédons enfin un nom propre, et même le vrai nom de Dieu, celui-ci restera-t-il encore ineffable, incompréhensible, impénétrable en sa nature? L'Occident va-t-il faire échec à l'Orient, et marcher sur les brisées d'Eunomius? La supposition est inadmissible, non moins que fausse. Autre chose est le nom propre, entendu généralement d'une dénomination qui convient réellement à Dieu par nature et qui le distingue des créatures; autre chose est le nom propre, entendu dans le sens plus rigoureux de terme qui exprimerait en soi et qui manifesterait à l'esprit de l'auditeur, par une notion directe et adéquate, la nature intime de Dieu, tel qu'il est en lui-même. Les Pères latins affirment avec autant d'énergie que les Pères grecs, non seulement l'invisibilité matérielle, mais l'ineffabilité et l'incompréhensibilité de l'essence divine.

L'invisibilité matérielle est un pur corollaire de la spiritualité divine, souvent inculquée par nos trois docteurs, par opposition à l'erreur anthropomorphique. A propos de ces paroles de David : *Deprecatus sum faciem tuam in toto corde meo,* Ps. CXVIII, 58, saint Hilaire fait cette remarque : *Scit invisibilem esse carnalibus oculis gloriam Dei. In ps. CXVIII,* lit. VIII, n. 7, t. IX, col. 555. Plus loin, il juge ainsi l'exégèse qui prétendait tirer du livre de la Genèse, I, 26, l'idée d'un Dieu corporel : *Sed hæc infidelitatis deliramenta sunt. In ps. CXXIX,* n. 4, col. 720. Saint Ambroise n'est pas moins expressif : *Æternus corporalibus non videtur aspectibus. In ps. CXVIII,* serm. XVIII, n. 41, t. XV, col. 1467. Le monde, parce que corporel, ne peut pas s'appeler proprement *l'ombre* de Dieu : *cum incorporei Dei corporea adumbratio esse non possit. Hexaem.,* l. I, c. V, n. 18, t. XIV, col. 131. Saint Jérôme, comme saint Jean Chrysostome, ne se lasse pas de tenir son lecteur en éveil contre les expressions anthropomorphiques qu'il rencontre sur son chemin; voir, par exemple, *In Isaiam,* XLVI, 1 sq., t. XXIV, col. 451; *In Ezech.,* VIII, 3, t. XXV, col. 78; *In ps. XCIII,* 8 sq., *Anecd. Mareds.,* t. III *b,* p. 129; cf. t. III *c,* p. 83; *In ps. X,* 5, *ibid.,* t. III *c,* p. 6.

Dieu, pur esprit, n'est pas seulement invisible aux yeux du corps; il est incompréhensible. Dans le passage même où il admire et scrute la profondeur des paroles : *Ego sum qui sum,* saint Hilaire conclut à une grandeur de Dieu telle qu'on ne peut la concevoir par la raison, mais seulement y croire : *quantus et intelligi non potest, et potest credi. De Trinitate,* I, 8, t. X, col. 31. Quand il s'agit d'exprimer Dieu tel qu'il est et en tout ce qu'il est, notre langage est radicalement impuissant : *Deum ut est, quantusque est, non eloquetur.* La science parfaite, ici, consiste à savoir que Dieu est inénarrable, bien qu'on ne puisse l'ignorer : *perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias. Ibid.,* II, 7, col. 57. Quelque beauté que nous lui prêtions, notre conception reste au-dessous de la réalité, sans que, cependant, Dieu échappe pleinement à notre connaissance : *atque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sentiendi. Ibid.,* I, 7, col. 30.

Sans traiter ce point aussi fréquemment que l'évêque de Poitiers, saint Ambroise n'en parle pas moins, en passant, dans des termes aussi fermes. Dans la prétention à pénétrer pleinement la nature divine, il ne voit que l'infatuation d'une dialectique perverse et fallacieuse : *quomodo non infatuatur versutæ disputationis astutia? Hexaem.,* l. I, c. I, n. 9, t. XIV, col. 127. L'idée qu'il se fait de Dieu est tout autre : *visu incomprehensibilis, fatu ininterpretabilis, sensu inæstimabilis, fide sequendus, religione venerandus.* Ce qui ne veut pas dire qu'il faut s'en tenir au silence ou à la négation, car le saint docteur achève ainsi la phrase : *ut quidquid religiosius sentiri potest, quidquid præstantius ad decorem, quidquid sublimius ad potestatem, hoc Deo intelligas convenire. De fide,* l. I, c. XVI, n. 106, t. XVI, col. 553.

C'est dans le même esprit que saint Jérôme recommande la modestie dans les spéculations et les discours sur Dieu; entre nos conceptions et sa nature il n'y a pas moins de distance qu'entre la terre et le ciel. *In Eccle.,* V, 1, t. XXIII, col. 1052. « Voulez-vous savoir la nature de Dieu? Voulez-vous savoir ce qu'est Dieu? Sachez que vous l'ignorez : *hoc scito quod nescias.* » Paroles que le Père explique comme nous avons vu saint Jean Chrysostome expliquer la comparaison dont il se servait contre les anoméens. « En sachant que vous l'ignorez, ne vous trouvez-vous pas plus instruits que les autres? Le païen voit une pierre, et la prend pour Dieu; les philosophes voient le ciel, et le prennent pour Dieu; d'autres voient le soleil, et le prennent pour Dieu. Comprenez donc combien vous l'emportez, vous qui dites : Une pierre ne peut pas être Dieu, le soleil ne peut pas être Dieu, etc. » *In ps. XCI,* 6, *Anecd. Mareds.,* t. III *c,* p. 74.

Le point de contact qui vient d'être signalé entre saint Jérôme et le grand orateur d'Antioche, n'est pas, en cette question, un fait isolé. Plusieurs fois le docteur dalmate parle de la vision d'Isaïe, VI, 1, et son interprétation rappelle de très près celle de saint Jean Chrysostome. Voir *In Isaiam,* I, 10; VI, 1, t. XXIV, col. 33, 92 sq.; et surtout, le petit commentaire sur la vision de ce prophète, que je résume d'après les *Anecdota Maredsolana,* t. III *c,* p. 107 sq. Les séraphins couvraient de leurs ailes la face de Dieu, ou plutôt la leur, pour faire comprendre au prophète que nul mortel ne peut voir Dieu tel qu'il est, *juxta id quod est Deus.* La parole dite par saint Jean, I, 18 : *Deum nemo vidit unquam,* ne s'applique pas seulement aux hommes, mais à toute créature raisonnable. Elle nous apprend que tout ce qui est en dehors de Dieu ne peut pas le voir tel qu'il est, mais seulement dans la mesure où il daigne se manifester : *non juxta id quod est Deus, sed juxta id quod se creaturis suis dignanter ostendit.* Saint Paul, à son tour, nous enseigne qu'il faut savoir, non pas ce qu'est Dieu et comment il est, *quis et qualis sit,* mais seulement qu'il existe, *quod sit.* Nous savons que Dieu existe, nous savons encore ce qu'il n'est pas; mais ce qu'il est et comment il l'est, nous ne le pouvons pas savoir. Par un effet de sa bonté et de sa clémence il s'est incliné vers nous, pour nous permettre de savoir de lui quelque chose, et de le reconnaître dans ses bienfaits : *ut aliqua de eo æstimare valeamus, esse eum sentiamus beneficiis.* Mais quand il s'agit du comment de son être, *qualis autem sit,* la distance est trop grande entre Dieu et la créature pour que celle-ci puisse prétendre à le connaître.

De ce passage il résulte manifestement que, d'après saint Jérôme, nul homme mortel ne peut voir Dieu tel qu'il est, et même qu'aucune créature ne peut le voir autrement que dans la mesure où lui-même daigne se manifester. Comment Dieu se manifeste-t-il aux bienheureux habitants du ciel? C'est une autre question. Il

suffit de remarquer ici que, sous ce rapport, le saint docteur met une différence essentielle entre les hommes vivant ici-bas et les saints anges : *Homo igitur Dei faciem videre non potest; angeli autem etiam minimorum in Ecclesia, semper vident faciem Dei. In Isaiam,* I, 10, t. XXIV, col. 33. Cf. S. Augustin, *Epist.,* CXLVIII, n. 7 sq., *P. L.,* t. XXXIII, col. 625.

La théodicée de saint Jérôme, comme celle du docteur gaulois et du docteur milanais, ne donne pas lieu, pour le reste, à des développements spéciaux. Dans une étude sur saint Ambroise, J. E. Pruner caractérise la théologie de ce Père par le relief donné à l'amour : amour de Dieu qui explique et inspire toutes ses œuvres, création, rédemption, économie entière du salut; amour de l'homme pour Dieu, comme affection due en retour. Si juste que soit cette affirmation, on ne saurait la prendre dans un sens exclusif, car la bonté de Dieu brille aussi dans les écrits des deux autres Pères, en particulier dans ceux de saint Jérôme. C'est lui qui, dans ses petits commentaires sur le livre des Psaumes, lance au vol, à propos de ce texte : *Et in operibus manuum tuarum exultabo,* cette considération simple, mais d'une si grande fécondité pour un cœur chrétien : *Video paulatim per singulos dies in singula tempora mihi naturam operari et in meos cibos crescere. Video quomodo Deus in omnibus mihi laborat, ut mihi nihil desit; et propterea exulto in te, Domine. In ps.* XCI, 5, *Anecdota Maredsolana,* t. III *b,* p. 122.

g) Pères africains : Marius Victorin († vers 363); *saint Augustin* († 430). — Comparés aux Pères latins qui précèdent, les Africains présentent une physionomie très distincte. Ils font à la spéculation une part beaucoup plus large; en outre, leur éducation philosophique, néoplatonicienne, réagit fortement sur leur théodicée. Pour l'influence exercée comme pour l'autorité, nulle comparaison n'est possible entre le grand docteur qui s'appelle Augustin et Marius Victorin, ce rhéteur converti au soir de sa vie et qui se fit aussitôt le champion de la foi chrétienne contre le manichéisme et l'arianisme. Victorin n'en est pas moins un anneau entre les apologistes africains de la période anténicéenne et le brillant génie qui, chez les Latins, couronne l'âge d'or de la patristique. Il touche plusieurs problèmes que nous retrouverons chez l'évêque d'Hippone, comme chez Denys en Orient.

La doctrine de Victorin sur Dieu contient d'abord des éléments traditionnels, sur lesquels il serait inutile d'insister; telle, par exemple, dans le livre *Ad Justinum manichæum, P. L.,* t. VIII, col. 999-1010, la réfutation des deux principes de Manès par la contradiction que renferme l'hypothèse de deux êtres nécessaires, tout-puissants, infinis, indépendants l'un de l'autre et même ennemis. L'opuscule *De generatione divini Verbi, ibid.,* col. 1019-1036, et les quatre livres *Adversus Arium,* col. 1039-1138, méritent davantage d'être signalés, non certes pour l'obscurité de l'auteur, qui lui a valu cette critique de saint Jérôme, *De viris illustribus,* c. CI, *P. L.,* t. XXIII, col. 701 : *Scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros qui nisi ab eruditis non intelliguntur,* mais pour cette particularité qu'on y entend un néoplatonicien se servant de sa philosophie pour expliquer et défendre les dogmes chrétiens. Certaines expressions, en apparence contradictoires, que nous avons rencontrées chez quelques Pères platoniciens, se retrouvent ici ramassées et portées en quelque sorte à l'état aigu. En ce qui concerne Dieu et la notion d'être, le oui et le non se succèdent, Dieu étant dit ὄν et μὴ ὄν. *De generat.,* n. 4, col. 1022. Par rapport aux choses créées, Dieu sera tout, *unum omnia,* ou, au contraire, rien, *nullum de omnibus. Adv. Arium,* IV, 23, col. 1129. Les noms d'existence, de substance, d'intelligence, de vie, lui sont couramment appliqués; puis vient un alpha privatif, qui semble tout retirer : ἀνύπαρκτος, et ἀνούσιος, et ἄνους, et ἄζων. *Ibid.* En revanche, Victorin offre un grand avantage. Toutes ces expressions, il ne les emploie pas seulement en passant, comme d'autres Pères; il les discute et, ce faisant, en détermine la signification.

On ne saurait comprendre la défense sans tenir compte de l'attaque. L'arien Candide, qui avait composé un petit écrit *De generatione divina, P. L.,* t. VIII, col. 1013-1020, rejetait la génération du Verbe, comme incompatible avec l'immutabilité divine. Il insistait naturellement, comme les théologiens de sa secte, sur l'absolue simplicité de Dieu : *aliud et aliud non recipitur circa Deum,* n. 2, col. 1014. Mais, détail caractéristique, il prétendait ruiner par la base le terme nicéen de *consubstantiel,* en niant que Dieu fût substance. L'argumentation était assez simple. Toute substance, disait-il, est l'œuvre de Dieu et, par conséquent, lui est postérieure; du reste, la substance est un suppôt, *subjectum quoddam,* et ce qui est suppôt n'est pas simple. Dieu n'étant pas substance, rien ne peut lui être consubstantiel, n. 8, col. 1018. A cette attaque se rattachaient des développements abstraits et subtils sur les notions d'être, d'entité, d'existence, et autres semblables.

Victorin fut donc amené à considérer Dieu sous les mêmes aspects. Il le fait souvent au cours de ses deux écrits, mais surtout dans le IVe livre *contre Arius,* où il donne en raccourci « un traité de Dieu et des choses divines, » n. 4, col. 1115 sq. Dieu est un esprit, c'est-à-dire une substance existante, vivante, intelligente. Dans cet esprit d'une absolue simplicité, être, vivre et connaître s'identifient substantiellement. Mais Dieu est et vit autrement que nous. Il est par lui-même, pour lui-même, en lui-même, sans le secours d'aucun autre principe : *a se, sibi, per se, in se solo, simplex, purum, sine existendi principio,* n. 5, col. 1116. Plus loin, n. 27, col. 1132, Victorin exagère même la notion de l'aséité divine, en se servant, comme Lactance, voir col. 1065, de termes qui suggèrent l'idée de causalité efficiente; car, après avoir parlé de Dieu qui se connaît lui-même, il ajoute : *Quod cum fit, se esse efficit.* Cf. I, 3, col. 1041 : *Causa principalis et sibi et aliis causa est.* Il faut toutefois tenir compte du but que l'auteur poursuit dans son écrit. Il ne considère pas Dieu dans la seule unité de sa nature, mais aussi dans la trinité des personnes, qu'il rattache, plus ou moins heureusement, à ces trois actes : *esse, vivere, intelligere.* De ce point de vue, Dieu pris dans sa réalité concrète ne se conçoit définitivement constitué que dépendamment de l'opération par laquelle il se connaît (il faudrait ajouter : et s'aime). Mais l'expression : *se esse efficit,* semble aller plus loin.

Dieu, et Dieu seul, étant par lui-même, il lui appartient de communiquer l'être aux autres : *principium existentium, substantiarum pater, qui ab eo quod ipse est, esse cæteris præstat,* n. 12, col. 1122. Cette considération amène l'apologiste à distinguer dans l'être, pris non comme substantif, ὄν, mais comme verbe signifiant l'acte de l'existence, τὸ εἶναι, une double acception : d'abord, celle d'être universel et suprême : *unum, ut universale sit, et principaliter principale;* puis, celle d'être qui convient à tout ce qu'il y a de genres, d'espèces et choses semblables : *alioque esse est cæteris, quod est omnium post vel generum vel specierum, atque hujusmodi cæterorum,* n. 19, col. 1127.

A cette doctrine se rattache la double série d'expressions, en apparence contradictoires, que nous avons rapportées. La dénomination d'*être* convient-elle à Dieu? Oui et non, répond en substance Victorin, suivant qu'on considère l'être dans l'une ou l'autre des

deux acceptions distinguées. Dans la première, Dieu peut et doit s'appeler être, c'est-à-dire l'être même, *ipsum esse, ipsum vivere,* n. 19, col. 1127; l'être principal, *principale* τὸ ὄν, I, 33, col. 1066; l'être suprême, *supremum* ὄν, *De generatione,* n. 4, col. 1022; celui qui est vraiment, dans toute la force du terme, *vere* ὤν. *Ibid.,* n. 2, col. 1021. Dans la seconde acception, la dénomination d'être ne convient pas à Dieu, puisque son être n'est pas déterminé, génériquement ou spécifiquement, comme l'être de toute créature (l'être *prédicamental*) : *non aut aliquid esse, aut aliquid vivere, nec* ὄν. *Adv. Arium,* IV, 19, col. 1127. Dieu, en ce sens, est supérieur à l'être, comme puissance capable de le produire, *supra id quod est, potentia ipsius* τοῦ ὄντος; il est, au même titre, antérieur à l'être, πρόον. *De generatione,* n. 2, 3, col. 1021. Mais quand on lui refuse ainsi la dénomination d'être, ce n'est pas, on le voit, pour le priver de tout ce qu'il est, mais pour signifier qu'il diffère, comme être suprême, de tous les autres : *et juxta quod supremum est,* μὴ ὄν *Deus dicitur, non per privationem universi ejus quod sit, sed ut aliud* ὄν *ipsum, quod est* μὴ ὄν. *Ibid.,* n. 4, col. 1022; cf. n. 13, col. 1027.

Dieu, par rapport aux créatures, est-il *tout* ou n'est-il *rien?* La réponse diffère encore suivant le point de vue où l'on se place. Dieu, comme premier principe, est tout virtuellement et d'une certaine façon : *virtute scilicet et modo quodam, unde dictum a Paulo,* I Cor., XV, 28 : *Ut sit Deus omnia in omnibus, Adv. Arium,* II, 3, col. 1091; *omnium existentiarum causa est, et ideo omnia. Ibid.,* IV, 18, col. 1126. En ce sens, et en ce sens seulement, tout est dans l'Un et l'Un est tout : *in uno omnia, vel unum omnia; omnium enim principium, unde non omnia sed* ILLO MODO *omnia. Ibid.,* n. 22, col. 1129. Mais si nous comparons d'une façon absolue son être et celui des créatures, Dieu n'est ni un ni tout : *nec unum nec omnia. Ibid.* Il est au-dessus de tout, et par conséquent rien de tout ce qui existe en dehors de lui : *super omnia, et idcirco nullum de omnibus,* n. 24, col. 1130; *De generatione,* n. 13, col. 1027. (Expressions qui se retrouvent presque littéralement dans Plotin, *Ennead.,* III, VIII, 8; VI, VII, 32, édit. Creuzer et Moser, Paris, 1855, p. 187, 499.) On ne peut même pas dire proprement qu'il est seul de son espèce, puisqu'il est en dehors du genre et de l'espèce. Il est l'*Un. Adv. Arium,* I, 49, col. 1078. Si Victorin suit là encore Plotin, en donnant la prééminence à la notion de l'*Un* sur celle de l'*Être,* c'est sans doute parce qu'elle lui semble mieux séparer Dieu de tout le reste et ramener tout en lui à la simplicité. Mais il faut avouer que la description faite de l'Un en cet endroit tend à la limite de l'abstraction et justifie le jugement porté par saint Jérôme sur l'obscurité du vieux rhéteur.

Dieu est-il *substance?* Oui, répond Victorin à plusieurs reprises et avec insistance. *Adv. Arium,* I, 29 sq.; II, 1 sq., etc. Il n'envisage pas la substance dans le même sens que son adversaire, Candide l'arien, c'est-à-dire comme suppôt des accidents, mais seulement comme « le sujet qui est quelque chose, ou qui n'est pas dans un autre : *subjectum, quod est aliquid, quod est in alio non esse,* » I, 30, col. 1062. Évidemment Dieu, sous le rapport de la substance, n'est pas moins transcendant qu'en tout le reste, ὑπερούσιος; et c'est là, remarque Victorin, ce qui a donné lieu à quelques-uns de l'appeler ἀνούσιος, « non pas qu'il soit réellement sans substance, puisqu'il existe : *non quod sit sine substantia, cum sit* », II, 1, col. 1089. La négation n'a donc pas alors un sens absolu, mais un sens purement relatif et qui tend à mettre en relief la transcendance ou l'éminence de la substance divine, comparée aux autres. Cette explication, l'apologiste africain l'étend aux termes négatifs de même espèce, comme ἀνύπαρκτος, ἄνους, ἄζων, en les commentant ainsi : *sine existentia, sine substantia, sine intelligentia, sine vita dicitur, non quidem per* στέρησιν, *id est, non per privationem, sed per supralationem; omnia enim quæ voces nominant, post ipsum sunt,* IV, 23, col. 1129; cf. 26, col. 1132.

Dieu pris absolument et abstraction faite de toute relation au dehors, ne peut être qu'incompréhensible et inconnaissable. Tout ce qu'il est se trouve alors comme renfermé en lui et sans distinction : *quia ista intus sunt et in se conversa sunt, omnia* ἄγνωστα, ἀδιάκριτα, *incognita et indiscreta sunt,* IV, 20, col. 1128. Dans son immensité, son infinité même, Dieu est indéterminé, non pas en lui ni pour lui, mais pour les autres : *omnimodis perfectus, interminatus, immensus, sed cæteris, sibi terminatus et mensus,* IV, 24, col. 1130; *infinitum, interminatum, sed aliis omnibus, non sibi. Ibid.,* 19, col. 1127. Il faut qu'il y ait de sa part manifestation au dehors, pour qu'il se reflète et devienne connaissable en quelque image : *cum autem foris esse cæperit, tunc forma apparens imago Dei est, Deum per semet ostendens. Ibid.,* 20, col. 1128. Victorin indique les deux grandes formes de cette manifestation extérieure de Dieu; d'abord, la création du monde, *ideo mundum et opera sua divina constituit, ut eum per ista omnia cerneremus;* puis, l'incarnation du Verbe, *post Salvatoris adventum, cum in Salvatore ipsum Deum vidimus,* III, 6, col. 1102 sq. Aussi le monde et la révélation sont-ils les principes de la connaissance que nous pouvons avoir ici-bas de la divinité. Les termes propres nous manquent, il est vrai, quand il s'agit de parler des choses divines; nous pouvons cependant nous servir, par adaptation, de ce qui est ici-bas, II, 3, col. 1091. (Le texte, tel qu'il se trouve dans l'édition Migne : NON CONGRUE *demum... aptamus,* ne me semble guère répondre à la suite des idées.)

Toute cette doctrine, envisagée sous son aspect philosophique, présente des rapports de parenté si manifestes avec celle des néoplatoniciens, en particulier de Plotin, que dans une étude sur Marius Victorin, dom Geiger a pu dire, p. 6 : « Ces écrits ne renferment au fond que le système néoplatonicien sous forme de théologie chrétienne, *in christlich-theologischem Gewande.* » Mais en même temps il n'est pas difficile, quand on fait attention à la fréquence des citations scripturaires, de se convaincre que la foi de l'apologiste exerce une grande influence sur l'interprétation et l'application de ses conceptions philosophiques. C'est ce qui a fait dire à Thomassin, à propos de la notion d'être premier et d'intelligence suprême, *op. cit.,* l. III, c. II, n. 11 : *Ex Latinis unum proferam Marium Victorinum Afrum,... ita in specie platonico patrocinantem systemati, ut a christianæ theologiæ castris secessisse videri possit, et mox tamen se et quæcumque dixerat christianæ catholicæque veritati reddentem et aptantem.* Du reste, Victorin n'a rien d'un docteur de l'Église, et sa philosophie, en ce qu'elle a de systématique, n'intéresse pas la substance des dogmes chrétiens qu'il prétendait défendre.

Sans avoir d'ouvrage spécial sur la question, saint Augustin présente, au cours de ses écrits, des éléments très variés, dont la synthèse forme une théodicée plus complète que celle de tous les Pères qui l'ont précédé. Pour juger de la richesse du fonds, il suffit de jeter un coup d'œil sur l'*Index generalis* de l'édition bénédictine, où le mot *Deus* occupe une place considérable, *P. L.,* t. XLVI, col. 217-233. En ce qui concerne les sources et les lignes principales, la pensée de l'évêque d'Hippone a déjà été exposée à l'article AUGUSTIN (*Saint*), t. I, col. 2325, 2344. Il importe grandement de tenir compte du fait signalé au premier endroit, à savoir l'influence du néoplatonisme sur la doctrine d'Augustin en général, et d'une façon particulière sur sa théodicée. *Ibid.,* col. 2328. Si cette doctrine n'est, dans l'ensemble,

qu'une large et forte synthèse de données scripturaires ou traditionnelles, elle a en même temps des parties originales, et là se reflètent les conceptions personnelles de l'écrivain, non pour transformer le dogme chrétien en philosophie, mais pour le traduire ou l'expliquer. Quatre points rentrent plus directement dans la série des idées qui, jusqu'ici, ont attiré notre attention.

a. Preuves de l'existence de Dieu. — Que Dieu existe, c'est une vérité si claire pour saint Augustin qu'il traite l'athéisme de folie, heureusement rare : *insania ista paucorum est. Serm.*, LXX, c. II, t. XXXVIII, col. 441. Les preuves qu'il propose *ex professo* ou insinue en passant, forment un sujet d'étude assez important pour avoir donné lieu, soit à un chapitre distinct dans la plupart des travaux faits sur la théodicée ou la philosophie du saint docteur, soit à un développement privilégié dans l'histoire des preuves de l'existence de Dieu chez les Pères, ou même chez les scolastiques. C. van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins*, Fribourg, 1869; G. Grunwald, dans l'introduction de *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Munster, 1907 (collection *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI, fasc. 3).

Dans la question présente, ces preuves nous intéressent moins en elles-mêmes que dans la mesure où elles aboutissent à des aspects variés de la divinité. De ce point de vue, plusieurs des preuves courantes qui se retrouvent chez Augustin, sont d'un intérêt secondaire; par exemple, celle qu'on tire du consentement du genre humain. *In Joa.*, tr. CVI, n. 4, t. XXV, col. 1910. Telle encore la preuve téléologique, par l'ordre et la beauté du monde, quelles que soient d'ailleurs la délicatesse et la maîtrise avec lesquelles le saint docteur la propose en divers endroits, comme *Serm.*, CXLI, n. 2, t. XXXVIII, col. 776; *In ps. XLI*, n. 7, t. XXXVI, col. 468. La preuve que fournit le monde considéré comme variable, par exemple, *Confess.*, l. XI, c. IV, t. XXXII, col. 811 : *Ecce sunt cælum et terra; clamant quod facta sint : mutantur enim atque variantur*, est déjà plus importante; car, sous la forme concrète où saint Augustin la présente en cet endroit, comme en beaucoup d'autres, c'est-à-dire en considérant l'être muable non pas seulement en général, mais en particulier dans ses diverses réalisations concrètes, elle aboutit à Dieu comme être nécessaire et absolu, comme perfection souveraine et essentielle, par opposition à tout être contingent, à toute perfection inférieure et participée : *Tu ergo, Domine, fecisti ea, qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt;* cf. *De Trinitate*, l. VIII, c. III, n. 5, t. XLII, col. 950 : *Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum,... ipsum bonum cujus participatione bona sunt,... ac per hoc etiam summum bonum.* Argument destiné à une grande fortune; repris plus tard par saint Anselme et par Richard de Saint-Victor, il deviendra, chez saint Thomas d'Aquin, l'argument des degrés. *Sum. theol.*, I^a, q. II, a. 3, *quarta via*. Cf. Kleutgen, *Institutiones theologicæ*, t. I, *De ipso Deo*, n. 169, avec la note; Hontheim, *Institutiones theodiceæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, n. 235.

Non moins importante et plus originale est la preuve, d'ordre ontologico-psychologique, développée longuement dans le *De libero arbitrio*, l. II, c. III-XV, t. XXXII, col. 1243 sq. Elle se tire des idées ou des principes éternels et immuables qui s'imposent à ce qu'il y a en nous de plus élevé, la raison, et qui, par là même, témoignent de Dieu. « La raison voit quelque chose d'éternel et d'immuable, elle voit en même temps sa propre infériorité; force lui est de reconnaître son Dieu. *Per seipsam cernit æternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur.* » *Ibid.*, c. V, n. 14, col. 1248. Preuve doublement délicate. D'abord, pour la difficulté de déterminer sûrement ce qu'elle suppose, dans la pensée de son auteur : ou une idée strictement innée, ou une vue immédiate de Dieu sous le rapport qui correspond à nos concepts, ou une simple inférence. La question mériterait d'attirer notre attention, si elle n'avait pas déjà été traitée dans ce Dictionnaire, t. I, col. 2334, 2336 (théorie de l'illumination divine des intelligences), 2345. Cf. Schwane, *op. cit.*, t. II, p. 90; Kleutgen, *La philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1869, t. II, p. 409 sq. En outre, beaucoup se sont demandé si l'argument, tel qu'il est proposé par saint Augustin, ne présentait pas une lacune, si ce Père ne concluait pas trop facilement du contenu de l'idée à l'existence réelle de l'objet conçu. Schwane, *ibid.*, p. 85, 90. Développée suffisamment, la preuve aboutit au terme que le saint docteur avait en vue : Dieu source immuable de la vérité et vérité même.

Un dernier argument, qui rentre en partie dans le précédent, mérite d'être signalé; c'est l'argument psychologico-moral, tiré de la conscience que nous avons d'une obligation, d'une loi morale qui s'impose à notre raison avec une autorité supérieure et qui témoigne, à ce titre, de Dieu, comme premier principe de tout bien, de toute moralité; car la loi éternelle, c'est la raison divine, c'est Dieu vérité suprême : *Lex vero æterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans... Et lex tua veritas, et veritas tu. Contra Faustum*, l. XXII, c. XXVII, t. XLII, col. 418; *Confess.*, l. IV, c. IX, t. XXXII, col. 699.

b. Notion de Dieu. — L'ensemble des preuves que nous venons de rappeler conduisait Augustin à une notion très relevée de la divinité. Il y trouvait d'abord les éléments de cette grande trilogie dont la philosophie platonicienne lui avait donné le principe et qui reste à la base de sa propre synthèse : Dieu source de tout être, comme premier principe des choses; source de toute vérité, comme lumière intellectuelle des créatures raisonnables; source de toute moralité, comme bien suprême et fin dernière des mêmes créatures : *ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi;... ubi esset causa constitutæ universitatis, et lux percipiendæ veritatis, et fons bibendæ felicitatis. De civitate Dei*, l. VIII, c. IV, X, n. 2, t. XLI, col. 228, 235. A ces trois conceptions se ramène toute une série de formules équivalentes ou réductibles, dont quelques-unes sont signalées par divers auteurs, comme H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. J. Trullard, t. II, p. 244, et W. Timme, *Augustins geistige Entwickelung*, p. 193. L'aspect qu'elles expriment demeure relatif, puisque Dieu est toujours considéré dans quelque rapport aux créatures.

En suivant l'orientation de sa pensée, Augustin pouvait s'élever plus haut et atteindre Dieu sous un aspect absolu. Dans la conception de la divinité qu'il nous présente, quatre traits apparaissent particulièrement en relief : la spiritualité, l'immortalité, la simplicité absolue et, finalement, la raison d'être. Ces notions, les trois premières surtout, étaient de celles que le saint docteur avait apprises à l'école des néoplatoniciens et dont il leur fut toujours reconnaissant. Voir t. I, col. 2328. Il les félicite de s'être élevés au-dessus des choses corporelles, au-dessus des êtres muables, âmes et purs esprits, pour arriver à celui qui, étant d'une façon immuable, est vraiment, *qui vere est, quia incommutabiliter est*, et en qui tout, être, vie, connaissance, bonheur et toute autre perfection, s'identifie dans une ineffable unité : *quia non aliud illi est esse, aliud vivere..., sed quod est illi vivere, intelligere,*

beatum esse, hoc est illi esse. De civitate Dei, l. VIII, c. VI, t. XLI, col. 231; cf. *De Trinitate,* l. VI, c. IV, t. XLII, col. 927 : *Deo autem hoc est esse quod est fortem esse, aut justum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur.*

On voit par ces textes comment les notions d'immutabilité, de simplicité et d'être se rejoignent dans la pensée du grand docteur. Dieu n'est absolument immuable et simple, toutes ses perfections ne s'identifient entre elles et avec l'être divin, que précisément parce que Dieu est, par essence, l'être même. Augustin ne définit pas autrement Dieu considéré tout à la fois dans l'unité de la nature et dans la trinité des personnes : *Quod nihil aliud esse dicam, nisi idipsum esse. De moribus Ecclesiæ cathol.,* l. I, c. XIV, n. 24, t. XXXII, col. 1321. Non pas l'être abstrait et indéterminé, mais l'être de tous le plus concret et le plus actuel, puisque tout ce qui possède l'être à un degré quelconque, le tient de lui : *Deus autem nec modum habere dicendus est, ne finis ejus dici putetur. Nec ideo tamen immoderatus est, a quo modus omnibus tribuitur rebus, ut aliquo modo esse possint... Si autem dicamus eum summum modum, forte aliquid dicimus; si tamen in eo quod dicimus summum modum, intelligamus summum bonum. De natura boni,* c. XXII, t. XLII, col. 558.

Cette conception de la divinité, Augustin la trouvait au terme de l'argument de contingence, tel que nous l'avons rappelé. En toute ligne de perfection Dieu lui apparaissait comme acte pur et infini, finalement comme l'Être absolu, au-dessus duquel, en dehors duquel et sans lequel rien n'existe, *supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est, Soliloq.,* l. I, c. I, n. 4, t. XXXII, col. 871, mais qui est lui-même toute la raison de sa propre existence. Cette dernière notion n'emportait pas, pour Augustin, comme pour Lactance et Victorin, l'idée de causalité efficiente; il voit dans cette conception une grave erreur : *Qui putat ejus esse potentiæ Deum, ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis nec corporalis creatura; nulla enim omnino res est, quæ seipsam gignat ut sit. De Trinitate,* l. I, c. I, n. 1, t. XLII, col. 820. Mais l'évêque d'Hippone trouvait dans l'aséité divine tout ce qu'y trouvaient saint Hilaire et les autres docteurs : l'existence, l'éternité, l'immutabilité essentielle : *Illa æterna incommutabilisque natura, quod Deus est, habens in se ut sit, sicut Moysi dictum est, Ego sum qui sum,* Exod., III, 14; *longe scilicet aliter quam ista quæ facta sunt : quoniam illud vere ac primitus est, quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest. De Genesi ad litt.,* l. V, c. XVI, t. XXXIV, col. 333. En d'autres termes, Dieu est l'Être purement et pleinement, non moins qu'essentiellement : *Quidquid ibi est, nonnisi est. In ps. CI,* serm. II, n. 10, t. XXXVII, col. 1311.

Les propriétés fondamentales de l'être divin, à la fois simple, immuable et infini, se projettent naturellement sur tous les attributs. Si Dieu est bon, s'il est grand, s'il agit, gardons-nous de concevoir sa bonté à l'instar d'une qualité, sa grandeur comme attachée à la quantité, son action comme entraînant de sa part un changement quelconque : *sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem.* L'éternité, c'est la durée continue, sans succession, sans passé ni avenir, d'une immuable vie : *sine tempore sempiternum.* L'ubiquité, c'est la présence de tout Dieu dans le monde entier, mais sans site, ni extension ni circonscription : *sine situ præsidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum. De Trinitate,* l. V, c. I, n. 2, t. XLII, col. 912. Présence d'ailleurs féconde, puisque les êtres créés ne lui doivent pas seulement le pouvoir de se développer et de tendre à leur perfection, mais leur conservation même : *creans, et nutriens, et perficiens, Confess.,* l. I, c. IV, t. XXXII, col. 662; *ut, si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant. De Genesi ad litt.,* l. V, c. XX, n. 40, t. XXXIV, col. 335. Présence spécialement féconde dans les créatures raisonnables, puisque Dieu est et agit en elles comme souverain bien de leur intelligence et de leur volonté : *Hoc ergo bonum non longe positum est ab unoquoque nostrum; in illo enim vivimus, et movemur, et sumus.* Act., XVII, 27, 28. *De Trinitate,* l. VIII, c. III, n. 5, t. XLII, col. 950. Doctrine importante, chez l'évêque d'Hippone, car elle touche de très près à l'une des principales caractéristiques de ce grand génie et de ce grand saint, dont la passion fut de chercher Dieu, vérité et bien suprême, voir, t. I, col. 2454, et de le chercher, non pas exclusivement, mais surtout par la voie du dedans, en son âme : *habentes in intimo Deum. De musica,* l. VI, c. XIV, n. 48, t. XXXII, col. 1188.

c. Invisibilité et incompréhensibilité divines. — Même en dehors des données que la révélation lui fournissait, rien qu'à suivre l'orientation de la pensée philosophique qui le menait à Dieu, acte pur, d'une simplicité absolue où tous les degrés de l'être se fondent dans une unité supérieure, Augustin ne pouvait qu'affirmer aussi fortement que les autres Pères, fussent-ils alexandrins ou cappadociens, l'invisibilité et l'incompréhensibilité de Dieu. Pour lui comme pour tous, l'invisibilité n'était qu'un corollaire de la spiritualité et de la transcendance divine : *Invisibilis est natura Deus. Epist.,* CXLVII, c. VIII, t. XXXIII, col. 605. Dieu étant naturellement invisible, on ne peut le voir qu'autant qu'il se manifeste lui-même; il nous a promis de se faire voir tel qu'il est, I Joa., III, 2, mais comme récompense et au ciel seulement. Ici-bas il n'apparaît que sous des formes d'emprunt ou symboliques qu'il choisit à son gré : *Apparet ea specie quam voluntas elegerit, etiam latente natura. Ibid.,* c. VII, col. 604. Comme on l'a dit, t. I, col. 2335, le saint docteur, qui avait paru d'abord accorder à Moïse et à saint Paul le privilège d'une vision transitoire, a dans la suite rejeté cette exception.

L'incompréhensibilité divine est l'un des thèmes favoris de l'évêque d'Hippone. Il dit et redit cette propriété sous toutes les formes, comme on peut s'en rendre compte en jetant un coup d'œil sur les textes recueillis par la plupart des auteurs qui se sont occupés de sa théodicée, en particulier L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme,* Paris, 1896, p. 59 sq. Beaucoup de ces textes se comprennent facilement. *De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si comprehendis, non est Deus. Serm.,* CXVII, n. 5, t. XXXVIII, col. 663. Comme le mot *comprehendis* s'entend ici d'une connaissance parfaite, la cognoscibilité divine se trouverait, dans l'hypothèse, épuisée par une connaissance finie, suivant le principe du saint docteur : *Quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur. De civitate Dei,* l. XII, c. XVIII, t. XLI, col. 368. Un autre texte rend ce sens très simple : Quand il s'agit de Dieu, notre langage reste au-dessous de notre conception, et notre conception elle-même reste beaucoup plus encore au-dessous de la réalité : *Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. De Trinitate,* l. VII, c. IV, n. 7, t. XLII, col. 939. Non moins simple est le sens de ces autres paroles : *Omnia dici possunt de Deo, et nihil digne dicitur de Deo, In Joa.,* tr. XIII, n. 5, t. XXXV, col. 1495; car nous pouvons affirmer de Dieu toutes les perfections dont nous avons connaissance, mais aucune de ces affirmations n'exprime dignement ce qu'est Dieu.

D'autres passages semblent aller plus loin, ceux-là surtout qui rendent le son de ce qu'on appelle la théologie négative. Ainsi est-il dit de Dieu : *Qui scitur me-*

lius nesciendo; ... cujus nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat. De ordine, c. XVI, n. 44; c. XVIII, n. 47, t. XXXII, col. 1015, 1017. De même : *Deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit... Hoc solum potui dicere, quid non sit, In ps. LXXXV,* n. 12, t. XXXVII, col. 1090, ou encore : *Cui honorificum potius silentium, quam ulla vox humana competeret. Contra Adimantum,* c. XI, t. XLII, col. 142. Entendrons-nous ces expressions dans un sens exclusif de toute connaissance positive de Dieu, en dehors du simple fait de son existence? Ce serait contredire la doctrine expresse de saint Augustin en ce qui précède et en ce qui va suivre. Ce serait souvent contredire le contexte même, où la distinction apparaît entre une simple connaissance et la connaissance compréhensive : *Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile. Serm.,* CXVII, c. V, n. 7, t. XXXVIII, col. 665.

La véritable interprétation se tire du sens que les Pères attribuaient à la question : *Quid sit Deus,* quand ils l'opposaient à cette autre : *An sit,* ou : *Quid non sit.* Nous avons vu trop souvent déjà pour qu'il soit nécessaire d'insister, que le *Quid sit* s'entendait de l'essence ou de la nature divine considérée dans son fond intime ou dans sa pleine compréhension. En plusieurs endroits, saint Augustin parle manifestement d'une connaissance semblable à celle dont nous jouirons plus tard au ciel : *Nondum potes pervenire ad quid sit, perveni ad quid non sit. In Joa.,* tr. XXIII, n. 9, t. XXXV, col. 1588. Sa doctrine, comme celle des autres Pères, revient à cette simple affirmation : Quand il s'agit de Dieu, en fait de connaissance parfaite, en fait de science proprement dite, nous n'en avons qu'une : celle qui consiste à savoir ce qu'il n'est pas, ou qu'il est incompréhensible. En ce sens, le plus haut point de notre connaissance de Dieu ici-bas est la négation, mais la négation présupposant l'affirmation et contenant elle-même virtuellement une certaine affirmation. Quelle que soit, en effet, la conception où nous soyons parvenus, nous devons dire : Dieu n'est pas cela, parce qu'il est infiniment mieux que cela; ou, dans les termes mêmes de saint Augustin : *Nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt. Confess.,* l. XI, c. IV, t. XXXII, col. 811. La voie négative rejoint ici la voie d'éminence.

C'est la remarque faite justement par un écrivain protestant, G. Lœsche, dans une étude qui porte directement sur le néoplatonisme de saint Augustin, *De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda,* Iéna, 1880, p. 35 : *At ut fieri solet, quotiescumque via negationis de divino numine tractatur, simul jam certa quædam poni et nescio quo pacto viam negationis ad viam eminentiæ ducere, etiam Augustinum videmus Deo simplici, ineffabili, immutabili, summas notiones attribuere. Quanquam enim qualitates et attributa non statuenda sint, tamen non deneganda esse; Deum habere fundamentum vel tanquam robora omnium attributorum in se et revera tenere, quæ illis respondeant.*

Il ne faut pas entendre autrement le silence dont parle l'évêque d'Hippone, silence non pas absolu, mais relatif, et qui se place, non pas au début, mais au terme de notre connaissance. Quand nous avons fait tous nos efforts pour concevoir Dieu et pour exprimer ce que nous en concevons, force nous est de reconnaître que nous sommes myopes en face de l'Invisible et que nous balbutions en face de l'Ineffable. Le silence est l'aveu éloquent de notre impuissance, et c'est un hommage rendu à la divinité : *Qui autem... de Deo, quantum homini conceditur, digne cogitare cœperit, inveniet silentium ineffabili cordis voce laudandum. Serm.,* CCCXLI, c. VII, t. XXXIX, col. 1498.

Et ce n'est pas peu de chose, ajoute saint Augustin après saint Jean Chrysostome et saint Jérôme, de comprendre ce que Dieu n'est pas : *Vel hoc comprehendite quid non sit; multum profeceritis, si non aliud quam est, de Deo senseritis. In Joa.,* tr. XXIII, n. 9, t. XXXV, col. 1588. Allusion à toutes les fausses idées sur Dieu, dans le genre de celles qui sont ensuite énumérées : *Non est Deus corpus, non cælum, non luna, non sol,* etc.; fausses idées que le chrétien sait rejeter, mais en vertu de la notion positive que la foi et la raison lui ont d'abord donnée. Qu'on lise, par exemple, *De Trinitate,* l. V, c. I, n. 2, t. XLII, col. 912, et l'on verra clairement que l'aptitude à juger *ce que Dieu n'est pas,* suppose, chez le saint docteur, une notion déjà très relevée de la divinité : *Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit.*

Ce n'était pas seulement l'hérésie anoméenne qui faisait ainsi parler saint Augustin, mais tout autant, sinon plus encore, l'erreur vulgaire et plus vivante des païens et des anthropomorphites, du dehors ou du dedans, qui tous, sous une forme ou sous une autre, se façonnaient un Dieu à mesure humaine. C'était sa propre erreur d'autrefois, alors qu'il se figurait Dieu avec un corps, non comme le nôtre, mais plus subtil, quoique matériel encore, *corporeum tamen aliquid. Confess.,* l. VII, c. I, t. XXXII, col. 733. Et, jusqu'au moment où il entendit la prédication de saint Ambroise, n'avait-il pas été persuadé que les catholiques prenaient à la lettre les expressions anthropomorphiques des saints Livres? *Ibid.,* l. V, c. XIV, n, 24; l. VI, c. III, n. 4, col. 718, 721.

d. Dieu connaissable; les noms divins. — Les fortes affirmations de l'évêque d'Hippone sur l'incompréhensibilité ne doivent pas faire oublier ce qu'il trouvait au terme des preuves qui établissaient à ses yeux l'existence de Dieu, ni ce qu'il lisait dans les Écritures de celui qu'il invoque dans ses Confessions, l. I, c. IV, t. XXXII, col. 662, en multipliant les superlatifs : *Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et justissime, secretissime et præsentissime, pulcherrime et fortissime.* La doctrine du saint docteur sur les noms divins confirme à la fois et complète cette observation. Sans doute il n'eut pas à traiter la question des noms divins aussi directement, ni au même point de vue que les Pères cappadociens. Ceux-ci, en face de la thèse anoméenne, devaient mettre en relief la valeur objective et le bien-fondé des noms multiples dont nous nous servons en parlant de Dieu. Visant particulièrement les manichéens ou les anthropomorphites de nuances diverses, le docteur africain est surtout préoccupé de sauvegarder la spiritualité et la simplicité divines. Aussi, le plus souvent, ramène-t-il à l'unité les perfections qui, dans notre conception et notre langage, apparaissent multiples. Il n'en a pas moins perfectionné sur deux points l'œuvre de ses devanciers.

Quand Eunomius objectait qu'en vertu de la simplicité divine, tout nom s'appliquant à Dieu devait signifier sa substance, saint Basile et saint Grégoire de Nysse répondaient habituellement que, la nature divine étant incompréhensible et ineffable, les noms dont nous faisons usage ne signifient pas précisément la substance même, mais plutôt ce qui, dans notre manière de concevoir, s'attache à elle, τὰ περὶ αὐτόν. Cette réponse laissait place à une explication ultérieure; car, enfin, si Dieu est absolument simple, tout nom désignant quelqu'une de ses propriétés doit se dire de lui substantiellement : *Omnia ergo ibi substantialiter simplicia,* comme l'accordait Marius Victorin à l'arien Candide. *Adversus Arium,* l. III, n. 1, *P. L.,* t. VIII, col. 1098. Saint Augustin reprend ce thème. Les notions que nous avons de Dieu se rapportent ou à la divinité

prise en elle-même, ou aux trois personnes considérées dans leurs rapports d'origine et d'opposition mutuelle. De là, en Dieu, deux catégories, et deux catégories seulement : la *substance* et la *relation*. Tout ce qui n'est pas d'ordre relatif, convient à Dieu et se dit de lui substantiellement, *De Trinitate*, l. V, c. VIII, t. XLII, col. 917; l. XV, c. V, n. 8, col. 1062 : *Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum.* Mais il ne suit pas de là, que les noms dont nous nous servons expriment la substance telle qu'elle est en Dieu, ni même que chacun d'eux exprime tout ce que nous connaissons ou pouvons connaître de la divinité. Il en est de la perfection divine comme de la lumière du soleil, dont les rayons se reflètent ici sous une couleur, là sous une autre : *Hæc animarum sunt, quas illa lux perfundit quodam modo, et pro suis qualitatibus afficit; quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Serm.*, CCCXLI, c. VI, n. 8, t. XXXIX, col. 1498.

L'opposition mise en Dieu par le saint docteur entre l'absolu et le relatif, entre la nature et les personnes, n'exclut pas, par rapport à Dieu considéré dans l'unité de nature, la distinction, plusieurs fois déjà rencontrée, entre les dénominations absolues, comme celle d'être, et les dénominations relatives, comme celle de créateur et de Seigneur. Saint Augustin connaît la distinction; il s'en sert pour expliquer comment Dieu, à la création du monde, peut recevoir un titre qu'il n'avait pas auparavant, sans qu'il y ait changement de sa part, mais par le seul fait que la créature commence à exister : *Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relative. De Trinitate*, l. V, c. XVI, t. XLII, col. 924.

Mais quelle est la portée des noms que nous donnons à Dieu? L'évêque d'Hippone a surtout considéré cette question dans ses rapports avec le langage des saintes Écritures; et c'est le second point où sa doctrine gagne en précision sur celle de ses devanciers. Auparavant, les Pères se contentaient à peu près d'énumérer, à l'occasion, un certain nombre de noms ou d'appellations, sans dire s'ils les entendaient dans un sens propre ou métaphorique. On pouvait seulement, en recourant à d'autres passages, se rendre compte de la façon dont tel ou tel nom devait, dans la pensée d'un Père, convenir à Dieu. Nous avons pu le constater chez plusieurs pour quelques noms, pour celui d'*être* en particulier. Augustin se préoccupe davantage de ce qu'on pourrait appeler la critique du langage biblique et du nôtre en cette matière. Il me paraît d'autant plus important d'exposer toute sa pensée, qu'il est facile, en n'en donnant qu'un aspect, de présenter sa doctrine sous un jour peu favorable. C'est ce qu'a fait Thomassin, *op. cit.*, l. IV, c. IX et XI, quand sous la rubrique : *Nihil de Deo proprie dici posse*, et sous cette autre : *Indigna de Deo dici in Scripturis ut et quæ digna videantur, æque removeantur*, il a groupé plusieurs textes qui tous, même pris brutalement, sont loin de rendre un son aussi absolu.

L'évêque d'Hippone affirme, il est vrai, que, par rapport à Dieu, nous manquons de noms convenables : *Quæris congruum nomen, non invenis. In Joa.*, tr. XIII, n. 5, t. XXXV, col. 1495. On l'appelle juste, par exemple, faute de trouver un meilleur terme dans le vocabulaire humain : *Dico justum Deum, quia in verbis humanis nihil melius invenio. Serm.*, CCXLI, c. VII, n. 9, t. XXXIX, col. 1498. Si, dans l'Écriture, le Saint-Esprit a voulu se servir de noms qui, pris dans leur sens littéral, sont manifestement indignes de la divine majesté, c'est pour nous avertir de ne pas considérer comme réellement dignes de Dieu ceux qui, en eux-mêmes, nous paraîtraient l'être. *Contra Adimantum*, c. XI, t. XLII, col. 142. Ainsi, deux catégories de noms sont distinguées. Il y a, d'abord, ceux qui, à première vue, sont manifestement indignes de Dieu; tels les noms tirés des opérations ou affections corporelles, comme se reposer, marcher, dormir, s'éveiller; telles encore les descriptions anthropomorphiques, qui représentent Dieu pourvu de membres ou sous une forme sensible. Tout cela doit évidemment se prendre dans un sens métaphorique, *spiritualiter intelligendum. Epist.*, CXLVIII, c. IV, n. 13, t. XXXIII, col. 628; cf. *De vera religione*, l. I, c. L, n. 99, t. XXXIV, col. 166. Viennent ensuite beaucoup de noms empruntés aux créatures spirituelles, dont l'Esprit-Saint s'est servi non pour signifier ce qui en réalité ne répondait pas à l'expression, mais par nécessité de s'adapter au langage courant : *et de spirituali creatura multa transtulit, quibus significaret illud quod non ita esset, sed ita dici opus esset. De Trinitate*, l. I, c. I, n. 2, t. XLII, col. 820. Dans cet endroit, deux exemples seulement sont donnés : *Ego sum Deus zelans*, Exod., XX, 5, et : *Pœnitet me hominem fecisse*, Gen., VI, 7; cf. *Contra adversarium legis et prophetarum*, l. I, c. XX, n. 40, t. XLII, col. 627, où les exemples, plus nombreux, sont du même genre. Mais nous avons vu déjà que saint Augustin n'admettait pas sans réserve l'épithète de *juste*, et ailleurs il discute la propriété d'autres termes, celui de prescience, et même de science. *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, l. II, q. II, n. 2, t. XL, col. 138 sq.

Est-ce à dire que nous ne pouvons rien affirmer de Dieu que d'inconvenant et d'impropre? Si telle était la pensée du grand docteur, il serait difficile, on s'en rendra bientôt compte, de l'accorder avec lui-même. Mais telle n'est pas sa pensée. Et d'abord, quand il remarque que le Saint-Esprit fait donner à Dieu dans l'Écriture toute sorte de noms, même ceux qui, pris dans leur sens littéral, sont manifestement indignes de la divine majesté, il ne veut nullement infirmer notre connaissance de Dieu ici-bas; il affirme, au contraire, que le Saint-Esprit a suivi cette méthode pour faire en quelque sorte notre éducation et nous élever graduellement à la conception des choses divines : *Sancta Scriptura parvulis congruens, nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret. De Trinitate, loc. cit.*; cf. *De diversis quæstionibus, loc. cit.*, n. 3, col. 140 : *nonnullam ad intelligenda illa sublimia præbent viam.*

En second lieu, l'évêque d'Hippone ne dit nulle part que les noms transportés des créatures spirituelles à Dieu doivent *tous* et toujours s'entendre d'une façon métaphorique. Il suppose, au contraire, que les écrivains sacrés emploient parfois, bien que rarement, des noms qui conviennent à Dieu proprement : *Quæ vero proprie de Deo dicuntur, quæque in nulla creatura inveniuntur, raro ponit Scriptura divina; sicut illud quod dictum est ad Moysen : Ego sum qui sum. De Trinitate, loc. cit.*, col. 821. Le principal texte invoqué par Thomassin, loin de contredire ceci, le confirme plutôt. Après avoir affirmé que, pour Dieu, la grandeur s'identifie avec l'être, *quia ipse sua est magnitudo*, le saint docteur poursuit : *Hæc et de bonitate, et de æternitate, et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino prædicamentis quæ de Deo possunt pronuntiari, quod ad se ipsum dicitur, non translate ac per similitudinem, sed proprie : si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest. De Trinitate*, l. V, c. X, t. XLII, col. 918. Thomassin ne voit dans ce texte que la finale : *si tamen de illo proprie aliquid*, entendue d'une négation absolue. Mais le mouvement général de la phrase montre assez clairement qu'il y a seulement là une réserve. L'explication de cette réserve complétera la doctrine d'Augustin; elle donnera en

même temps le principe nécessaire et suffisant pour résoudre l'antinomie qui semble s'attacher à ses deux séries de textes, en apparence contradictoires.

Quand le saint docteur, parlant même de noms qui expriment une perfection purement spirituelle, comme la justice et la bonté, dit qu'ils ne sont pas dignes de Dieu ou qu'ils ne lui conviennent pas proprement, cette assertion n'équivaut nullement à une pure négation. Si l'on examine attentivement le développement intégral de sa pensée, on voit que la négation porte, non pas sur la perfection prise en elle-même, mais seulement sur cette perfection telle qu'elle est réalisée dans les êtres créés ou telle que nous la concevons. Pourquoi l'épithète de *juste* appelle-t-elle une réserve, quand il s'agit de Dieu ? Parce qu'en Dieu la justice dépasse de beaucoup celle dont nous avons l'idée, celle des hommes : *Justum quidem Deum dicis, sed intellige aliquid ultra justitiam quam soles et de homine cogitare. Serm.*, CCCXLI, c. VII, t. XXXIX, col. 1498. Pourquoi, dans l'écrit *Ad Simplicianum*, discute-t-il les termes de prescience et de science ? Pour ce qui s'attache à ces deux mots de sens spécifiquement humain. Ce qui ne l'empêche pas de nous indiquer ensuite comment de notre idée de science nous pouvons nous élever, par voie d'épuration ou de négation et par voie d'éminence, jusqu'à une certaine notion de la science divine : *Cum enim dempsero de humana scientia mutabilitatem et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem,... et reliquero solam vivacitatem certæ atque inconcussæ veritatis una atque æterna contemplatione cuncta lustrantis; imo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero ; insinuatur mihi utcumque scientia Dei. De diversis quæstionibus, loc. cit.*, n. 3, t. XL, col. 140.

Et ceci nous mène à une distinction connue déjà et suffisante pour résoudre l'antinomie apparente des deux séries de textes augustiniens sur la convenance et l'inconvenance, sur la propriété et l'impropriété des noms divins. On peut entendre le nom propre d'une façon plus ou moins rigoureuse. Nom propre et seul vraiment digne de Dieu, celui qui exprimerait la perfection divine telle qu'elle est en elle-même ; c'est l'acception rigoureuse, qui s'oppose au concept et au nom de simple analogie. Mais nom propre aussi, et convenable de notre part, celui qui exprime une perfection convenant réellement à Dieu dans ce qu'elle dit immédiatement ; c'est l'acception moins rigoureuse, qui s'oppose au nom purement métaphorique. Nous n'avons pas, par rapport à Dieu, de noms propres dans le sens rigoureux du mot, mais nous en avons dans l'autre. Et dans la même proportion nous pouvons parler de Dieu d'une manière qui ne soit pas indigne de sa divine majesté : *Deus multipliciter dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur. De Trinitate*, l. VI, c. VII, n. 8, t. XLII, col. 829.

Quels noms, épurés par la voie de négation et relevés par la voie d'éminence, garderont assez de leur signification native pour qu'on puisse dire qu'ils conviennent à Dieu proprement ? Saint Augustin n'en a pas dressé la liste. Les principes qu'il a posés permettent seulement de tirer quelques conclusions ou de faire quelques applications. Sont manifestement de ce nombre, sous la réserve indiquée plus haut, les noms qui désignent des perfections d'ordre transcendant, comme la sagesse, la vérité, la bonté : *Bonum bona faciens, sicuti est proprie, sic et bonum est proprie. In ps. CXXXIV*, n. 4, t. XXXVII, col. 1741. Sont exclus, au contraire, non seulement les noms tirés des choses corporelles ou d'affections spirituelles qui, dans leur idée même, renferment quelque imperfection, mais encore les noms qui ont un rapport intime avec les catégories aristotéliciennes. Ainsi le terme de *substance* n'est pas admis en Dieu dans son sens propre par le docteur africain, parce qu'il l'entend comme suppôt des accidents, *sub-stantia*, tandis que le mot d'*essence*, l'οὐσία des Grecs, est admis : *Deus si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto, et non est simplex... ; unde manifestum est Deum abusive subsiantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. De Trinitate*, l. VII, c. V, t. XLII, col. 942.

Au même titre que le nom d'*essence*, mais avec priorité logique dans notre conception, le nom d'*être* convient proprement à Dieu : *Sola est incommutabilis substantia vel essentia, qui Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit. De Trinitate*, l. V, c. II, t. XLII, col. 912 ; cf. l. I, c. I, n. 2, col. 821, où l'*Ego sum qui sum* est donné comme exemple de nom scripturaire qui convient à Dieu proprement et exclusivement, *quæ proprie de Deo dicuntur, quæque in nulla creatura inveniuntur*. Cela ne veut pas dire que le scepticisme d'Augustin « avait dissous le monde phénoménal », suivant l'expression d' A. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, trad. E. Choisy, Paris, 1893 ; cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. III, p. 102 sq. Quand, à la suite de beaucoup d'autres Pères, le docteur africain dit que Dieu seul *est vraiment*, cette affirmation prend, dans le contexte et dans l'ensemble de sa doctrine, ce sens précis : les créatures, spirituelles ou corporelles, ne sont pas, comme Dieu, par nature ou par essence ; elles n'existent que d'une façon contingente et avec dépendance continuelle de l'influence divine qui les a produites et les conserve. Le sens est relatif et comparatif : *Cum ergo sint et illa quæ fecit, venitur tamen ad illius comparationem ; et tanquam solus sit, dixit : Ego sum qui sum, et : Dices filiis Israel, Qui est misit me ad vos... Ita enim ille est, ut in ejus comparatione ea quæ facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est. In ps. CXXXIV*, n. 4, t. XXXVII, col. 1741.

En ce point, comme dans l'ensemble de sa théodicée, l'évêque d'Hippone n'est en dehors ni de la sainte Écriture, ni de la pensée que vécurent les Pères latins ses devanciers. Il est vrai, toutefois, qu'en ses écrits deux courants se rejoignent, sans se confondre : l'un doctrinal et traditionnel, l'autre philosophique. Sous ce second aspect, comme par la tournure de son esprit, spéculatif à la fois et mystique, saint Augustin se rapproche des docteurs orientaux, des alexandrins surtout et des cappadociens. Il sut s'approprier et transmettre à l'Occident beaucoup d'idées fécondes que ces fortes intelligences avaient semées. Sa théodicée clôt dignement et brillamment, chez les Latins, la grande période patristique.

AUTEURS CATHOLIQUES. — Cyparissiota, *Expositio materiaria eorum quæ de Deo a theologis dicuntur* (recueil de textes patristiques), *P. G.*, t. CLII, col. 937 sq. ; J. Schwane, *op. cit.*, t. II, part. I, c. I, § 2-7 ; J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, *De saint Athanase à saint Augustin*, 2e édit., Paris, 1909, p. 24, 49, 68, 362 ; E. Fialon, *Saint Athanase*, Paris, 1877, c. X, n. 4, p. 270 sq. ; L. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, Munich, 1880, part. I, c. II, p. 34 sq. ; F. Lauchert, *Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen*, Leipzig, 1895, part. I, c. I ; F. Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, passim, surtout p. 234 sq. ; J. L. Mingarelli, *De Didymo commentarius*, l. II, c. II ; *Epistola ad Archintum præsulem*, c. I, *P. G.*, t. XXXIX, col. 179, 1000 ; G. C. F. Lucke, *Quæstiones ac vindiciæ Didymianæ*, n. 4, *ibid.*, col. 1738 ; B. de Montfaucon, *Præliminaria in Eusebii Commentaria in Psalmos*, c. VI, n. 2, *P. G.*, t. XXIII, col. 29 sq. ; G. Delacroix, *Saint Cyrille de Jérusalem, Sa vie et ses œuvres*, Paris, 1865, part. II, analyses des catéchè-

ses IV, VI, VII, VIII; J. Mader, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem in seinem Leben und seinen Schriften nach den Quellen dargestellt*, Einsiedeln, 1891, § 19, p. 71 sq.; J. A. Cantova, *De Septimo Tertulliano et S. Epiphanio, dissertationes duæ, theologico-criticæ, in quibus anthropomorphismo neutrum laborasse demonstratur*, Milan, 1763; E. Fialon, *Étude historique et littéraire sur saint Basile*, Paris, 1865, c. VIII, § 2; Th. de Régnon, S. J., *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 3e série, Paris, 1898, Étude XVI, c. III, *Eunomius et saint Basile;* dom Clémencet, O. S. B., *S. Gregorii, Theologi opera, Præfatio generalis*, part. III, *De Deo, P. G.*, t. XXXV, col. 93 sq.; F. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit*, part. I, Munster, 1896.

A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903, c. II, dans la collection *Forschungen zur christlichen Literatur-und Dogmengeschichte*, t. III, fasc. 2 et 3; J. E. Pruner, *Die Theologie des hl. Ambrosius*, dans *Jahres-Bericht über das bischöfliche Lyceum zu Eichstätt für das Studienjahr 1861-1862*, Eichstædt, 1862; J. Turmel, *Saint Jérôme*, Paris, 1906, part. III, c. I, p. 156 sq.; A. Martin, *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi philosophia*, nouv. édit., par J. Fabre, Paris, 1863, part. II et III; T. Gangauf, O. S. B., *Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsbourg, 1866, part. I; J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901, l. II.

AUTEURS NON CATHOLIQUES. — A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894, t. II, l. I, c. XIV, p. 115 sq.; H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*, Brême, 1861, part. I, c. I, p. 17 sq.; A. Robertson, *Select Writings and Letters of Athanasius, Prolegomena*, c. IV, § 3, p. LXXII, dans *A Select Library of Nicene and Post-nicene Fathers of the Christian Church*, 2e série, t. IV, Oxford, 1892; K. Hoss, *Studien über die Schriften und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius Contra gentes und De incarnatione*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, part. I, § 12; H. E. F. Guerike, *De schola, quæ Alexandriæ floruit, catechetica commentatio historica et theologica*, Halle, 1824-1825, part. II, p. 333 (théodicée de Didyme); J. J. van Vollenhoven, *Specimen theologicum de Cyrilli Hierosolymitani catechesibus*, Amsterdam, 1837, part. II, c. II, p. 104 sq.; J. T. Plitt, *De Cyrilli Hierosolymitani orationibus quæ exstant catecheticis*, Heidelberg, 1855, part. II, § 8, p. 51 sq.; A. Haase, *S. Ephræmi Syri theologia quantum ex libris poeticis cognosci potest explicatur*, Halle, 1869; C. Ullmann, *Gregorius von Nazianz, der Theolog. Ein Beitrag zur Kirchen-und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts*, 2e édit., Gotha, 1867, part. II, c. I, § 1, p. 219 sq.; S. P. Heyns, *Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno*, Leyde, 1835, part. III, sect. I, c. I; W. Meyer, *Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik*, Halle, 1894; T. Foerster, *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Gotha, 1869, c. III, p. 87 sq.; A. Dorner, *Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung dargestellt*, Berlin, 1873, p. 16 sq.; W. Timme, *Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung »*, 386-391, Berlin, 1908, c. XI, p. 171 sq. (dans la collection : *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, publ. par N. Bonwetsch et R. Seeberg).

5° *Quatrième période : la basse patristique, du milieu du Ve siècle jusqu'au VIIIe.* — Dans l'ensemble, cette période est loin de présenter le même intérêt que les précédentes. Sauf de très rares exceptions, ce ne sont plus des maîtres qu'on entend, mais des disciples qui répètent, à l'occasion, l'enseignement reçu. Les attaques cessant, ou à peu près, sur le terrain de la théodicée, la littérature polémique n'est presque plus représentée. Quelques rares écrits contre le paganisme ou le manichéisme s'échelonnent au cours de ces quatre siècles, comme les huit livres *De gubernatione Dei*, de Salvien, *P. L.*, t. LIII, col. 25 sq.; le petit traité *Contra paganos*, de saint Maxime de Turin, *P. L.*, t. LVII, col. 781-794; la *Disputatio de opificio mundi*, de Zacharie, évêque de Mitylène, *P. G.*, t. LXXXV, col. 1011 sq.; le *Dialogus contra manichæos*, de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCIV, col. 1505 sq. Mais tous ces controversistes ne font guère que répéter ou développer les arguments des Pères antipolythéistes et antidualistes. Si, d'une façon plus générale, nous considérons la proposition et l'explication de la théodicée, l'Orient et l'Occident marchent désormais trop à l'écart, pour qu'il soit possible d'assigner aux Pères qui les représentent des caractéristiques communes.

1. *La basse patristique en Orient.* — Trois noms résument cette période : l'un, au début, vers la fin du Ve siècle ou le début du VIe, le pseudo-Denys l'Aréopagite; l'autre, au milieu, saint Maxime le Confesseur († 662); l'autre, à la fin, saint Jean Damascène († vers 750). Dans la question présente, les deux premiers ne font qu'un moralement; car, dans ses *Scholia* sur les œuvres de l'Aréopagite, saint Maxime n'est que disciple et commentateur. Il n'en va pas de même du docteur de Damas; il se distingue nettement des deux autres et doit être traité à part.

a) Le pseudo-Denys l'Aréopagite. — L'énigmatique personnage dont les écrits nous sont parvenus sous le nom de Denys l'Aréopagite, présente une double particularité dont il faut tenir compte. Pour la première fois nous nous trouvons en face d'une synthèse qui porte directement sur la connaissance et la nature de Dieu, dans les traités *De divinis nominibus* et *De mystica theologia, P. G.*, t. III, col. 985, 997. L'autre particularité tient au caractère philosophique des écrits dionysiens. L'auteur est néoplatonicien, et spécialement dépendant de Proclus (411-485). Sur ce point, mis en lumière par les récents travaux de J. Stiglmayr, S. J., et de H. Koch, voir DENYS L'ARÉOPAGITE, col. 432 sq.

A la seconde particularité se rattachent diverses accusations portées contre la théodicée de Denys; accusations graves, surtout sous la forme où elles sont présentées par un certain nombre d'écrivains protestants qui voient en lui moins un théologien chrétien qu'un philosophe païen. La plus commune est celle de scepticisme ou d'agnosticisme mystique. On s'en rendra compte par les phrases suivantes : « Tout effort pour connaître Dieu lui semble sans valeur... Toute pensée humaine n'est en vérité qu'une erreur, si on la compare avec la substance de l'aperception divine (*De div. nom.*, VII, 1)... Dans la création du monde, Dieu ne s'est pas révélé, mais voilé, puisqu'il a jeté toutes ses créatures autour de lui, comme un voile qui nous le cache (*Epist.*, IX, 2)... Ainsi voilà le faux Denys qui contredit ouvertement toute doctrine prétendant nous conduire à la connaissance de Dieu, soit par l'investigation immédiate de sa nature, soit par la contemplation de ses œuvres et de son efficace dans le monde. La nature sceptique de la pensée de Denys est hors de doute. » H. Ritter, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. J. Trullard, t. II, p. 475. Sans aller aussi loin, Schwane voit dans l'Aréopagite un traditionaliste : « Il soutient l'impossibilité pour notre raison non seulement de comprendre, mais même de connaître Dieu. Comme les traditionalistes, il fait dériver de la révélation toutes nos connaissances sur Dieu. » *Histoire des dogmes*, trad. A. Degert, t. II, p. 49, note 4. L'assertion est fondée sur le début du traité des *Noms divins*, I, 1, où il est affirmé qu'il ne faut rien dire, ni même rien penser de Dieu, que ce qui nous en a été manifesté d'en haut par les saints oracles.

Une autre accusation, non moins grave, concerne la relation de Dieu au monde. Comme les néoplatoniciens alexandrins, Plotin et Proclus en particulier, Denys aurait eu sur la production des êtres une conception panthéiste ou émanatiste : dans un sens gnostique, dit Baumgarten-Crusius, *De Dionysio Areopagita*, Iéna, 1823; dans un sens purement spirituel, dit J. G. V. Engelhardt, *Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius*, Salzbach, 1823, t. II, p. 335; dans le sens d'un panthéisme dynamique, dit O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius*, p. 32. Du moins, n'a-t-il pas eu la notion chrétienne d'une créa-

tion *libre,* dit J. Niemeyer, *Dionysii Areopagitæ doctrinæ philosophicæ et theologicæ,* p. 31 sq. Parmi les catholiques, H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius,* p. 28, a récemment concédé ce dernier point, mais en rejetant l'accusation de panthéisme. Ces circonstances indiquent suffisamment sur quels points il sera nécessaire d'insister dans notre résumé de la théodicée dionysienne.

a. Comment nous connaissons Dieu. — Que Denys ait affirmé la transcendance, l'ineffabilité, l'incompréhensibilité divines, et cela dans des termes qui ne le cèdent en rien aux plus fortes expressions que nous ayons rencontrées, mais qui les dépassent plutôt, c'est chose incontestable. Constamment il revient sur cette doctrine, sous une forme ou sous une autre, soit en l'énonçant expressément, soit en avertissant le lecteur de ne pas voir dans les noms les plus relevés qu'on donne à Dieu, l'expression de sa nature intime. Quelle que soit l'excellence du titre de *Bon,* si hautement relevée d'abord, ce n'est pas, lit-on ensuite, que ce titre soit strictement un nom propre, οὐκ οἰκεῖον κυρίως Θεῷ, c'est seulement le plus vénérable de tous; en réalité, il n'est rien parmi les choses créées qui puisse dévoiler l'essence suréminente, et Dieu ne se nomme ni ne s'explique; sa majesté est absolument inaccessible. *De divinis nominibus,* IV, 1; XIII, 3, col. 693, 989.

Y aura-t-il place encore pour quelque connaissance de Dieu ici-bas, surtout pour une connaissance naturelle? Il n'est pas juste de demander la réponse aux seuls passages où Denys parle de l'incompréhensibilité divine ou de l'ignorance mystique; il faut d'abord tenir compte de sa doctrine, quand il expose *ex professo* comment nous pouvons nous élever à Dieu. *De div. nom.,* VII, 3, col. 869 sq. Le passage débute ainsi : « Il faut rechercher maintenant comment nous connaissons Dieu, que ni l'entendement ni les sens n'atteignent et qui n'est rien de ce qui existe. » Aussitôt Denys met en présence les deux idées qui, chez lui, comme chez tant d'autres Pères, font contraste et posent le problème de l'inconnu et du connu divin : d'un côté, la transcendance de cette nature qui dépasse toute raison et toute intelligence; de l'autre, la voie naturelle que nous offre la magnifique ordonnance de l'univers, où reluisent certaines images et ressemblances des idées divines, pour nous élever, dans la mesure de nos forces, jusqu'à l'être souverain, en niant tout de lui, en le plaçant au-dessus de tout, en le considérant comme la cause de tout, ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. C'est le fondement même de ce qu'on appelle la triple voie de connaissance : voie de négation, voie d'éminence ou de transcendance, voie de causalité ou d'affirmation.

Après quelques lignes d'explication, Denys ajoute : Καὶ ἔστιν αὖθις ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνῶσις, ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη, κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἕνωσιν. « Et il y a encore la connaissance de toutes la plus divine, celle qu'on a de Dieu par voie d'ignorance, grâce à une union qui surpasse tout entendement. » C'est la connaissance d'ordre surnaturel et mystique dont il sera question plus loin. Mais dès maintenant, cette conclusion s'impose : Denys connaît et admet une connaissance naturelle de Dieu, qui part de la contemplation du monde et qui se développe par le triple procédé de causalité ou d'affirmation, de négation et d'éminence. Il parle ensuite d'une connaissance d'ordre surnaturel et mystique, qu'il proclame supérieure, mais sans infirmer aucunement la valeur du premier mode de connaissance. Et pour qu'on ne s'y trompe pas, il revient, avant de passer à un autre sujet, sur sa première affirmation : Καίτοι καὶ ἐκ πάντων, ὅπερ ἔφην, αὐτὴν γνωστέον... « Toutefois on peut, comme je l'ai dit, connaître par l'univers la sagesse divine; car c'est elle qui, selon l'Écriture, a créé toutes choses, qui a établi et qui maintient l'ordre universel, etc. »

Denys fait ici allusion à plusieurs passages des livres sapientiaux, comme Prov., VIII, 30; Sap., VIII, 1; IX, 1, 2, 9. Il fait, en outre, allusion au texte classique, Sap., XIII, 5 (d'après la version des Septante), quand, à propos de la voie d'affirmation, il dit que nous pouvons tout appliquer proportionnellement à Dieu, auteur de toutes choses : κατὰ τὴν πάντων ἀναλογίαν ὧν ἐστιν αἴτιος. Ailleurs, IV, 4, col. 700, il invoque expressément Rom., I, 20, et il s'y réfère également, *Epist.,* IX, 2, col. 1108, c'est-à-dire à l'endroit même où Ritter a prétendu trouver l'idée d'une création du monde où Dieu ne se serait pas révélé, mais voilé : Καὶ αὐτὴ δὲ τοῦ φαινομένου παντὸς ἡ κοσμουργία τῶν ἀοράτων τοῦ Θεοῦ προβέβληται, καθάπερ φησὶ Παῦλός τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. *Quin et ipsius quoque mundi aspectabilis fabrica invisibilibus Dei obducta est, sicut Paulus et vera ratio testatur.* Le seul fait que Denys invoque un passage où saint Paul affirme la manifestation du Dieu invisible par le monde visible, aurait dû prévenir toute méprise. Le mot grec προβέβληται a, du reste, pour régime τῶν ἀοράτων τοῦ Θεοῦ; le sens est donc que le monde a été mis ou jeté devant Dieu considéré comme invisible en lui-même. Et pourquoi? Pour le cacher? Mais à quoi bon, et comment cacher ce qui est invisible? C'est, au contraire, en vue d'une certaine transparence : *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur.*

Denys ne nous a-t-il pas montré déjà le monde comme reflétant, sous forme d'images et de ressemblances, les idées divines? Et ne nous parle-t-il pas de Dieu comme de celui qui est présent à tout, et que tout révèle : καὶ τὸν πᾶσι πάροντα καὶ ἐκ πάντων εὑρισκόμενον? VII, 1, col. 865. La comparaison du voile est d'ailleurs juste, mais à condition qu'on sache l'interpréter. Il ne s'agit pas ici d'un voile formant écran et destiné à cacher, mais du simple voile, qui laisse transpirer quelque chose d'un objet, tout en nous le présentant comme enveloppé d'un certain mystère, suivant la pensée de saint Maxime : *Quin et ipsa mundi creatura symbolorum vicem obtinens, invisibilibus Dei obducta est. P. G.,* t. IV, col. 567. Ajoutons enfin que la phrase isolée sur laquelle s'est appuyé Schwane, pour voir en Denys un traditionaliste, ne saurait prévaloir contre l'enseignement si explicite de ce Père sur la cognoscibilité rationnelle de Dieu. La phrase a d'ailleurs dans le contexte une explication suffisante; Dieu n'y est pas considéré sous un aspect quelconque, mais bien dans sa « sur-essentielle et mystérieuse divinité, περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ χρυφίας θεότητος. » Saint Maxime, dans sa note sur ces mots, t. IV, col. 185, n'a pas compris Denys autrement.

b. Théologie philosophique et mystique, démonstrative et symbolique. — Cette distinction est essentielle dans la doctrine dionysienne; il importe de la préciser. Et d'abord, la théologie mystique et la théologie symbolique s'identifient-elles, et à quoi s'opposent-elles? Quelques textes seulement permettent de donner une réponse ferme. La méthode symbolique est manifestement décrite en fonction de la théologie mystique dans le *De cælesti hierarchia,* II, n. 3 sq., col. 141 sq. (noter le début du n. 5 : Ταῦτα τοὺς μυστικοὺς θεολόγους). Dans *Epist.,* IX, n. 1, col. 1105, la chose est formulée en termes précis. Denys fait observer que les théologiens, c'est-à-dire les écrivains sacrés, ont une double doctrine : τὴν μὲν ἀπόῤῥητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν· καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν. Ainsi, d'un côté, doctrine secrète et mystique, symbolique et relative aux mystères; de l'autre, doctrine manifeste et plus facile à connaître, philosophique et démonstrative. La théologie mystique est en même temps symbolique, et

elle s'oppose à la théologie philosophique ou démonstrative. Et c'est bien dans ce sens que saint Maxime a entendu la distinction, t. IV, col. 564. Cf. Jean Cyparissiotes, *op. cit.*, préface, *P. G.*, t. CLII, col. 744; Petau, *op. cit.*, l. I, c. V, n. 4.

Que sont plus exactement ces deux théologies, et que comprennent-elles? Leur définition se déduit facilement des noms que Denys leur donne et de l'opposition qu'il met, en théorie et en pratique, entre leurs procédés. Elle a, du reste, été formulée par saint Maxime, *loc. cit.* La théologie démonstrative est celle qui consiste dans la considération des créatures ou de certaines œuvres de la providence, et dans l'exposition spéculative de ce qui est dit de Dieu dans les saintes Écritures : τὴν διὰ τῆς κατανοήσεως τῶν κτισμάτων, καὶ τινῶν θείων οἰκονομιῶν, καὶ τῆς θεωρητικῆς ἐξηγήσεως τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων ἐν ταῖς Γραφαῖς συνισταμένην. Elle comprend donc toute connaissance de Dieu qui s'appuie directement sur notre raisonnement, sur les opérations de notre intelligence spéculative.

La théologie mystique est celle qui procède par symboles : τὴν διὰ συμβόλων τελουμένην; comme sont, ajoute saint Maxime, les mystères du culte mosaïque et du nôtre. Il y a là toute une conception des symboles où des éléments complexes interviennent. Denys suppose une tradition sacerdotale qui, à l'instar des divins oracles, cache ce qui est intelligible sous ce qui est matériel, ce qui surpasse tous les êtres sous le voile de ces êtres mêmes; il suppose en même temps l'aptitude spéciale dont jouit la représentation symbolique ou allégorique pour nous faire atteindre ici-bas, jusqu'à un certain point, les réalités spirituelles dans leur simplicité et leur unité. *De divin. nom.*, I, 4, col. 592; *De cælesti hierarchia*, I, 3, col. 121. Allusion est faite souvent à une influence particulière d'illumination divine, comme privilège des âmes pieuses et pures, *De div. nom.*, I, 2; II, 9, col. 588, 673; souvent aussi à la manière dont l'esprit procède dans la théologie symbolique, non par l'exercice de l'intelligence spéculative ou par actes discursifs, mais d'une façon plus simple et plus relevée, dont le terme est une union qui dépasse l'activité intellectuelle, ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν ἑνωθέντες. *Ibid.*, II, 7, col. 669. Par là Denys ne prétend pas exclure toute connaissance; on peut s'en rendre compte par un autre passage, VII, 2, col. 868 sq., où parlant de Dieu, il dit également qu'il n'a pas d'opérations intellectuelles, οὐκ ἔχων νοερὰς ἐνεργείας; non qu'il ignore quoi que ce soit, mais parce qu'il atteint tout par une connaissance d'ordre supérieur, τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ γνώσει.

Dans cette méthode, il faut distinguer la voie et le terme. La voie, c'est précisément l'étude des symboles, relatifs à Dieu et aux choses divines, qui sont contenus dans les saintes lettres ou transmis par la tradition. Symboles qui sont empruntés non seulement aux créatures spirituelles, mais encore aux matérielles, même les plus infimes. *De cæl. hierarch.*, II, 2, col. 137. Denys parle d'une *Théologie symbolique* qu'il aurait composée et dans laquelle il aurait exposé les noms divins empruntés aux choses sensibles, et les diverses représentations ou expressions symboliques de la divinité ou se rapportant à la divinité : figures, membres et instruments; lieux et ornements; affections de toute sorte, comme tristesse et colère, ivresse, sommeil et réveil, etc. *De theolog. myst.*, III, col. 1033. On peut juger de la méthode par les échantillons qui s'en trouvent dans les ouvrages que nous possédons, par exemple, *De cælesti hierarch.*, II, 5; *De divin. nom.*, IX, 5; *Epist.*, IX, presque en entier, col. 144, 913, 1104 sq.

Le terme où tend cette voie, c'est, comme il a déjà été dit, l'union avec l'ineffable lumière, ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν, au-dessus et en dehors de l'activité intellectuelle. Cf. *De div. nomin.*, IV, 11, surtout *De myst. theol.*, I, 1 sq., col. 708, 997 sq. Nous nous retrouvons en face de ce que Denys appelait plus haut « la connaissance de toutes la plus divine, celle qu'on a de Dieu par voie d'ignorance,... quand l'âme, quittant toutes choses et s'oubliant elle-même, reçoit les rayons célestes et, dans l'insondable abîme de la sagesse, est inondée de lumière, καταλαμπόμενος. » *De div. nomin.*, VII, 3, col. 872. Ce dernier mot peut nous faire soupçonner qu'en théologie mystique, le terme d'*ignorance* est susceptible d'un sens métaphorique. C'est ce que Denys explique, *Epist.*, I, col. 1065; parlant précisément de cette ignorance, il avertit son correspondant d'y attacher l'idée, non de privation, mais d'éminence : ταῦτα ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβών. Voir les notes de Corder, *ibid.*, et de saint Maxime, t. IV, col. 527.

L'Aréopagite est d'ailleurs assez sobre d'explications sur l'état, manifestement extatique, qu'il place au terme de la voie mystique. On saisit seulement au passage, en dehors des notions déjà rapportées, quelques termes expressifs; par exemple, contemplation de Dieu dans la mesure du possible, πρὸς τὴν ἐφικτὴν αὐτοῦ θεωρίαν, *De div. nomin.*, I, 2, col. 616; connaissance expérimentale des choses divines, παθὼν τὰ θεῖα, II, 9, col. 648; union de l'âme à l'Inconnaissable par la plus noble partie d'elle-même, κατὰ τὸ κρεῖττον ἑνούμενος. *De myst. theol.*, I, 3, col. 1001. Faut-il songer à une perception de Dieu immédiate, intuitive? On l'a dit, parfois avec exagération manifeste, comme J. Niemeyer, *op. cit.*, p. 15, note 3 : *Excedit etiam hæc divinarum rerum contemplatio eam ipsam beatorum;* parfois d'une façon plus modérée, comme H. Koch qui rapproche, sur ce point, la doctrine de Denys et celle de saint Grégoire de Nysse, *Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa,* dans *Theologische Quartalschrift,* Tubingue, 1898, t. LXXX, col. 397 sq. L'assertion paraît douteuse, pour l'un comme pour l'autre; mais l'étude approfondie de ce problème délicat ne rentre pas dans le cadre du présent article.

Il faut cependant ajouter quelques mots sur la relation qui existe, d'après Denys, entre les deux théologies et la triple voie d'affirmation, de négation et d'éminence. L'usage est de procéder par affirmation dans la théologie démonstrative, et par négation dans la mystique. *De div. nomin.*, I, 5, col. 628; *De myst. theolog.*, II, col. 1025. Mais il n'y a là rien d'absolu. Le triple procédé peut s'appliquer aux deux théologies. C'est même en parlant de la connaissance naturelle qui va du monde visible à Dieu, que l'auteur des *Noms divins* a donné cette formule, déjà rappelée : ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει, καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. Du reste, quand il s'agit de la divinité, les trois voies se compénètrent, grâce surtout à la voie d'éminence qui participe des deux autres et qui les relie. Ainsi Dieu est la cause de tout ce qui est, πάντων μὲν τῶν ὄντων αἴτιον (causalité ou affirmation), mais il n'est rien de ce qui est, αὐτὸ δὲ οὐδέν (négation), tant son être l'emporte sur tout autre, ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένον (éminence), I, 5, col. 593. C'est d'après les mêmes principes, ajoute Denys, que les théologiens déclarent Dieu sans nom, ἀνώνυμον, et pourtant lui appliquent tous les noms, καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. L'affirmation lui convient pour son universelle causalité, et la négation pour son éminence : οὕτως οὖν, τῇ πάντων αἰτίᾳ, καὶ ὑπὲρ πάντα οὔσῃ..., I, 6, 7, col. 596; cf. II, 8, col. 645.

Par là se concilient tant de locutions en apparence contradictoires, dans le genre de celles que nous avons rencontrées chez Marius Victorin, col. 1104. Ritter et les autres critiques qui ont accusé Denys de scepticisme ou d'agnosticisme auraient dû considérer que, dans le procédé de cet auteur, la négation et l'affirma-

tion n'ont pas, en principe (il y a, on le verra bientôt, des exceptions) de valeur absolue, mais seulement une valeur relative. La négation et l'affirmation peuvent porter sur les mêmes choses, sans contradiction réelle, parce qu'elles les atteignent sous des points de vue différents : l'affirmation au sens causal; la négation, soit au sens formel, soit au sens implicite d'éminence. Parlant de la cause première, Denys écrit, *De myst. theolog.*, c. I, n. 2, col. 1000 : « Il faut lui attribuer et affirmer d'elle tout ce qui s'affirme des autres êtres, puisqu'elle en est la cause, ou, plus proprement encore, le nier, puisqu'elle est infiniment supérieure; et il ne faut pas juger que la négation contredise ici l'affirmation, καὶ μὴ οἴεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, mais seulement que la cause suprême est au-dessus de tout, au-dessus de toute affirmation comme de toute négation. » Cf. *ibid.*, c. V, col. 1048 : οὐδέ ἐστιν αὐτῆς καθόλου θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις.

Denys, on le voit, donne la préférence à la négation sur l'affirmation; il dit même ailleurs que, par rapport aux choses divines, les négations sont vraies et les affirmations mal séantes ou du moins disproportionnées, ἀνάρμοστοι. *De cæl. hierarch.*, II, 3, col. 141. Grand sujet de scandale pour ses adversaires ! Pourtant il leur aurait été facile de s'éclairer et de se rassurer en interrogeant Denys lui-même. Il leur aurait répondu : « C'est l'usage en théologie de parler de Dieu *par opposition,* ἀντιπεπονθότως, en se servant de termes privatifs. Ainsi les Écritures appellent invisible son éblouissante lumière, ineffable et sans nom celui qui est digne de toute louange et de tout nom, insaisissable et échappant à toute recherche celui qui est présent à tout et que tout révèle. » *De div. nomin.*, VII, 1, col. 865. La négation est donc plus apparente que réelle; elle équivaut à une affirmation d'éminence. Proclamer Dieu ἀνούσιον, ἄζωον, ἄνουν, *sans substance, sans vie, sans intelligence,* c'est lui attribuer une surabondance d'être, de vie, de sagesse, οὐσίας ὑπερβολή, ὑπερέχουσα ζωή, ὑπερέχουσα σοφία. *Ibid.*, IV, 3, col. 697.

Ainsi entendu, le procédé négatif se compare au travail du ciseau, grâce auquel le statuaire tire de la matière brute une noble image; en faisant tomber les parties extérieures qui cachaient le dedans, il dégage la beauté latente. *De myst. theolog.*, II, col. 1025. Par cette comparaison l'Aréopagite suppose manifestement qu'en face des symboles relatifs à Dieu, l'esprit écarte les formes extérieures, mais conçoit en même temps une notion de la divinité qui va toujours s'épurant et s'anoblissant, à mesure qu'on s'élève des symboles inférieurs aux plus élevés, en les dépassant tous. Car la marche à suivre est différente, suivant qu'on étudie Dieu par la voie affirmative ou par la négative. Dans le premier cas, la marche est descendante, allant des plus sublimes affirmations aux plus humbles; dans le second, elle est ascendante, allant des négations les plus modérées aux plus fortes, *ibid.*; pour l'application, c. III (affirmations), c. IV et V (négations). C'est quand il est au sommet de l'échelle, que l'esprit devant abandonner tout symbole et l'activité intellectuelle qu'il exerçait jusqu'alors, arrive à l'ignorance mystique dont il a été question.

Théorie que chacun est libre de discuter, sous la réserve toutefois de ne pas refuser à Dieu le pouvoir d'éclairer et de s'unir l'âme en dehors des voies normales de la connaissance humaine. On peut trouver que le symbolisme et l'allégorisme y tiennent une place non seulement arbitraire, mais excessive en beaucoup de cas; par exemple, quand Denys les étend à des locutions qui n'ont rien de mystérieux, mais qui sont purement métaphoriques, comme tant d'expressions anthropomorphiques des saints Livres sur le sommeil ou le réveil de Dieu, sur ses opérations ou ses affections. Considérée dans sa substance, la méthode est de provenance alexandrine, mais antérieure à Proclus et même à Plotin († 270); Clément d'Alexandrie en parle déjà, sans la présenter comme une nouveauté. *Strom.*, IV, c. IV : *Res divinas per involucra tradere tum apud ethnicos tum sacros scriptores usu esse receptum;* c. IX : *Rationes afferuntur cur veritatem involucris symbolicis obtegere visum fuerit;* c. X : *Apostolorum sententia de mysteriis fidei occultandis. P. G.*, t. IX, col. 38, 88, 94. Voir aussi ce qui a été dit de la voie négative et de la théologie mystique, à propos du même Clément, col. 1043 sq., ou de saint Grégoire de Nysse, col. 1093.

c. Le traité Περὶ θείων ὀνομάτων. — Nous nous retrouvons ici, pour le fond des choses, dans la voie commune, celle des affirmations. Denys ne s'occupe pas de tous les noms divins, mais seulement de ceux qu'il appelle νοητά, *intellectuels,* par opposition aux αἰσθητά, *sensibles,* qu'il fait rentrer dans la théologie symbolique, ou encore à ceux dont la seule révélation peut nous instruire; car, dans la *Théologie mystique,* c. III, col. 1032 sq., il dit avoir parlé en son livre des *Institutions théologiques,* des principales affirmations qui conviennent à la divinité. Il y aurait exposé « comment le Dieu bon a une nature unique et une triple personnalité; ce qu'est en lui la paternité et la filiation, ce que signifie la dénomination de divin Esprit, etc. »

Le traité *Des noms divins* complète la doctrine dionysienne sur la connaissance que nous avons de Dieu ici-bas; car c'est « pour nous le faire connaître et pour le louer, que les écrivains sacrés ont formé les noms divins d'après les diverses communications ou émanations, προόδους, de la bonté divine, » I, 4, col. 589. Il s'agit des communications ou émanations *ad extra,* et par le fait même de noms qui se rattachent à la nature divine et qui sont communs aux trois personnes de la Trinité, par opposition aux noms relatifs qui conviennent à chacune d'elles en particulier. *Ibid.*, II, 1, 3, 5, col. 637 sq. En outre, ces noms essentiels et communs, Denys ne les considère pas, si je puis ainsi parler, par le dedans, c'est-à-dire par rapport à la nature divine considérée en elle-même, mais directement par le dehors, c'est-à-dire par rapport à cette même nature considérée dans son action extérieure, créatrice et providentielle. *Ibid.*, V, 2, col. 816.

C'est sous cet aspect restreint que Denys propose et explique successivement un certain nombre de noms qu'il trouve dans la sainte Écriture, cf. I, 6, col. 596; d'abord, la bonté à laquelle il ramène les idées de lumière, de beauté et d'amour, c. IV; puis, l'être, la vie, la sagesse, la puissance, la justice, le salut, la rédemption, c. V-VIII. Là s'intercalent quelques dénominations *symboliques :* grandeur et petitesse, identité et diversité, similitude et dissemblance, repos et mouvement, égalité, c. IX. Ensuite les noms ou titres recommencent : Dominateur suprême et Ancien des jours; paix; Saint des saints, Roi des rois, Seigneur des seigneurs; Dieu des dieux, c. X-XII. Le livre se termine par un chapitre sur la perfection et l'unité divine. Chemin faisant, Denys sème des considérations très relevées, dont beaucoup sont plutôt philosophiques que théologiques.

Dieu apparaît donc directement, dans le traité des *Noms divins,* comme la source et la cause de toute bonté, de toute lumière, de toute beauté, de tout être, de toute vie, de toute sagesse, de toute unité; en un mot de toute perfection. Tout vient de lui par participation, πάντα αὐτοῦ μετέχει, et d'abord par participation de l'existence qui, dans les créatures, est comme le fondement de toutes les autres participations, καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται, V, 5, col. 820. Cependant dans le plan des communications extérieures, Denys met expressément au premier rang la bonté divine, comme embrassant la totalité de ces communications, suivant qu'elles s'étendent à ce qui est

et à ce qui n'est pas, καὶ εἰς τὰ οὐκ ὄντα. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. v, a. 2, ad 1um. Les autres noms ne les expriment qu'en partie, sous le rapport particulier, qui correspond à chacun, d'existence, de vie, d'intelligence, v, 1, col. 816. La bonté, mue par l'amour, sort en quelque sorte d'elle-même, mais pour revenir au même point, en ramenant tout à elle ; c'est comme une perpétuelle *circulation* d'amour, ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος, IV, 14, col. 712 sq. Métaphore qui rattache à la souveraine bonté la raison de premier principe et de fin dernière des choses.

Denys ne se maintient pas toujours sur le terrain exclusif du rapport causal ; il le dépasse souvent, entraîné par la logique et la connexion des idées. Ainsi Dieu n'est pas seulement cause de toute unité ; il est l'*Un*, mais d'une unité sur-essentielle, absolument transcendante : ὡς μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα, διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας, I, 4, col. 589 ; cf. II, 11 ; XII, 2, 3, col. 649, 980. Dieu n'est pas seulement cause de toute perfection participée ; il est encore et de lui-même, parfait, αὐτοτελές, parfait sous tous rapports et dans toute l'extension du terme, καὶ ὅλον δι' ὅλου τελειότατον, parfait d'une perfection transcendante, ὑπερτελές, XIII, 1, col. 977. Dieu n'est pas seulement cause de toute vie et de toute sagesse ; il est encore la vraie et éternelle vie, la sagesse même, αὐτοσοφία, VII, 1, col. 865. Dieu n'est pas seulement cause de tout être ; mais l'être constitue la dénomination théologique de celui qui est substantiellement, τὴν τοῦ ὄντως ὄντος θεολογικὴν οὐσιωνυμίαν, de celui qui est purement et sans limites, ἁπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, V, 1, 4, col. 816 sq. Enfin, Dieu n'est pas seulement cause de toute bonté ; il est encore, et il est surtout bon, la bonté même, ἡ αὐτοαγαθότης, à tel point que cette propriété nous apparaît dans la sainte Écriture, Matth., XIX, 17, comme la caractéristique même de la divinité, II, 1, col. 636. Et c'est parce qu'il est la bonté par essence, ὡς οὐσιῶδες ἀγαθὸν, qu'il lui appartient de répandre la bonté sur tous les êtres, IV, 1, col. 693. Suit-il de là que Dieu crée *nécessairement ?* C'est ce que nous allons examiner à propos du rapport de Dieu au monde.

Notons seulement, avant de passer à ce sujet, l'usage que Denys fait constamment de la méthode d'éminence, en se servant, pour qualifier Dieu ou ses propriétés, de trois catégories de dénominations ou d'épithètes, parfois combinées, et commençant les unes par ὑπέρ, comme ὑπερούσιος, *sur-essentiel*, ὑπερπλήρης, *sur-plein ;* les autres par αὐτό, comme αὐτοαγαθός, *essentiellement bon*, ἡ αὐτουπεραγαθότης, l'*essentielle sur-bonté ;* les autres par ἀρχή, comme ἀρχηγικωτέρος, *sur-principal*. Sur ces termes, si compliqués parfois qu'ils en deviennent littéralement intraduisibles, voir les IVe, Ve et VIIe observations générales de Corder, *P. G.*, t. III, col. 80 sq.

d. Rapport de Dieu au monde. — Ce point ne rentre dans le présent article que dans la mesure où la doctrine des émanations de la bonté divine et celle de la participation des créatures à cette même bonté ont fait incriminer la théodicée dionysienne, comme ne sauvegardant pas l'essentielle distinction de Dieu et des créatures, ou du moins l'indépendance et la liberté divine dans la production du monde.

Sur le premier chef d'accusation, la réponse est facile. Quoi qu'il en soit de la pensée personnelle de Plotin et de Proclus, les expressions d'*émanation* et de *participation* n'ont pas par elles-mêmes un sens panthéiste ; on les retrouve longtemps après chez des théologiens radicalement opposés à cette erreur, par exemple, chez le docteur angélique, *Sum. theol.*, Iª, q. XLV, a. 1 : *secundum emanationem totius entis universalis a primo principio*. Il faut donc rechercher le sens que Denys attribuait à ces expressions. Ramenée à ces termes, la question se résout promptement, car l'Aréopagite distingue fort bien la communication de la nature simple et indivisible, qui a lieu dans la Trinité, et la participation analogue, qui seule convient aux êtres créés, et qu'il compare à la ressemblance produite par l'empreinte d'un sceau. *De div. nomin.*, II, 5, col. 644. Voir CRÉATION, t. III, col. 2075. En beaucoup de cas, les adversaires de Denys oublient la distinction élémentaire, mais capitale dans l'interprétation de cet auteur, entre l'être pris au sens formel et l'être pris au sens causal. Ainsi en est-il, par exemple, *De cælesti hierarch.*, IV, 1, col. 177, où la participation est fortement accentuée, et où l'être divin semble identifié avec celui des créatures : τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης. Il suffit de lire les deux phrases qui précèdent pour se convaincre que Denys parle de la divinité suressentielle comme ayant produit toutes choses et les faisant subsister, ἡ ὑπερούσιος θεαρχία τὰς τῶν ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα. Enfin l'immanence, en tout être, de Dieu présent ou agissant ne prouve pas plus chez Denys la conception d'un panthéisme dynamique, qu'elle ne prouve semblable conception chez saint Paul, quand il dit : *In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus*, Act., XVII, 28 ; ou : *Deus, qui operatur omnia in omnibus*, I Cor., XII, 6 ; ou encore : *Ut sit Deus omnia in omnibus*. I Cor., XV, 28. Sur l'action divine, d'après Denys et saint Maxime, voir Petau, *op. cit.*, l. V, c. XI, n. 2 sq.

Reste l'autre question, relative à la liberté ou à la nécessité des communications divines *ad extra*. Le problème se pose surtout à propos de la comparaison établie par l'auteur des *Noms divins*, IV, 1, col. 693, entre le soleil qui éclaire les corps non par raisonnement ni par choix, mais parce qu'il est, et la bonté divine qui rayonne proportionnellement sur tous les êtres : Καὶ γὰρ ὥσπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἥλιος, οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, ἀλλ' αὐτῷ τῷ εἶναι φωτίζει πάντα... οὕτω δὴ καὶ τἀγαθὸν... πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφίησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτῖνας. Est-ce à dire que le Bon répand la bonté, et par conséquent crée, comme le soleil luit, *nécessairement ?* L'Aréopagite a-t-il suivi sur ce point Platon et Origène ? Nous avons vu plus haut que la réponse affirmative a été donnée, même par des écrivains catholiques ; et il serait difficile de nier que la présente comparaison, jointe à la doctrine générale de Denys sur la bonté divine, ne donne à cette opinion un fondement sérieux.

Ce n'est pourtant pas l'interprétation des principaux commentateurs de l'Aréopagite : saint Maxime, Pachymère, Corder, t. III, col. 735, 748 ; saint Thomas, *Opusc.*, VII, *In librum B. Dionysii de divinis nominibus*, c. I, lect. I, Parme, 1864, t. XV, p. 296 ; Cortasse, *Traité des noms divins*, p. 66, note 2. Denys ne reprenant pas dans le second membre ces mots dits du soleil dans le premier : οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος, la comparaison ne semble point intervenir pour montrer si Dieu se communique librement ou nécessairement, mais seulement pour expliquer l'idée qui précède : c'est à Dieu, bonté substantielle, qu'il appartient de répandre la bonté sur les êtres ; comme il appartient au soleil d'illuminer, et cela par sa nature, non pas d'une façon accidentelle. Un peu plus loin, n. 10, col. 708, Denys nous montre l'amour inclinant la bonté à se communiquer : ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι. La création ne semble donc pas dépendre de la bonté prise simplement en elle-même, mais mue en quelque sorte par l'amour. Or, rien dans le texte ne permet d'affirmer qu'il s'agisse d'un amour proprement nécessaire.

Concluons ce résumé de la doctrine de Denys par le jugement qu'en porte Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. Godet, Paris, 1899, t. II, p. 129 : « Converti au christianisme, il oppose au néoplatonisme un système théologique qui se plaît à reconnaître et

s'efforce de conserver les nombreux éléments de vérité contenus dans les théories de Plotin [et de Proclus]. Il parle la langue de l'école où se forma sa jeunesse. » On peut ajouter avec H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, p. 255, que l'auteur des écrits dionysiens a utilisé la philosophie néoplatonicienne dans une mesure où nul écrivain chrétien ne l'avait fait avant lui et ne l'a fait après. On peut appliquer spécialement à sa théodicée ce qui a été dit de son orthodoxie en général et des difficultés que présente sa terminologie, dans l'article qui lui a été consacré, col. 433 sq. Du reste, l'étude du pseudo-Denys ne peut pas être considérée comme complète et définitive. Si ses dépendances ont été bien examinées du point de vue littéraire et philosophique, il n'en est pas de même du point de vue doctrinal et théologique. En face des ressemblances, nombreuses et incontestables, que ses écrits ont avec ceux des néoplatoniciens non chrétiens, il serait bon de mettre les dissemblances, nombreuses aussi et non moins incontestables.

b) *Saint Jean Damascène* († vers 750). — Si le dernier des Pères grecs se recommande spécialement à notre attention, ce n'est ni par l'éclat du génie ni par l'originalité des vues, mais par un double caractère qui le relie à la fois au passé et à l'avenir. Par rapport à l'âge scolastique qui suivra, il est précurseur par la combinaison, dans sa théodicée, d'éléments néoplatoniciens et aristotéliciens, et généralement par l'usage qu'il fit de la philosophie, de la logique en particulier, comme instrument de la théologie. Par rapport aux siècles qui précèdent, il est écho, mais écho intelligent, qui ne répète pas tout ce qu'il a entendu, mais procède avec discernement.

La théodicée de saint Jean Damascène est tout entière dans le Ier livre de son *Expositio fidei orthodoxæ*, *P. G.*, t. XCIV, col. 790-860. Les quatorze chapitres se rapportent tous, sauf les VIe, VIIe et VIIIe, à Dieu considéré dans l'unité de sa nature. L'exposition, quoique didactique, est loin d'être parfaitement méthodique; les répétitions et les digressions sont nombreuses. L'ineffabilité et l'incompréhensibilité divines sont comme posées en principe : ἄῤῥητον τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον, c. I, col. 789. Il s'agit alors de Dieu considéré dans sa nature, telle qu'elle est en elle-même, τί δὲ ἐστι Θεοῦ οὐσία, ou dans le *comment* de ses perfections, de son ubiquité par exemple, ἢ πῶς ἐστιν ἐν πᾶσιν, ou dans le *comment* des opérations qui relèvent de sa vie intime, comme la génération du Verbe, ἢ πῶς ἑαυτὸν κενώσας ὁ μονογενὴς Υἱός, c. II, col. 793. Dieu incompréhensible est, au même titre, ineffable : τὸ Θεῖον ἀκατάληπτον ὄν, πάντως καὶ ἀνώνυμον ἔσται, c. XII, col. 845.

Nous ne sommes pourtant pas réduits à une ignorance absolue. Tout mortel sait naturellement, φυσικῶς, que Dieu existe, et le monde rend témoignage à son auteur, c. I, col. 789. Plus loin, l'existence de Dieu est démontrée *ex professo* : ἀπόδειξις ὅτι ἐστὶ Θεός, c. III, col. 794 sq. Trois preuves sont proposées. La première repose sur la mutabilité des êtres et la contingence qui en résulte : τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά. Il faut monter à un premier principe, incréé, immuable : εἰ δὲ ἄκτιστα..., πάντως καὶ ἄτρεπτα. La seconde preuve est fondée sur la conservation et le gouvernement du monde; elle conduit à Dieu providence : καὶ ἀεὶ προνοούμενος. Vient ensuite la preuve téléologique, tirée de l'ordre universel; elle aboutit à Dieu suprême artisan : ὁ τεχνίτης τούτων, καὶ λόγον ἐνθεὶς πᾶσι.

La première preuve est d'une importance particulière; car à la notion d'être nécessaire et immuable se rattachent, dans la pensée de son auteur, plusieurs autres propriétés fondamentales, comme la simplicité et l'infinité, qu'il ne se préoccupe amais d'établir séparément. La spiritualité est une conséquence; c'est chose manifeste, δῆλον, étant données les propriétés d'infinité, d'invisibilité, de simplicité, d'immutabilité, d'immensité, qui conviennent à la nature incréée, c. IV, col. 797. A la démonstration de l'existence divine, le saint docteur joint celle de l'unité : ἀπόδειξις ὅτι εἷς ἐστὶ Θεὸς καὶ οὐ πολλοί, c. V, col. 800 sq. Il l'appuie sur l'absolue perfection de Dieu, κατὰ πάντα τέλειον, sur son immensité et sur le bon gouvernement de l'univers. Preuves traditionnelles, qui se retrouvent dans le *Dialogue contre les manichéens*, t. XCIV, col. 1505 sq.

Mais, quand il s'agit de Dieu, la raison humaine n'est pas l'unique source de connaissance; il faut y joindre la révélation que Dieu a faite de lui-même, dans la mesure qui nous convenait, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν, d'abord par la loi et les prophètes, puis par son Fils unique, notre Dieu et Sauveur, c. I, col. 789. C'est appuyé sur ces deux sources que le docteur de Damas détermine ce que nous connaissons et professons touchant la divinité, c. II, col. 792. L'énumération faite en cet endroit comprend d'abord tous les attributs, négatifs ou positifs, absolus ou relatifs, qui appartiennent à l'enseignement traditionnel; puis, la trinité des personnes consubstantielles et l'incarnation du Verbe avec ses conséquences christologiques et sotériologiques. Cette énumération est reprise, quoique sous un aspect différent, à la fin du livre, c. XIV, col. 860.

Un chapitre spécial, le XIIIe, est consacré aux rapports de Dieu à l'espace. Pour les corps, saint Jean Damascène adopte la notion aristotélicienne du lieu : πέρας τοῦ περιέχοντος, καθ' ὃ περιέχεται τὸ περιεχόμενον, col. 849. Il ajoute, pour les substances incorporelles et intellectuelles, la notion du lieu spirituel, entendu d'un espace déterminé où s'exerce leur action et se limite leur présence. Pour Dieu, pur esprit, il ne peut être question du lieu corporel. Il n'est pas davantage restreint à un lieu spirituel. Il est au-dessus de tout lieu, intimement présent à tous les êtres, sans mélange aucun, ἀμιγῶς, et contenant tout sans être contenu lui-même, καὶ πάντα περιέχον, καὶ μηδεμιᾷ καταλήψει περιεχόμενον, col. 852, 853. En d'autres termes, il est immanent par sa présence, et transcendant par sa nature. Lui-même est en quelque sorte son propre lieu, et quand l'on dit qu'il est dans le lieu, cela doit s'entendre, dans un sens relatif, de l'endroit où son action s'exerce et se manifeste. *Ibid.*, col. 852.

La seule question de quelque importance qui se pose maintenant, est celle-ci : Jusqu'où va notre connaissance de Dieu ici-bas? Sur ce point, saint Jean Damascène reproduit substantiellement la doctrine de saint Grégoire de Nazianze, son auteur favori, en y joignant quelques considérations de provenance dionysienne. Ce qui se rapporte à Dieu n'est, pour notre langage, ni complètement exprimable, ni complètement inexprimable; pour notre connaissance, ni complètement accessible, ni complètement inaccessible, c. II, col. 792. Notre savoir va plus loin que notre parler; pour beaucoup de choses relatives à la divinité, dont nous avons une connaissance à tout le moins obscure, l'expression propre et convenable nous manque et le langage humain s'impose. Par là s'expliquent toutes ces locutions anthropomorphiques qui apparaissent dans la sainte Écriture, c. XI, col. 841 sq. : περὶ τῶν σωματικῶς ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων.

La distinction des noms affirmatifs et négatifs est donnée, c. XII, col. 845 sq. Le saint docteur rattache les premiers au principe de causalité, ὡς αἰτίου τῶν πάντων κατηγορεῖται. Aussi rapporte-t-il au début du chapitre, en se référant expressément à Denys, toute une série de noms empruntés à la sainte Écriture et convenant à Dieu au sens causal; comme de dire qu'il est le principe et la source de toutes choses, l'être des

êtres, τῶν ὄντων οὐσία, la vie des vivants, la raison des créatures raisonnables, etc. Les appellations négatives sont rattachées au principe de la transcendance divine : δηλοῦντα τὸ ὑπερούσιον. Elles n'ont donc pas, pour saint Jean Damascène, un sens privatif, mais un sens d'éminence, comme il l'ajoute expressément : οὐχ ὅτι τινὸς ἥττουν ἐστίν, ἢ τινος ἐστέρηται... ἀλλ' ὅτι πάντων ὑπεροχικῶς τῶν ὄντων ἐξῄρηται. Ce qui le prouve encore mieux peut-être, c'est qu'en ce même passage, il énumère comme heureuse combinaison des noms positifs et négatifs, les expressions suivantes, où la négation n'apparaît que sous forme d'éminence : ἡ ὑπερούσιος οὐσία, l'essence sur-essentielle; ἡ ὑπέρθεος θεότης, la divinité sur-divine; ὑπεράρχιος ἀρχή, le principe sur-principe.

De même, quand notre docteur affirme, c. v, col. 800, qu'en parlant de Dieu, on se sert plus proprement de formules négatives, οἰκειότερον δὲ μᾶλλον ἐκ τῆς ἁπάντων ἀφαιρέσεως ποιεῖσθαι τὸν λόγον, il ajoute aussitôt cette explication, qui transforme la voie négative en voie d'éminence : Car Dieu n'est rien de ce qui existe, non point que réellement il ne soit pas, mais parce qu'il est au-dessus de tout, même de l'être (prédicamental) : οὐχ ὡς μὴ ὤν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὤν.

Enfin, il ne faut pas se figurer qu'aux noms divins répondent autant de différences substantielles, ce qui est incompatible avec la simplicité de Dieu. Ces noms ne signifient pas la nature prise directement en elle-même, mais ils lui conviennent de trois manières différentes, c. ix, col. 836 sq. Les uns signifient ce qu'elle n'est pas; tels les noms d'innascible, d'increé, d'incorruptible, etc. D'autres désignent un rapport de Dieu aux êtres, σχέσιν τινὰ πρός τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων; tels les titres de Seigneur, de roi et semblables. Ceux de la dernière catégorie expriment soit une notion qui s'attache à la nature divine, soit l'exercice de son activité : ἤ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει, ἢ ἐνέργειαν. Ainsi, la notion de bonté, de justice, de sainteté, de sagesse, s'attache à la nature, sans la déclarer elle-même : παρέπονται τῇ φύσει, οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν οὐσίαν δηλοῖ. Idée déjà énoncée auparavant, c. iv, col. 800 : οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ.

Deux noms sont mis particulièrement en relief : ὁ ὢν et Θεός. Saint Jean Damascène donne ce dernier pour un nom d'opération, d'après trois étymologies qu'il rapporte, sans les discuter : θέειν, *courir;* αἴθειν, *brûler;* θεᾶσθαι, *voir*. Mais il proclame le nom d'*Être,* révélé à Moïse, Exod., iii, 14, comme le plus propre de tous ceux qu'on applique à Dieu, κυριώτερον πάντων ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων ὀνόματων. Et cela dans le même sens et pour le même motif que saint Grégoire de Nazianze, voir col. 1089 : Dieu comprend l'être en sa totalité, comme un océan immense et infini, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον. Le texte grec, dans l'édition de dom Lequien, reproduite par Migne, porte ensuite ces mots, col. 836 : Ὡς δὲ ὁ ἅγιος Διονύσιός φησιν, ὁ ἀγαθός. Οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ Θεοῦ εἰπεῖν, πρῶτον τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ ἀγαθόν. Phrase qui tend à redonner au nom de *Bon* la prééminence sur celui d'*Être*. C'est là une annexe qui ne se trouve pas dans tous les manuscrits et qui semble bien surajoutée après coup; car, dans tout ce passage, le docteur de Damas suit manifestement saint Grégoire de Nazianze.

Ce n'est pas à dire qu'il s'écarte de Denys, quand il s'agit d'exalter la bonté. Il en fait l'apanage essentiel de la nature divine : τὸ γὰρ ἀγαθὸν σύνδρομον ἔχει τῇ οὐσίᾳ, c. xiii, col. 853. Avec l'Aréopagite, il voit dans la création comme un excès de la bonté divine, tendant à se faire participer au dehors : ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργεθησόμενα, καὶ μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, l. II, c. ii, col. 864. Mais sa pensée sur la liberté de l'acte créateur ne laisse pas prise au doute; d'abord, à cause de sa doctrine générale sur l'indépendance et la liberté divines, τὸ αὐτοκρατὲς καὶ αὐτεξούσιον, l. I, c. xiv, col. 860; puis, à cause de cette affirmation distincte, que la création relève en Dieu de la volonté, ἡ δὲ κτίσις ἐπὶ Θεοῦ θελήσεως ἔργον οὖσα, c. viii, col. 813, et qu'elle est due au bon plaisir divin, εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργεθησόμενα, *loc. cit.* Voir encore d'autres considérations dans l'article Création, t. iii, col. 2142.

Ainsi trouvons-nous, au soir de la patristique grecque, une synthèse de théodicée qui forme le meilleur épilogue à tout ce qui précède. Il est à remarquer que, dans l'exposé qu'il donne de notre connaissance de Dieu, saint Jean Damascène se rattache surtout à la tradition antérieure au pseudo-Denys, et qu'il se maintient sur le terrain de la théologie, non pas symbolique et mystique, mais philosophique et démonstrative; car le c. xi, où le mot συμβολικῶς apparaît, ne traite en réalité que d'expressions métaphoriques, comme les yeux de Dieu, ses oreilles, sa bouche, ses mains, etc. Il y a là un point de contact de plus entre le dernier des Pères grecs et les docteurs scolastiques du moyen âge.

2. *La basse patristique en Occident.* — Cette période ne comporte pas de longs développements. On n'y trouve ni un Denys qui l'inaugure, ni un Damascène qui la couronne, à moins qu'on ne veuille rapprocher de ce dernier docteur saint Isidore de Séville qui, dans la *Patrologie* de Bardenhewer et de plusieurs autres, termine l'âge patristique dans l'Église latine. Les autres Pères ne donnent pas lieu à une étude spéciale; il suffira de demander aux principaux d'entre eux les grandes lignes de leur doctrine sur Dieu.

a) *Saint Léon le Grand* († 461); *Boèce* († vers 526); *saint Fulgence* († 533); *Cassiodore* († vers 570-578); *saint Grégoire le Grand* († 604). — Tous ces Pères n'ont parlé de Dieu que d'une façon incidente; et, quand ils le font, ils se contentent, à peu d'exceptions près, de répéter la doctrine de leurs devanciers, surtout celle de saint Augustin.

L'affirmation de la transcendance et de l'incompréhensibilité divines reste un thème commun. Saint Fulgence comprend l'une et l'autre dans cette courte phrase : *Considerata creatoris creaturæque distinctio incomprehensibilem monstrat atque inexplicabilem intellectui creaturæ magnitudinem creatoris. Epist.,* xiv, n. 26, *P. L.,* t. lxv, col. 416. Saint Léon disant : *Nemo de Deo potest explicare quod est, Serm.,* lxxv, c. iii, *P. L.,* t. liv, col. 402, il ne faut évidemment pas chercher une vraie définition de la divinité dans ces autres paroles : *Deus omnipotens et clemens, cujus natura bonitas,* etc., *Serm.,* xxii, c. i, col. 194. Cassiodore répétant, après tant d'autres, qu'on peut dire ce que Dieu n'est pas, mais qu'on ne peut comprendre ce qu'il est, *In ps.* cxli, 10; cxlv, 6, *P. L.,* t. lxx, col. 1008, 1031, ce n'est assurément pas, comme il nous en avertit lui-même, une définition *substantielle* qu'il propose, quand il écrit : *Potest tamen, sicut quibusdam visum est, definiri taliter Deus : Deus est substantia incorporea, simplex et incommutabilis, In ps. ii,* 7, col. 39, ou quand il dit : *Cujus vera definitio est, finem in sanctis laudibus non habere. In ps.* cxliv, 3, col. 1023.

Boèce ne veut pas affirmer autre chose que la transcendance de l'être divin, quand il met Dieu en dehors des prédicaments et dit, à ce propos, qu'en lui la substance n'est vraiment pas substance, mais dépasse cette notion : *substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam. De Trinitate,* c. iv, *P. L.,* t. lxiv, col. 1252. Pure traduction, en latin philosophique, de l'ὑπερούσιος οὐσία des Grecs. Et c'est dans le même sens que Boèce explique, *ibid.,* c. iii, com-

ment la notion prédicamentale du nombre n'a pas son application en Dieu, bien qu'il eût dit auparavant que la substance divine est une, mais d'une unité qui s'oppose à toute multiplication et qui s'identifie avec l'absolue simplicité : *Hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud præter quam id quod est,* c. II, col. 1250.

La cognoscibilité de Dieu n'est pas un thème moins commun, pour les Pères de cette période, que la transcendance et l'incompréhensibilité. La voie du dehors est toujours au premier plan : *Unicuique fidelium ad colendum Deum ipsa rerum natura doctrina est, dum cælum et terra, mare et omnia quæ in eis sunt, bonitatem et omnipotentiam sui protestantur auctoris,* dit saint Léon. *Serm.,* XLIX, c. I, col. 285. Connaissance si naturelle, si obvie, que nul ne peut ignorer Dieu impunément, ajoute saint Fulgence. *Contra arianos,* resp. 2, t. LXV, col. 207. Boèce argue de l'ordre merveilleux et constant du monde en faveur d'un Dieu unique, souverain régulateur et conservateur : *Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset qui tam diversa conjungeret,* etc. *De consolatione philosophiæ,* l. III, prosa XII, t. LXIII, col. 778.

Plus caractéristique est la preuve que le même auteur tire, *ibid.,* prosa X, col. 764 sq., de l'existence d'êtres imparfaits. L'imparfait n'est qu'une participation diminuée du parfait : *Omne enim quod imperfectum esse dicitur, id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur.* Il faut donc arriver finalement à un Dieu souverainement grand, bien parfait et suprême : *Quare ne in infinitum ratio prodeat, confitendum est summum Deum, summi perfectique boni esse plenissimum.* Prise dans tout son contexte, la preuve n'est nullement *a priori,* comme le reconnaît F. Nitzsch, dans son ouvrage, si peu sympathique à Boèce, *Das System des Boethius,* p. 56; elle ne part pas de l'idée innée que nous aurions d'un être parfait, mais des êtres réellement existants dont nous constatons l'imperfection ou la finitude. Elle repose sur le même principe que l'argument des degrés, signalé à propos de saint Augustin, voir col. 1107, et se retrouvera chez les scolastiques, en particulier chez saint Thomas, *Contra gentes,* l. II, c. XV, § *Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest.* Ajoutons qu'il ne faut pas confondre cette preuve avec une autre qui se développe à travers tout le livre *De consolatione philosophiæ,* et qui se rattache, elle aussi, à la notion de Dieu souverain bien, mais considéré comme cause finale, dont la bonté attire, et non plus comme cause exemplaire et efficiente, dont les créatures, en ce qu'elles ont de bon, ne sont qu'une participation analogue. C'est la preuve qui résulte de la tendance innée des créatures vers Dieu.

Saint Grégoire marche sur les traces de saint Augustin. A la voie du dehors, qu'il signale souvent, voir l'*Index in libros Moralium et Homilias, P. L.,* t. LXXVI, col. 1379, il joint la voie du dedans, ayant son point de départ soit dans la conscience d'une loi morale qui s'impose, *Moral.,* l. XXVII, c. XXV, *ibid.,* col. 427, soit dans la connaissance que l'âme a d'elle-même : *ut primum semetipsam, si valet, consideret, et tunc illam naturam, quæ super ipsam est, in quantum potuerit, investiget. In Ezech.,* homil. V, n. 8, *ibid.,* col. 989; cf. *Moral.,* l. V, c. XXXIV, n. 62, t. LXXV, col. 713. Assez originale est la manière dont le grand pape explique, dans son interprétation allégorique de Job, IV, 12 sq., comment nous connaissons Dieu ici-bas, même dans la contemplation. La façon dont Dieu se révèle est comparée à un murmure discret : *Susurrat, huia etsi plene non intimat, quiddam tamen de se humanæ menti manifestat,* c. XXIX, t. LXXV, col. 707; ou encore, à un souffle léger : *Quia in hac adhuc vita positis contemplatoribus suis, nequaquam se divinitas sicut est insinuat, sed lippientibus mentis nostræ oculis claritatem suam tenuiter demonstrat,* c. XXXVI, n. 66, *ibid.,* col. 715. Nous n'arrivons donc jamais à savoir ce qu'est Dieu, mais seulement ce qu'il n'est pas, c. XXXIV, n. 62, col. 713. En parlant de lui, nous ne faisons que balbutier : *eum aliquatenus balbutiendo resonamus,* c. XXXVI, *loc. cit.*

La question des noms divins reste stationnaire chez les Pères latins de cette dernière période. Saint Fulgence suppose clairement que certains noms conviennent à Dieu proprement et dans un sens absolu, quand il écrit incidemment des personnes divines : *In his dum taxat nominibus quibus ad se non translate, sed proprie dicitur... Dicimus enim sive Patrem, sive Filium, sive Spiritum Sanctum, esse Deum vivum, magnum, sapientem, fortem, bonum. Epist.,* XIV, q. II, n. 16 *bis,* t. LXV, col. 406. A plus forte raison cela doit-il s'entendre de l'être, le même Père disant de Dieu : *Qui sine initio est, quia summe est. De fide ad Petrum,* c. III, n. 25, col. 683. Cassiodore est formel sur ce point : *Esse enim ipsi proprie convenit, qui ut sit, nullius adjutorio continetur... Essentia individuæ Trinitatis, quæ, ab eo quod est, esse veraciter et proprie dicitur. In ps. LXXVI,* 14; *LXXXIX,* 2, t. LXX, col. 551, 645. Saint Grégoire ne veut pas dire autre chose, quand il appelle Dieu : *Qui principaliter est,* et qu'il ajoute : *Intueatur eum in cujus essentiæ comparatione esse nostrum non esse est, et dicat : Ipse enim solus est. Moral.,* l. XVI, c. XXXVII, n. 45, t. LXXV, col. 1144.

Un passage d'un auteur secondaire mérite d'être relevé pour la classification qu'il énonce. Il est de Junilius, Africain de naissance, qui vécut longtemps à la cour byzantine. Dans ses *Instituta regularia divinæ legis* (titre vrai de l'ouvrage), *P. L.,* t. LXVIII, il pose cette question, l. I, c. XII, col. 21 : *Quot significationibus Scriptura de Deo loquitur?* et répond : *Quatuor. Aut enim essentiam ejus significat, quam latine et substantiam nuncupamus, ut est : Ego sum qui sum,* Exod., III, 14, *aut personas..., aut operationem..., aut collationem ejus ad creaturas...* Ainsi, les noms divins ne signifient pas seulement les personnes de la sainte Trinité, ou l'action dé Dieu, ou ses rapports aux créatures; il en est, comme le nom révélé à Moïse, qui signifient son essence. Mais Junilius n'entend pas l'essence dans le sens rigoureux du mot; on le voit par la question suivante. Après avoir énoncé, comme signifiant l'essence divine, huit noms usités dans l'Ancien Testament, en particulier le nom d'être, il fait demander au disciple : *Quid de Deo hæc verba significant?* et répondre au maître : *Non quid est, sed quia est; quid enim sit Deus, comprehendi non potest.* Preuve manifeste que sous le *quia est,* opposé au *quid est,* les Pères comprenaient bien autre chose que le simple fait de l'existence divine.

Il serait inutile d'insister sur les attributs de Dieu contenus depuis longtemps dans la doctrine courante de l'Église. Il suffit de dire que plusieurs, notamment l'éternité et l'immensité, sont affirmés ou décrits avec beaucoup de relief par Boèce, saint Fulgence, Cassiodore et saint Grégoire. Voir Petau, *op. cit.,* l. III, c. III, IV, VIII, IX, passim.

b) La fin de la patristique latine : saint Isidore de Séville († 636). — Encyclopédiste comme on pouvait l'être de son temps, le docteur espagnol traite de Dieu en deux endroits : *Etym.,* l. VII, c. I, *P. L.,* t. LXXXII, col. 259-264; *Sent.,* l. I, c. I-VI, t. LXXXIII, col. 537-547. Dans ce dernier livre, il établit successivement, en autant de chapitres, les six points suivants : souveraine grandeur et immutabilité de Dieu; son immensité et sa

toute-puissance; son incompréhensibilité; sa cognoscibilité par le moyen des créatures, *quod ex creaturæ pulchritudine agnoscatur creator;* usage et raisons de rapporter à la divinité certaines passions humaines ou affections corporelles; transcendance de Dieu par rapport au temps. Tous ces points sont développés brièvement et nettement, mais sans rien qui ne nous soit déjà connu. On peut relever cette affirmation du caractère naturel de la connaissance de Dieu : *Dixerunt antiqui, quod nihil tam hebes sit, quod non sensum habeat in Deum,* c. IV, n. 4, col. 544; ce fondement de la cognoscibilité de Dieu dans les créatures : *Vestigia Dei sunt, quibus nunc Deus per speculum agnoscitur,* c. V, n. 10, col. 547; cette énumération, inspirée par la doctrine d'Augustin et de Grégoire, des étapes que l'âme suit dans son ascension vers le créateur : *Ab insensibilibus surgens ad sensibilia; a sensibilibus surgens ad rationabilia; a rationabilibus surgens ad creatorem,* c. IV, n. 3, col. 544.

Dans le livre des *Etymologies,* saint Isidore traite, sous forme de vocabulaire où chaque mot est accompagné d'une courte explication, de trois sortes de noms divins. D'abord, n. 1-17, des dix noms de Dieu chez les Hébreux, d'après saint Jérôme. A remarquer, n. 5, la singulière étymologie, donnée auparavant par Cassiodore, *In ps. XXI,* 1, t. LXX, col. 153, du mot Dieu : *Deus græce* Θεός *dicitur, quasi* δέος, *id est, timor; unde tractum est nomen Deus, quod eum colentibus sit timori.* Voir déjà dans saint Ambroise, *De fide,* l. I, c. I, n. 7, *P. L.,* t. XVI, col. 531. A remarquer encore, n. 10, l'interprétation, empruntée à saint Jérôme, *Epist.,* XV, n. 4, du nom אהיה : *Eie, id est, qui est. Deus enim solus, quia æternus est, hoc est, quia exordium non habet, essentiæ nomen vere tenet.* Vient ensuite, n. 18-33, une série de dénominations *substantielles,* qui se rapportent aux attributs divins; toutes sont négatives, à l'exception de quelques-unes, comme : *sapiens, summe bonus, perfectus,* n. 27, 28, 31. Encore saint Isidore, à la suite de saint Grégoire, *Moral.,* l. XXIX, c. I, t. LXXVI, col. 477, goûte-t-il peu le dernier terme : *Deus autem, qui non est factus, quomodo est perfectus? Sed hoc vocabulum de usu nostro sumpsit humana inopia.* Pure question de mots, remarque Petau, *op. cit.,* l. VI, c. VII, n. 3. Aux noms substantiels s'ajoutent enfin, n. 34-40, les appellations ou expressions, tirées des membres humains et des choses corporelles; elles sont évidemment métaphoriques : *Nam et situs, et habitus, et locus, et tempus in Deum non proprie, sed per similitudinem translate dicuntur,* n. 39. En somme, simple résumé, dans l'ensemble, de la théodicée traditionnelle. Comme saint Jean Damascène pour l'Orient, mais d'une façon plus humble, saint Isidore clôt ainsi pour l'Occident notre longue enquête patristique.

Auteurs catholiques. — Cyparissiota, *op. cit.;* J. Schwane, *op. cit.,* t. II, part. I, c. I, § 8; B. Corder, S. J., *Observationes generales pro faciliori intelligentia S. Dionysii; Isagoge ad mysticam theologiam S. Dionysii Areopagitæ, P. G.,* t. III, col. 77 sq., 95 sq.; P. J. Cortasse, S. J., *Traité des noms divins, ou des perfections divines... avec des notes critiques, philosophiques, théologiques et dogmatiques,* Lyon, 1739; F. Hipler, *De theologia librorum qui sub Dionysii Areopagitæ nomine feruntur,* fasc. 1-3 *(Index lectionum in Lyceo-Regio Hosiano Brunsbergensi,* années 1871, 1874-1875, 1878); Mgr Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite,* nouv. édit., Paris, 1892, Introduction, p. XCIII sq.; H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen,* c. V (collection *Forschungen zur christlichen Litteratur-und Dogmengeschichte,* Mayence, 1900, t. I); H. Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin,* c. III, *Gott als der Gute* (fragment d'une étude complète, annoncée comme devant paraître prochainement), Cologne, 1908; J. Langen, *Joannes von Damaskus. Eine patristische Monographie,* c. III, Gotha, 1879, p. 63 sq.; V. Ermoni, *Saint Jean Damascène,* c. III, Paris, 1904; L. C. Bourquard, *De A. M. Severino Boethio christiano viro, philosopho ac theologo,* c. VI, Angers, 1877, p. 118 sq.; A. Hildebrand, *Boëthius und seine Stellung zur Christentum,* c. II, § 12, Ratisbonne, 1885, p. 73 sq.; P. Godet, art. BOÈCE, t. II, col. 918 sq.

Auteurs non catholiques. — J. Niemeyer, *Dionysii Areopagitæ doctrinæ philosophicæ et theologicæ exponuntur et inter se comparantur. Dissertatio historico-dogmatica,* Halle, 1869; I. Kanakis, *Dionysius der Areopagita nach seinem Charakter als Philosoph dargestellt,* Leipzig, 1881; O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areopagita,* Iéna, 1894, p. 19-56; F. Nitzsch, *Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften,* c. VIII, Berlin, 1860, p. 45 sq.

III. SYNTHÈSE ET CONCLUSIONS. NOTRE CONNAISSANCE DE LA NATURE DE DIEU, D'APRÈS LES PÈRES. — A s'en tenir à l'exposé qui précède, quelle est la portée réelle et quelles sont les limites de notre connaissance de Dieu ici-bas? Nous avons entendu les Pères répéter souvent qu'il est plus facile de dire ce que Dieu n'est pas, que ce qu'il est. On peut en dire autant d'eux-mêmes dans la question présente; il est plus facile de déterminer ce que, d'après eux, notre connaissance de Dieu n'est pas, que ce qu'elle est. Aussi commencerons-nous par le côté négatif du problème.

1° *Limites de notre connaissance de Dieu.* — La doctrine patristique se résume en trois assertions, contenues dans cette courte phrase de Novatien, *De Trinitate,* c. II, *P. L.,* t. III, col. 889 : *De hoc ergo, ac de iis quæ sunt ipsius et in eo sunt, nec mens hominis quæ sint, quanta sint et qualia sint, digne concipere potest.*

1. *Dieu inconnu dans sa nature prise au sens strict,* τίς ἐστιν, *quis sit.* — C'est l'affirmation que nous avons rencontrée constamment sous la plume des Pères, quand ils opposaient l'une à l'autre ces deux questions : Dieu *est-il,* et : *Qu'est-il?* Nombreuses et variées ont été les formes, mais toutes revenaient à cette pensée commune : Ici-bas, notre esprit n'atteint pas Dieu tel qu'il est en lui-même. En d'autres termes, il n'atteint pas, d'une connaissance propre et pleine, la nature divine prise au sens strict, dans ses plus intimes profondeurs, dans ce qui constitue *ad intra* la réalité concrète de l'Être suprême, sa vie immanente. Cette affirmation repose sur deux principes : celui de la transcendance, question de droit, et celui de l'invisibilité divine, question de fait. Dieu, considéré en lui-même, est au-dessus de tout ce que nous pouvons connaître directement ou concevoir par notion propre. La doctrine patristique trouvait là un appui manifeste dans le livre de l'Ecclésiastique, XLIV, 30 sq. : *Ipse enim Omnipotens super omnia opera sua... Exaltate illum quantum potestis; major est enim omni laude..., non enim comprehendetis... Et quis magnificabit eum sicut est ab initio?* Dieu peut, à la vérité, se manifester lui-même tel qu'il est; mais une manifestation de ce genre n'est pas de ce monde, elle est seulement promise pour plus tard aux enfants adoptifs. Exod., XXXIII, 20; I Joa., III, 2. Notre connaissance actuelle de Dieu n'est pas seulement indirecte, *per speculum;* elle est encore énigmatique, *in ænigmate,* et partielle, *nunc cognosco ex parte.* I Cor., XIII, 12.

2. *Dieu inconnu dans toute l'étendue de son être, de sa perfection,* πόσος ἐστιν, *quantus sit.* — Autre manière d'exprimer la même pensée. Nous l'avons rencontrée, en particulier, chez saint Jean Chrysostome, col. 1095, qui l'applique non seulement à l'être divin, mais à toutes les perfections de Dieu, et plus spécialement à sa science et à sa volonté, considérées dans leur rapport au gouvernement du monde, à l'ordre providentiel. Elle se rattache plus directement à l'infinité positive de Dieu, que nous ne saurions enserrer dans notre conception créée; autrement, Dieu serait

fini, suivant la remarque de saint Augustin, col. 1110. Par là s'expliquent des textes comme celui où saint Basile fait consister la connaissance de l'essence divine en ce que nous voyons l'impossibilité de la comprendre. *Epist.*, CCXXXIV, n. 2, *P. G.*, t. LXXXII, col. 869. Détachée de ses antécédents et entendue d'une façon absolue, l'assertion rend aisément un son faux, ou du moins équivoque, mais elle est claire dans le contexte. A prendre la connaissance de l'essence divine dans le sens où la prenait Eunomius, combattu ici par l'évêque de Césarée, c'est-à-dire pour une connaissance parfaite, il est vrai de dire que nous ne savons réellement de cette essence qu'une seule chose, son incompréhensibilité. Sur ce terrain, la connaissance vraie, par opposition à la prétendue science de Dieu que les anoméens s'attribuaient, consiste précisément à reconnaître qu'on ne peut comprendre l'essence divine.

3. *Dieu inconnu dans le comment de ses perfections,* πῶς ἐστιν, *quomodo sit.* — Conclusion formulée encore par saint Jean Chrysostome, col. 1095, mais commune à d'autres Pères, par exemple, saint Éphrem, col. 1080, et saint Grégoire de Nazianze, col. 1091. Elle n'est qu'un corollaire de la précédente. Dieu est infini en tout ce qu'il est. Il est donc aussi impossible d'avoir de chacune de ses perfections une idée propre et compréhensive, qu'il est impossible d'avoir de son essence ou de son être en général une semblable idée. Quand les Pères considèrent cet aspect de l'incompréhensibilité divine, ils ont souvent en vue les mystères de la vie intime de Dieu, comme la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit. Et c'est généralement à ce propos qu'on rencontre des phrases semblables à celle-ci, qui est de saint Hilaire : *Et non potest Deus nisi per Deum intelligi, De Trinitate,* l. V, c. XX, *P. L.*, t. X, col. 142, ou à cette autre, qui est de saint Ambroise : *Non Deus alienis assertionibus, sed suis æstimandus est vocibus.* Circonstance qui corrobore la doctrine générale des Pères sur notre impuissance à connaître Dieu tel qu'il est; car il est évident par ces exemples et par ces applications, qu'ils ne songent pas à une notion de Dieu relative ou abstraite, comme plus tard les théologiens scolastiques dans la question de l'essence *métaphysique,* mais qu'ils ont en vue l'essence physique dans sa pure, concrète et vivante réalité.

2° *Portée réelle de notre connaissance.* — Les conclusions deviennent plus importantes, à cause des contradictions signalées au début de cet article, col. 1023. Aussi est-il nécessaire de procéder par degrés, en partant des points communs pour s'élever à ceux qui ont été ou sont encore illégitimement contestés.

1. *Dieu connu dans le fait de son existence,* ὅτι ἔστιν, *quia est.* — Assertion unanime, quelle que soit la diversité des preuves dont les Pères se sont servis. Elle a plus d'importance que ne lui en attribuent les semi-agnostiques, combattus au cours de ce travail; car elle contient déjà en germe les conclusions qui vont suivre. Dieu, en effet, ne se présente jamais chez les Pères sous la notion abstraite d'existence, mais comme un être concret dont ils ont quelque idée. C'est, du reste, le cas pour tout le monde, selon la juste observation de Suarez, *Disputationes metaphysicæ,* disp. XXIV, sect. II, n. 41 : *Nos non possumus demonstrare Deum esse, nisi demonstrando aliquo modo, quid sit;* cf. sect. III, n. 2 : *Prius aliquo modo definitur quæstio an est, quam quid est, quamquam in Deo non possunt omnino sejungi hæ quæstiones.* Dans cette proposition : *Dieu existe,* l'existence est affirmée du sujet, qui est Dieu; il faut nécessairement qu'à ce sujet s'attache quelque idée : Dieu, c'est-à-dire ceci ou cela.

Quelle idée les Pères avaient-ils à l'esprit, quand ils disaient : Dieu existe, la première manière de s'en rendre compte, en dehors d'une déclaration explicite, consiste à examiner, dans leurs termes ou aboutissants, les preuves utilisées. Ainsi, au terme de celles qui se tirent de la beauté, de la grandeur, de la puissance, de l'ordre qui brillent dans le monde, nous avons trouvé chez les Pères ce qui se trouve aussi dans les saints Livres, l'idée de Dieu, suprême artisan, doué d'une sagesse, d'une beauté, d'une grandeur, d'une puissance transcendantes : *artifex,... dominator eorum speciosior,... fortior est illis,... creator horum,* Sap., XIII, 3 sq.; *sempiterna quoque ejus virtus et divinitas,* Rom., I, 20. Au terme de l'argument que fournit la conscience d'une obligation supérieure, nous liant sous le rapport du bien et du mal, Rom., II, 14 sq., nous avons trouvé l'idée de Dieu auteur et vengeur de l'ordre moral. Au terme de la preuve résultant des bienfaits divins, généraux ou particuliers, qui atteignent les peuples ou les individus, Act., XIV, 16; XVII, 28, nous avons trouvé la notion de Dieu, cause première de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous faisons, conservateur et proviseur universel, providence en un mot. Et c'est pour cela que la notion de Dieu providence, et spécialement présent en nous comme témoin et comme coopérateur, accompagne si naturellement, chez les Pères, celle de son existence. Au terme de l'argument qui part de la contingence des créatures, nous avons trouvé celui *qui est* dans toute la force du terme, Sap., XIII, 1 : *Et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum qui est,* τὸν ὄντα. Avec ceux des Pères qui, comme saint Augustin, col. 1107, ont appliqué cette notion de contingence aux divers degrés d'être, vie, sagesse, bonté morale, nous sommes arrivés à celui qui est la vie même, la sagesse même, le souverain bien.

La synthèse de toutes les preuves patristiques de l'existence de Dieu, telle qu'elle a été faite, par exemple, dans l'ouvrage déjà cité de C. van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit,* donne donc une première notion de Dieu, qui va beaucoup au delà du simple fait de son existence et qui, en réalité, contient déjà en germe tout ce que la raison humaine, laissée à ses forces, peut connaître de la divinité.

2. *Dieu connu dans ses attributs relatifs.* — Assertion très simple et inséparable, logiquement et historiquement parlant, de la précédente. Dans la notion de Dieu qu'entraîne nécessairement l'affirmation de son existence, quelque simple et rudimentaire qu'on la suppose, pourvu qu'elle porte vraiment sur Dieu, il faut reconnaître, comme un minimum indispensable, la connaissance de quelque rapport existant entre Dieu, que nous affirmons, et les créatures, d'où nous partons pour faire cette affirmation. Rapport d'une dépendance essentielle, sous tel aspect qui correspond à tel genre de preuves. D'où les titres de créateur, de premier principe, de maître suprême, de souverain juge, de tout-puissant et autres qui nous ont apparu d'abord chez les Pères de l'âge apostolique, col. 1027, et qui sont aussi plus manifestement en relief dans la sainte Écriture : *artifex, dominator, creator, dominus,* Sap., XIII, 1, 3, 5, 9; *Sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas,* Rom., I, 20; *cum judicabit Deus occulta hominum,* Rom., II, 16; *ad Deum vivum, qui fecit cælum et terram, ...benefaciens de cælo,* Act., XIV, 14, 16; *hic cæli et terræ cum sit Dominus,* Act., XVII, 24. Et ce sont également les titres qui apparaissent dans les symboles primitifs : *Credo in Deum Patrem omnipotentem creatorem cæli et terræ.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum,* Fribourg-en-Brisgau, 1908, n. 2, 6 sq.

3. *Dieu connu dans ses attributs absolus et négatifs.*

— En suivant l'exposé de la doctrine patristique sur Dieu, le lecteur a pu remarquer que les Pères se servent de la négation de deux façons, faciles à confondre, mais pourtant distinctes. La première se rapporte à la théologie négative, c'est-à-dire au procédé logique qui consiste à s'élever dans la connaissance de Dieu en niant de lui ce que les créatures sont ou ce qu'elles possèdent. Nous avons vu le développement de cette méthode en partant de Clément d'Alexandrie, col. 1043, pour aboutir à saint Jean Damascène, col. 1129, avec saint Grégoire de Nysse, col. 1094, saint Augustin, col. 1111, et le pseudo-Denys, col. 1122, comme principaux intermédiaires. Nous n'avons pourtant pas trouvé ce procédé chez tous les Pères, ni même chez le plus grand nombre.

Il en va diversement de l'usage, commun à tous, d'appliquer à Dieu des noms ou des épithètes au sens négatif, soit explicitement, comme incréé, immortel, incorruptible, immuable, infini, soit implicitement, comme un, simple, éternel. Ces noms ne désignent pas Dieu par rapport aux créatures, bien que souvent ils emportent, par contraste, une comparaison entre Dieu et les créatures, surtout quand ils sont accompagnés d'une particule exclusive, comme dans cette locution biblique, si fréquemment reprise ou imitée par les Pères : *Qui solus habet immortalitatem.* I Tim., VI, 16. Directement, ces noms se disent de Dieu pris en lui-même, et par là ils sont absolus, mais en exprimant ce qu'il n'est pas, et par là ils sont négatifs.

Quelle est la portée de ces noms pour notre connaissance de la divinité? Dans l'interprétation agnostique ou semi-agnostique, elle est nulle, ou du moins sans valeur absolue, puisqu'en eux-mêmes ces noms ne disent rien de positif et que, par ailleurs, on nie toute valeur absolue à la notion positive qu'ils peuvent supposer. Que cette interprétation soit manifestement contraire à la véritable pensée des Pères, toute l'étude qui précède le démontre. De l'attribution faite à Dieu d'appellations négatives, comme de l'emploi de la méthode négative, les Pères ne concluent jamais que nous ne savons rien de la divinité; nous la connaissons mieux, disent-ils au contraire, et nous en parlons d'une façon plus digne que ceux qui prétendent savoir et exprimer parfaitement ce qu'elle est. Qu'on se rappelle, par exemple, les déclarations de saint Jean Chrysostome, col. 1097, de saint Jérôme, col. 1102, de saint Augustin, col. 1112. La raison, insinuée dans les textes cités, est facile à concevoir. Toutes ces dénominations négatives écartent en réalité des imperfections, contingence, commencement d'existence, composition, corruptibilité, mutabilité, finitude ou limitation de toute sorte. Nous ne pouvons affirmer de Dieu le contraire qu'en vertu d'une notion positive et antérieure, qui contienne déjà, au moins en germe, les perfections qui s'opposent à toutes ces imperfections de détail. En d'autres termes, la négation présuppose ici, et présuppose essentiellement l'affirmation; elle l'implique même comme son fondement. Nous ne pouvons affirmer de Dieu qu'il est incréé, que sous la condition de savoir préalablement qu'il possède en lui-même la raison de son existence, et de sa nécessaire existence. Et ainsi du reste. Si les Pères affirment que non seulement nous n'avons pas, en fait, une notion compréhensive de la nature divine, mais que cette nature est, en droit, incompréhensible, c'est en vertu d'un fondement d'ordre absolu, qui n'est autre que l'éminence ou l'infinité positive de l'Être divin.

Nous avons vu, col. 1111, comment le principe se vérifie dans saint Augustin d'après G. Loesche. Même application est faite à Origène par C. Bigg, *The christian Platonists of Alexandria,* Oxford, 1886, p. 156 sq. : « Notre connaissance de la divinité aboutit de toutes parts à l'incompréhensible, mais elle a sa racine dans quelque chose de positif, *but it is rooted in the positive.* Avant de pouvoir connaître ce que Dieu n'est pas, nous devons connaître ce qu'il est. » C'est pour cela, et c'est dans ce sens, que saint Grégoire de Nysse nous a enseigné, col. 1089, qu'il est toujours possible de ramener un nom négatif à un positif, parce qu'il y a corrélation entre les noms négatifs et les positifs se rapportant à un même objet. Cette considération explique encore, comment l'usage, dans la sainte Écriture, des appellations et des épithètes négatives, devient pour nous un principe fécond de connaissance; car c'est affirmer implicitement en Dieu les perfections qui s'opposent aux imperfections niées de lui explicitement.

Cela ne veut pas dire qu'en toute connaissance de Dieu, même celle que saint Basile, col. 1090, appelait la notion *commune,* nous trouverons expressément ces perfections, mais elles sont contenues virtuellement dans l'idée de Dieu que nous donnent les preuves de son existence, sans parler de la connaissance acquise par la révélation. C'est un procédé fréquent chez les Pères, que de s'appuyer précisément sur une notion première et positive de Dieu, pour revendiquer contre les païens des attributs d'ordre négatif. Voici un exemple, emprunté à Tertullien, *Adv. Marcion.,* I, 3, *P. L.,* t. II, col. 249 : *Deum autem ut scias unum esse debere, quære quid sit Deus, et non aliter invenies. Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio quod et omnium conscientia agnoscet : Deum, summum esse magnum in æternitate constitutum, innatum,* etc. Voir DIEU (SON EXISTENCE), col. 883.

4. *Dieu connu dans ses attributs absolus et positifs.* — Cette conclusion est de toutes la plus importante, puisqu'elle est diamétralement opposée à la thèse semi-agnostique d'une connaissance qui atteindrait Dieu sous un aspect purement relatif. Voir col. 1023. Nous pouvons d'abord la considérer comme un corollaire des précédentes assertions. Dieu nous est connu dans le fait de son existence, de son existence non contingente, mais nécessaire, essentielle. Comment soutenir, sans une contradition manifeste, que nous le connaissons sous un aspect purement relatif? L'existence peut, à la vérité, se dire de Dieu dans un sens relatif de causalité; ainsi en est-il, par exemple, quand Denys et saint Jean Damascène l'appellent l'être de notre être, col. 1125, 1128. Mais les Pères, sans en excepter les deux qui viennent d'être nommés, dépassent ce sens relatif, guidés qu'ils sont par Sap., XIII, 1 : *eum, qui est,* et surtout par Exod., III, 14 : *Ego sum qui sum.* Trop nombreux ont été, pour qu'il soit nécessaire de les rappeler, les témoignages où les Pères ont affirmé sans ambages que l'être convient à Dieu, ou vraiment, ou proprement, ou même exclusivement; et cela précisément parce qu'étant la cause nécessaire des êtres, il *est* lui-même, mais essentiellement, purement, totalement. Tout se résume dans cette formule, énoncée par saint Grégoire de Nazianze, *Orat.,* VI, n. 12, *P. G.,* t. XXXV, col. 737 : A celui-là revient la plénitude de l'être, de qui toutes choses tiennent l'être, ὅλον ἐν αὐτῷ ..τὸ εἶναι, παρ' οὗ καὶ τοῖς ἄλλοις; ou dans cette autre, qui est d'Origène, *In librum Regum,* homil. I, n. 11, *P. G.,* t. XII, col. 1008: *Tu solus es, cui quod es, a nullo datum est.*

Dieu nous est connu dans ses attributs relatifs et dans les noms d'opération qui correspondent à ces attributs : la création, la conservation, le concours et tous les actes qui se rattachent au gouvernement du monde et à la providence. Or ces attributs et ces noms, pris non plus dans leur rapport au terme ou exercice extérieur, mais dans leur fondement intrinsèque, sortent du relatif et rentrent dans l'absolu. Aussi les Pères les comprennent-ils souvent dans des énumérations de noms qu'ils donnent comme signifiant la substance

divine; par exemple, saint Athanase, *De synodis*, n. 35, *P. G.*, t. XXVI, col. 753 : ἀκούοντες τὸ, Πατὴρ καὶ τὸ Θεὸς καὶ τὸ Παντοκράτωρ, οὐχ ἕτερόν τι, ἀλλ' αὐτὴν τὴν τοῦ ὄντος οὐσίαν σημαινομένην νοοῦμεν. De même, quand les Pères répondent à l'objection tirée d'une création contingente et temporelle contre l'immutabilité et l'éternité divines, ils distinguent entre le terme de l'activité créatrice, qui est en dehors de Dieu, et la puissance elle-même, qui est en Dieu ou plutôt Dieu lui-même : Tertullien, col. 1059; Augustin, col. 1113; Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, ass. XXXI, *P. G.*, t. LXXV, col. 447. Clément d'Alexandrie observe que Dieu était Dieu et qu'il était bon, avant d'être créateur : πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι, Θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν. *Pæd.*, l. I, c. IX, *P. G.*, t. VIII, col. 356. C'est donc qu'il conçoit Dieu comme bon *en soi*, avant de le concevoir comme bon, *pour nous*, par la création. De fait, pour ce Père comme pour les alexandrins en général, Dieu est en lui-même *le Bon*. Que signifie la doctrine de la participation, si fortement mise en relief par les plus illustres Pères, si ce n'est que Dieu, bon par essence, la bonté même, communique à tous les êtres qu'il produit quelque chose de sa bonté : *ipsum bonum, cujus participatione bona sunt*, suivant la formule de saint Augustin, col. 1107? Il s'agit manifestement de la bonté ontologique, immanente, absolue.

Dieu nous est connu dans ses attributs négatifs, et ce sont des attributs absolus; car Dieu n'est pas incréé, immortel, immuable, infini, par simple rapport aux créatures, mais en lui-même et par sa nature. Aussi avons-nous vu les Pères indiquer ces attributs comme se rapportant directement à l'essence divine, pour signifier ce qu'elle n'est pas. Mais nous avons vu également que plusieurs d'entre eux se sont parfaitement rendu compte que les attributs négatifs supposent un fondement positif. Dieu n'est incréé que parce qu'il existe essentiellement; Dieu n'est éternel que parce qu'il vit essentiellement; et ainsi du reste.

La cognoscibilité de Dieu dans ses attributs absolus et positifs est donc véritablement un corollaire des précédentes assertions. C'est, en outre, l'un des principaux résultats directs de notre enquête. Les Pères ne se contentent pas de reconnaître les titres d'ordre relatif qui résultent du fait que le monde dépend essentiellement de Dieu dans son existence et sa conservation. Ces titres d'ordre relatif sont, à la vérité, ceux qui, logiquement, nous apparaissent en premier lieu, et ils nous apparaissent aussi en premier lieu historiquement parlant, qu'il s'agisse de la révélation, Gen., I, 1, ou de la théodicée patristique dans l'âge apostolique, col. 1027 sq., ou de la prédication ecclésiastique dans les symboles, suivant ce qui a déjà été dit. Mais il est impossible de réduire à de si minces proportions la théodicée patristique, même en y joignant, comme complément, l'emploi des épithètes et formules négatives.

Il ne suffit pas, il est vrai, pour s'élever plus haut, du seul principe de causalité, car Dieu est cause de tout degré d'être produit, que ce degré d'être se trouve en lui formellement ou non. Il ne suffit pas non plus que tel nom soit appliqué à Dieu dans les saintes Écritures, car, suivant la remarque de saint Augustin, col. 1114, elles appliquent à Dieu des noms manifestement métaphoriques. Mais certains noms ne s'en présentent pas moins, dans des conditions privilégiées, comme ceux d'*être*, Exod., III, 14, de *bon*, Matth., XIX, 17, de *sage*, Rom., XVI, 27, quand il s'agit de Dieu en général; ou comme ceux de *Père* et de *Fils*, quand il s'agit du mystère de la sainte Trinité. Appuyés sur cette circonstance et sur la considération du genre de perfection signifiée, les Pères ont reconnu des noms convenant à Dieu proprement, dans le sens où *proprement* s'oppose à *métaphoriquement*. Voir en particulier, Clément, col. 1045; Cyrille d'Alexandrie, col. 1073; Éphrem, col. 1081; les trois Cappadociens, col. 1087 sq.; Hilaire, Ambroise et Jérôme, col. 1099 sq.; Augustin, col. 1115 sq.; Pseudo-Denys, col. 1124; Junilius, col. 1132; Isidore, col. 1133; Jean Damascène, col. 1129.

Deux controverses montrent clairement que la question était réellement posée dans l'esprit des Pères. La première est celle que saint Grégoire de Nysse a signalée, col. 1089, au sujet de la signification du mot *Dieu;* les uns le rapportaient à l'activité divine, les autres à la nature prise en elle-même. Quoi qu'il en soit de la valeur objective des étymologies que nous avons rencontrées, ou plutôt malgré leur insuffisance, voir C. Pesch, *De Deo uno*, n. 106, le débat prouve que les Pères avaient la notion de noms atteignant plus intimement la nature divine que les noms relatifs ou d'opération. Plus concluante encore est la controverse portant sur le point précis de savoir si tels ou tels noms doivent s'entendre de Dieu proprement ou métaphoriquement, par exemple, les noms d'*esprit*, col. 1047, de *substance*, col. 1105, 1116, et même d'*essence*, οὐσία, comme on le voit par le commentaire de saint Maxime sur le traité des *Noms divins*, c. V, n. 1, *P. G.*, t. IV, col. 308. Car il reste que les Pères, sauf de rares exceptions, ont considéré comme convenant à Dieu vraiment ou proprement un certain nombre de noms, en particulier ceux d'être, de bonté, de vie, de vérité, de sagesse, de justice. Quelques-uns vont même, on l'a vu, jusqu'à donner, soit l'être, soit la bonté, comme note caractéristique de la divinité.

Leur doctrine reste incomplète sur un point, déjà signalé à propos de saint Augustin, col. 1113; ils n'énoncent pas de principe net qui permette de poser une ligne de démarcation rigoureuse entre les noms ou les perfections convenant à Dieu au sens propre, et ceux ou celles qui ne peuvent lui être attribués qu'au sens figuré. La solution est en germe dans cette idée qui, sous une forme ou sous une autre, revient fréquemment : Il faut affirmer de Dieu ce qui est *bon*, ce qui est *parfait*. Les théologiens scolastiques diront le dernier mot en énonçant et en éclaircissant la notion de perfection *simple* et de perfection *mixte*. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XIII, a. 3, ad 1^um; Scheeben, *Dogmatique*, t. II, n. 51 sq.

5. *Dieu connu dans sa nature prise au sens large; les textes objectés.* — Si Dieu nous est connu dans ses attributs absolus et positifs, il suit que, dans la mesure même de cette connaissance, il nous est également connu dans sa nature prise au sens large; car la nature ainsi prise s'entend, comme nous l'avons vu col. 1024, de « l'essence d'un être avec les attributs qui lui sont propres. » Nous n'avons pas, de ce chef, une notion de Dieu intime ou adéquate (*cognitio per se propria*), mais seulement une notion partielle et analogique, suffisante pour savoir quelque chose de ce qu'est Dieu et pour le mettre à part de tout autre être (*cognitio per accidens propria*). C'est à cette distinction entre l'essence prise au sens rigoureux ou prise au sens large, et aux deux autres distinctions connexes, entre la notion strictement propre et la notion analogique, entre le nom qui contient proprement, c'est-à-dire formellement, et le nom propre au sens absolu du mot, c'est-à-dire celui qui exprime l'essence et toute l'essence, comme elle est en elle-même, qu'il faut demander l'interprétation de la vingtaine de témoignages patristiques invoqués par le Rév. Mansel, suivant ce qui a été dit au début de cet article, col. 1023. Tous ces textes, sauf un ou deux, ont paru dans notre étude, mais placés dans leur cadre, historique ou littéraire, et interprétés d'après le contexte immédiat ou la doctrine générale des auteurs. On peut les ramener à trois groupes.

Les Pères disent, sous des formes multiples, que

Dieu dépasse notre conception : Minucius Félix, col. 1055; Arnobe, col. 1064; saint Athanase, col. 1072; saint Basile, col. 1088; saint Jean Chrysostome, col. 1095. — Rien de plus vrai, si l'on entend ces Pères dans le sens où ils parlent, c'est-à-dire en excluant une connaissance de Dieu soit totalement compréhensive, soit même intuitive ou par notion propre. Cette réponse vaut également pour les passages où les Pères, par exemple saint Jean Chrysostome, col. 1095, et saint Athanase, *Orat.*, II, *contra arianos*, n. 32, 36, *P. G.*, t. XXVI, col. 216, 224, recommandent de ne pas scruter le comment des perfections ou des opérations divines. Elle vaut d'autant mieux pour ce dernier docteur, qu'en ces endroits il traite des personnes divines, et particulièrement de la génération du Verbe.

Les Pères distinguent les deux questions de l'existence et de l'essence, en concluant que nous ne savons pas ce qu'est Dieu, mais seulement qu'il est et ce qu'il n'est pas : saint Basile, col. 1090; saint Grégoire de Nysse, col. 1091; saint Augustin, col. 1110; saint Jean Damascène, col. 1127. — Rien de plus vrai encore, si l'on reste dans la pensée des Pères. Nous avons dû faire remarquer souvent qu'en opposant les deux questions, ils prenaient strictement le mot d'essence, ou les termes τίς ἐστιν, *quis sit*. Aussi tout ce qui n'est pas conception ou expression de la nature divine telle qu'elle est en elle-même, rentre, pour eux, dans l'autre membre, ὅτι ἔστιν, *quia est*. Et ceci explique que dans les passages mêmes où ils réduisent notre connaissance au *quia est*, les Pères font souvent des énumérations d'attributs et de noms qui dépassent de beaucoup le simple fait de l'existence; par exemple, saint Jean Chrysostome, col. 1095, et Junilius, col. 1132.

Les Pères déclarent qu'il nous est impossible d'exprimer la nature divine comme elle est en réalité; nous ne pouvons le faire que dans la mesure imparfaite où il nous est donné de la concevoir. Aussi proclament-ils notre incapacité à nommer Dieu *proprement*, ou même *convenablement :* Clément d'Alexandrie, col. 1042; Origène, col. 1049; saint Athanase, *loc. cit.;* les deux Cyrille, col, 1073, 1077; saint Jérôme, col. 1102; saint Augustin, col. 1113. — La réponse générale se tire aisément des distinctions rappelées à la page précédente. En se reportant aux endroits cités, où la doctrine de ces Pères a été exposée, le lecteur trouvera l'application de ces distinctions générales aux cas particuliers.

On peut, du reste, reconnaître que, sur le point précis de la *propriété*, par rapport à Dieu, des noms en général, ou de tels ou tels noms en particulier, tous les Pères n'ont pas parlé avec la netteté désirable. Un témoignage d'Arnobe, cité par le Rév. Mansel, peut servir d'exemple : *Quis enim Deum dixerit fortem, constantem, frugi, sapientem? quis probum? quis sobrium? Adv. gentes*, l. III, c. IX, *P. L.*, t. V, col. 962. Le rhéteur africain mêle ici des prédicats de nature très diverse. Il n'aurait pas dû oublier si facilement la parole de saint Paul, Rom., XVI, 27 : *Soli sapienti Deo.* Eusèbe de Césarée rendait beaucoup mieux la conception courante, quand après avoir rattaché à l'idée même de Dieu les notions qui vont suivre, il ajoutait, *De ecclesiast. theologia*, l. I, c. XX, n. 30, *P. G.*, t. XXIV, col. 893 sq. : « Qui donc pourrait nier qu'il y ait en Dieu sagesse, puissance, vie, lumière, vérité, justice, raison, et tout ce qu'il y a de beau et de bon, καὶ πᾶν ὅ τι καλὸν καὶ ἀγαθόν? »

Parlant de nos notions sur la divinité « qui, toutes défectueuses et indirectes qu'elles soient, n'en sont pas moins positives et représentent réellement les perfections positives et immanentes qui caractérisent la substance de Dieu, sa nature et sa manière d'être, » Scheeben n'a pas craint de conclure, *op. cit.*, n. 45 : « Cette doctrine est au moins voisine de la foi, car elle est nécessairement impliquée dans les termes non équivoques par lesquels l'Écriture sainte et l'Église attribuent à Dieu plusieurs prédicats positifs. C'est en tout cas la doctrine la plus commune des Pères (contre les gnostiques) et des théologiens, quoique plusieurs expressions des Pères semblent y contredire et que les nominalistes la repoussent formellement. » Il me paraît d'autant plus nécessaire de souscrire à cette appréciation, que, pour être conséquent avec lui-même, un semi-agnostique doit refuser toute valeur propre et absolue aux notions les plus fondamentales dans le mystère de la sainte Trinité. Et c'est là non seulement enlever tout sens objectif à la révélation du mystère, mais contredire ouvertement la doctrine des Pères qui ont combattu l'arianisme; car tout le débat portait au fond sur ces questions : Le Père est-il Père, et le Fils est-il Fils, proprement ou métaphoriquement? La génération du Verbe doit-elle s'entendre proprement ou métaphoriquement?

Petau, *op. cit.*, l. I, c. V, VI; l. VII, c. I, III, IV; Thomassin, *op. cit.*, l. IV, c. VI-XI (sous les réserves précédemment énoncées); Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, 2e édit., Munster, 1867, t. I, p. 211 sq.; *La philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. Sierp, Paris, 1868, t. I, n. 189-196, p. 372 sq. On trouvera une synthèse plus méthodique dans les traités récents *De Deo uno*, ceux du moins qui ne sont pas purement scolastiques; en particulier, J. Scheeben, *La dogmatique*, trad. P. Bélet, Paris, 1880, t. II, § 62 sq.; Franzelin, *Tractatus de Deo uno secundum naturam*, Rome, 1876 (3e édit., 1883), th. X-XIII; F. A. Stentrup, S. J., *Prælectiones dogmaticæ de Deo uno*, Inspruck, 1879; J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1883, c. IV, § 156-158, t. III; C. Pesch, S. J., *Prælectiones dogmaticæ*, t. II, *De Deo uno secundum naturam*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1906, prop. XIV-XVI.

IV. Les attributs divins considérés en eux-mêmes et dans leur rapport a la nature. — On pourrait construire toute une théodicée, et particulièrement toute une doctrine des attributs divins, en groupant et en systématisant ce qui se trouve chez les Pères à l'état de matériaux épars. C'est ce qu'ont fait divers auteurs dans les monographies que nous avons citées, et, sur un plan moins restreint, Petau et Thomassin. Mais ce travail dépasse les limites du présent article; en outre, il n'est possible qu'à la condition de faire rentrer dans des cadres techniques une doctrine qui, chez les Pères, se présente d'une façon beaucoup plus large et plus simple. Nous nous contenterons d'énoncer les conclusions générales qui ressortent de notre étude, en y joignant quelques mots sur un problème important auquel donne lieu la doctrine patristique sur les attributs divins : Le Dieu des Pères est-il un Dieu abstrait et impersonnel?

1° *Classification des attributs divins chez les Pères.* — Nous n'avons rencontré rien de complet ni de didactique, mais seulement trois divisions générales, qui sont passées dans la théodicée traditionnelle. Les Pères les ont appliquées, soit aux attributs eux-mêmes, soit aux noms qui servent à les exprimer. La première est la distinction entre attributs *absolus* et attributs *relatifs*, insinuée par Tertullien, col. 1059, appliquée ensuite et précisée par beaucoup d'autres, comme les Cappadociens, col. 1088 sq., saint Éphrem, col. 1081, saint Augustin, col. 1113, saint Cyrille d'Alexandrie, col. 1073, Junilius, col. 1132, saint Jean Damascène, col. 1128. Dans la question qui nous occupe, cette distinction s'applique directement à Dieu considéré dans l'unité de sa nature et son action extérieure, mais nous avons constaté incidemment qu'elle s'applique aussi aux mystères de la sainte Trinité et de l'incarnation, par exemple, quand saint Grégoire de Nysse, col. 1089, saint Augustin, col. 1113, et autres Pères opposent les attributs communs et essentiels aux propriétés ou notions d'ordre relatif.

La seconde division est celle des attributs *négatifs*

et des attributs *positifs,* mise surtout en relief dans la controverse anoméenne sur les noms divins, col. 1087 sq., et devenue ensuite d'un usage courant. Voir saint Cyrille d'Alexandrie, col. 1073, Junilius, col. 1132, saint Isidore, col. 1133, saint Jean Damascène, col. 1128. Dans la pratique, les Pères énumèrent souvent pêle-mêle et sans ordre fixe les attributs négatifs et les attributs positifs; ce dont il est facile de se rendre compte en comparant, par exemple, les énumérations faites par saint Cyrille de Jérusalem, col. 1077, par saint Isidore, col. 1133, et par saint Jean Damascène, col. 1129. D'ailleurs, ces énumérations sont la plupart du temps abrégées, surtout en ce qui concerne les attributs positifs, représentés par quelques noms avec adjonction d'une formule générale implicite, comme dans l'exemple emprunté plus haut, col. 1141, à Eusèbe de Césarée : καὶ πᾶν ὅ τι καλὸν καὶ ἀγαθόν, ou encore, suivant une formule de saint Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica,* c. XX, *P. G.,* t. XLV, col. 56 : καὶ πᾶν ὅ τι πρὸς τὸ κρεῖττον ἡ διάνοια φέρει.

La troisième division répond à ce que les Pères ont appelé, d'un côté, noms de nature ou d'essence, de l'autre, noms de puissance, de providence ou, plus communément, d'opération : saint Grégoire de Nazianze et saint Grégoire de Nysse, col. 1089; Junilius, col. 1132; saint Jean Damascène, col. 1129. Cette distinction équivaut à la nomenclature plus moderne d'attributs passifs ou statiques, *quiescentia,* et d'attributs actifs ou dynamiques, *operativa.* Pour les Pères, elle n'est qu'une subdivision des attributs positifs. Prise dans son application aux attributs ou noms d'opération, elle présente une grande analogie avec le second membre de la première division, comprenant les attributs relatifs; mais, comme on l'a déjà vu, l'opération divine dit plus que la simple dénomination de créateur, de seigneur et autres du même genre.

2° *Distinction de la nature et des attributs.* — La doctrine patristique est restée sur ce point ce qu'elle nous est apparue chez les docteurs cappadociens. Les attributs sont considérés, non comme l'essence elle-même, mais comme des notions ou propriétés qui s'attachent à elle, qui l'accompagnent, et en résultent : τὰ περὶ Θεόν ou Θεοῦ; τὰ περὶ αὐτόν, τὰ κατ' αὐτόν; τὰ ἑπόμενα αὐτοῦ; τὰ περὶ τὴν οὐσίαν, ou τὴν φύσιν, et autres expressions analogues ou équivalentes. Chez les Latins, Novatien a rendu la même idée dans le texte cité col. 1062, en parlant de ce qui est de Dieu et en Dieu : *de iis quæ sunt ipsius et in eo sunt.* Cette doctrine suppose qu'il y a, soit entre l'essence et les attributs, soit entre les différents attributs, une distinction de raison, κατ' ἐπίνοιαν, mais avec un fondement objectif tel que les noms répondant à ces diverses notions ne soient ni synonymes, ni pures dénominations verbales. Ce fondement est, pour les Pères, l'éminence de l'Être divin qui, dans son infinie actualité ou, comme dit saint Augustin, col. 1109, dans sa « simple multiplicité ou sa multiple simplicité, » équivaut à des réalités distinctes chez les créatures. Aux anoméens objectant que la nature divine, parfaite en elle-même, n'est pas susceptible d'accidents, οὐδὲν τῇ θείᾳ συμπέβηκεν οὐσίᾳ, τελεία γὰρ ἐξ ἑαυτῆς, saint Cyrille d'Alexandrie répondait : C'est très juste, mais nous n'en constatons pas moins la nécessité de concevoir ces notions à la manière d'accidents, quoiqu'ils ne soient point tels en réalité. *Thesaurus,* ass. XXXI, *P. G.,* t. LXXV, col. 445 sq.

Les Pères ne vont pas plus loin dans leurs spéculations sur la nature de cette distinction. Encore moins faut-il leur demander la solution du problème, agité plus tard dans l'École, relativement à l'essence *métaphysique* de Dieu, c'est-à-dire à une notion première qui tout à la fois caractérise pour nous la nature divine et soit comme le point de départ logique de toutes les autres notions. Si les Pères avaient eu dans l'esprit cette conception, il leur aurait été facile de s'en servir contre les anoméens; car ils auraient pu leur répondre : L'ἀγεννησία ou l'aséité, même entendue dans un sens positif, n'exprime pas l'essence *physique* de Dieu, elle exprime tout au plus l'essence *métaphysique,* comme notion fondamentale qui distingue Dieu de tout être créé et d'où germent en quelque sorte ses autres perfections. S'ils ne l'ont pas fait, c'est qu'en réalité le problème n'existait pas pour eux.

Ils n'en ont pas moins fourni un précieux appoint à ceux qui, dans la suite, ont cherché dans la raison d'être non participé ou dans l'aséité positive l'essence métaphysique de Dieu. Nombreux ont été, au cours de cet article, les témoignages où les Pères ont affirmé que Dieu est par essence l'Être même. Voir, en outre, Petau, *op. cit.,* l. I, c. VI; Thomassin, *op. cit.,* l. III, c. III. Nombreux également sont les textes où les Pères rattachent à la notion d'ἀγέννητος, *ingenitus,* les attributs divins les plus fondamentaux. Tel, par exemple, Novatien, disciple en cela de Tertullien : *Quippe cum originem non habeat, consequenter nec exitum sentiat... Ob hanc ergo causam semper immensus,... semper æternus,... ideo immortalis... Et qui est, semper ipse est; et qualis est, semper talis est... Ideo et unus pronuntiatus est, dum parem non habet; Deus enim, quidquid esse potest Deus est, summum sit necesse est. De Trinitate,* c. II, IV, *P. L.,* t. III, col. 889, 893. Ainsi l'immortalité, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité, l'infinité, l'unité se groupent-elles sous la notion première d'Être incréé. On a vu, col. 1100, comment saint Hilaire trouve également dans la notion d'Être une donnée fondamentale à laquelle se rattachent, immédiatement ou par voie de conséquence, toutes les propriétés essentielles de la divinité. De même, pour saint Augustin, col. 1109, c'est la notion d'Être, absolu, pur et simple, qui couronne et comprend toutes les autres. Sans être aussi nombreux ni aussi compréhensifs, les témoignages ne font pas défaut chez les Pères grecs. Saint Irénée, col. 1037, conçoit d'abord Dieu comme l'Être incréé, puis comme éternel, immuable, se suffisant pleinement à lui-même, absolument indépendant, tout-parfait. Souvent à la notion d'Être propre à Dieu, c'est-à-dire à la notion d'Être qui existe essentiellement et de lui-même, diverses perfections sont ramenées, en particulier l'infinité prise dans un sens positif et dans toute son extension : saint Grégoire de Nazianze, col. 1089; saint Jean Damascène, col. 1129.

En reliant de la sorte les attributs divins au nom révélé à Moïse sur le mont Horeb, les Pères imitent et même invoquent expressément la sainte Écriture, où Dieu, revendiquant ses attributs essentiels, se plaît à interposer ce nom sacré : *Ego Dominus* (Jahvé), *primus et novissimus ego sum,* Is., XLI, 4; *Ego enim Dominus* (Jahvé), *et non mutor.* Mal., III, 6. Mais il n'y a dans tous ces témoignages que des matériaux, et non pas une thèse. Il est impossible de trop presser les passages où les Pères disent du nom ineffable qu'il signifie l'essence divine; car, ailleurs, ils s'expriment de la même façon en parlant d'autres noms. Si l'on voulait prendre les termes à la lettre, il faudrait conclure que dans la phrase déjà citée, col. 1130 : *Deus omnipotens et clemens, cujus natura bonitas,* saint Léon a favorisé ceux qui font de la bonté l'essence de Dieu; que dans cette autre phrase également citée, col. 1130 : *Cujus vera definitio est, finem in sanctis laudibus non habere,* Cassiodore a énoncé l'opinion de ceux qui se déclarent pour l'infinité; ou qu'en écrivant, *Adversus scrutatores,* serm. XXX, n. 1, *Opera, syr. et lat.,* t. III, p. 53 : *Ipsius essentia ratio est,* saint Éphrem a été le précurseur de ceux qui mettent l'essence métaphysique dans l'intellectualité. Autant d'assertions auxquelles ces Pères n'ont pas dû songer.

3° *Le Dieu des Pères est-il un Dieu abstrait ou im-*

personnel? — Nous avons eu l'occasion de signaler l'attaque en exposant la doctrine de plusieurs Pères, en particulier celle de saint Justin, col. 1031, de Clément d'Alexandrie, col. 1043, d'Origène, col. 1048, de saint Grégoire de Nysse, col. 1090, du pseudo-Denys, col. 1126. Elle se présente sous deux formes principales. En ce qui concerne les apologistes, l'accusation d'aboutir à un Dieu impersonnel se rattache à quelques expressions, de saveur platonicienne ou stoïcienne, sur la présence et l'immanence divines, ou encore à la conception d'un Dieu extra-cosmique, signalée col. 1031 sq.

Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux quelques expressions, les unes insignifiantes, les autres simplement équivoques, dont se sont servis trois ou quatre apologistes en traitant de l'immanence ou de la présence divine. Tatien, *Oratio adversus græcos,* n. 5, *P. G.,* t. VI, col. 813, appelle Dieu τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις; mais ce qui suit montre assez qu'il prend le mot ὑπόστασις dans le sens causal de fondement, *hypostasis sive sustentatio,* comme porte la traduction latine. Dans la démonstration rationnelle de l'unité divine par Athénagore, *Legatio,* n. 8, *P. G.,* t. VI, col. 905, on relève surtout ces expressions : πάντα γὰρ ὑπὸ τούτου πεπλήρωται, ou κατέχεται, *omnia enim ab isto implentur,* ou *tenentur;* mais ces expressions ont leur fondement dans la Bible, Sap., I, 7, et, par ailleurs, l'apologiste affirme formellement, comme croyance des chrétiens, l'essentielle distinction de Dieu et de la matière, n. 4, col. 897, en reprochant aux païens de n'avoir pas su discerner la plupart du temps ce qu'est la seconde et ce qu'est le premier : τί μὲν ὕλη, τί δὲ Θεός, n. 15, col. 920. Aussi Clarisse a-t-il conclu dans son étude, *De Athenagoræ vita et scriptis,* p. 87 : *Nulla igitur auctoritate nonnulli eum pantheismi insimularunt, etsi non negandum est eum interdum imprudentius ita scribere, quasi aliquid materiale in Deo obtineat.* Théophile d'Antioche appelle Dieu *le lieu de toutes choses,* τόπος τῶν ὅλων, *Ad Autolycum,* l. II, n. 3, *P. G.,* t. VI, col. 1049; expression reprise par Arnobe sous cette forme : *locus rerum ac spatium,* comme on l'a vu col. 1067. Elle est fausse, si avec Staudenmaier, art. *Dieu,* dans le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique,* par Wetzer et Welte, trad. Goschler, Paris, 1858 sq., t. VI, p. 313, on la prend matériellement, comme si les deux apologistes faisaient de Dieu l'espace universel, à la manière des stoïciens et autres philosophes païens; mais, d'après le contexte, ils n'ont en vue que l'immanence et l'immensité divines, qui embrassent toutes choses. Cf. Petau, *op. cit.,* l. III, c. IX, n. 9 sq.; dom Le Nourry, *Dissert. in Arnobium, P. L.,* t. V, col. 455. La même explication vaut de l'*infusus est* de Minucius Félix, col. 1056. Elle a sa raison d'être dans ce fait que d'autres apologistes, par exemple, Lactance, col. 1068, reprennent des expressions semblables, mais accompagnées d'une glose qui en précise la signification.

On ne doit pas attacher plus d'importance à la difficulté qui se rattache à la conception d'un Dieu extra-cosmique, attribuée, on l'a vu, à quelques anciens Pères, comme saint Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche, col. 1031, 1033, 1035. A supposer que tous ces Pères, ou du moins quelques-uns, n'eussent pas dépassé cette conception, ce qui me paraît probable, mais non pas certain, quelle serait la conséquence logique? La négation de la présence immédiate et substantielle de Dieu le Père dans le monde. Il n'en résulterait rien contre la distinction substantielle de Dieu et du monde, clairement professée par les apologistes, ni contre la parfaite intégrité et la pleine indépendance dont Dieu jouit en lui-même; ce qui suffit pour sauvegarder la notion de personnalité, dans l'acception plus large où cette notion peut s'affirmer de la nature divine, quand on fait abstraction de la sainte Trinité.

Mais il ne faut pas oublier qu'un chrétien, philosophe ou théologien, ne cherche jamais la personnalité, entendue strictement, ailleurs que dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. A propos de la lutte contre le gnosticisme, Schwane émet ces considérations, *op. cit.,* t. II, p. 126 : « Si saint Irénée n'avait pu opposer à cette hérésie que le monothéisme juif, il se serait trouvé, à certains égards, dans une position désavantageuse, car il ne lui eût pas été possible de prouver l'existence d'une vie divine hors de ce monde et d'échapper complètement au danger de considérer ce monde visible comme un élément de la vie divine, c'est-à-dire de tomber dans le panthéisme, ou du moins de penser que Dieu, avant la création, était une monade inerte; ce qui rendrait la création aussi inexplicable que la révélation. Or, le dogme chrétien de la Trinité tranchait le nœud de la façon la plus heureuse. Il dépeignait la vie divine avant la création, au sein de la Trinité de personnes consubstantielles, d'une manière beaucoup plus parfaite, aux yeux mêmes de la raison spéculative, que la théorie gnostique qui fait émaner de Dieu des éons innombrables, et il résout beaucoup mieux l'énigme de la création du monde, comme révélation de Dieu dans le temps. » Ces considérations valent, quant à la substance, pour les Pères apologistes; car ils envisagent toujours Dieu le Père, d'une façon concrète, tel qu'il nous est présenté dans la sainte Écriture et les symboles primitifs : *Credo in Deum Patrem omnipotentem.*

Est-il nécessaire d'ajouter qu'il serait illusoire, sinon ridicule, d'apprécier ce que les anciens Pères pensaient sur ce sujet d'après la notion kantiste ou hégélienne de la personnalité, ou même d'après la notion aristotélicienne que les scolastiques ont empruntée à Boèce, *De persona et duabus naturis,* c. III, *P. L.,* t. LXIV, col. 1343 : *Persona est naturæ rationalis individua substantia?* Les Pères se sont contentés de la notion vulgaire et d'ordre psychologique, qui associe l'idée du *moi* à celle d'un être complet, vivant, raisonnable, libre. Connexe est l'affirmation de la pleine suffisance que Dieu trouve en lui-même et de l'indépendance absolue qui en résulte. Fortement mise en relief par saint Irénée, comme le remarque à bon droit A. Dufourcq, *Saint Irénée,* Paris, 1905, p. 216, cette considération est déjà bien esquissée dans Justin, Athénagore et Théophile, col. 1029, 1033, 1035. On doit donc souscrire sans hésiter aux conclusions des écrivains qui ont étudié de plus près les apologistes, sans se laisser guider par des préjugés philosophiques, et maintenir que leurs écrits nous présentent vraiment un Dieu concret et personnel.

Une attaque plus générale et plus importante se rattache à la doctrine des Pères sur l'absolue simplicité de Dieu, rapprochée surtout de leurs vues sur la transcendance divine et sur la théologie négative. En vertu de cette dernière méthode, il faut tout nier de Dieu. Suivant une formule platonicienne que nous avons d'abord rencontrée dans saint Justin et qui s'est transmise d'âge en âge, il est au-dessus de toute essence, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας. Clément renchérit encore en le mettant au-dessus de l'unité et même de la monade, col. 1045. Non seulement Dieu est mis au-dessus de toute essence; on nie qu'il soit essence ou substance, on le proclame ἀνούσιος. A plus forte raison doit-on écarter de lui toute affection, toute qualité. On arrive à un être indéterminé, indéfini, ἀόριστον, ἄπειρον, en d'autres termes, à un être abstrait, métaphysique; quitte à revenir, par la foi, au Dieu vivant de l'Évangile.

Il faut que cette attaque ait fait à une certaine époque grande impression, pour que, dans son article *Dieu,*

op. cit., p. 311, Staudenmaier ait cru devoir écrire ce qui suit : « Si les attributs divins sont des déterminations de l'Être divin, n'est évidemment pas chrétienne l'opinion suivant laquelle l'Être divin est sans qualités. Ceux qui, parmi les catholiques, ont soutenu cette opinion, ont prétendu en même temps que Dieu n'a pas de substance. » Renvoi, en note, à Clément d'Alexandrie, à saint Basile, à saint Athanase et à saint Augustin. Mais ces Pères sont loin de se trouver seuls en cause, si grand est le nombre de ceux qui ont dit de Dieu qu'il est sans qualités. Là pourrait s'appliquer la remarque de Thomassin, *op. cit.*, l. III, c. II, n. 9 : *Chrysostomus quoque et ente et mente superiorem esse Deum affirmat, tametsi a platonicis placitis abhorrere se contestetur.*

Heureusement, Staudenmaier a corrigé ce qu'il y avait d'excessif dans ses premières paroles, en ajoutant : « Mais l'opinion de ces théologiens, vue de près, veut dire que Dieu n'est pas une substance comme les substances terrestres [et même comme les substances créées], qui sont accompagnées d'accidents ou qui sont le résultat d'une composition. » Ceci est plus juste ; il ne faut pas se payer de mots, mais il faut savoir demander aux Pères ce qu'ils entendent par les expressions dont ils se servent. Quand ils écartent de Dieu toute *qualité,* ils ne comprennent pas sous ce mot les attributs divins pris en eux-mêmes, tels qu'ils se trouvent dans la nature incréée et éminemment simple, mais seulement toute modalité accidentelle qui, en Dieu comme dans les créatures, s'ajouterait à la substance pour la déterminer ou la perfectionner. Ils parlent, en un mot, de qualités *prédicamentales,* et les excluent au même titre qu'ils excluent, quand il s'agit de Dieu, toutes les catégories péripatéticiennes : genre, espèce, quantité, qualité, lieu, etc. Les exemples abondent dans l'exposé patristique qui a précédé.

L'épithète ἀνούσιος et les autres analogues créeraient une réelle difficulté, si elles équivalaient à une négation absolue d'être subsistant ; mais nous avons vu souvent que les Pères entendent ces termes de forme privative dans un sens purement relatif ; ce qui explique qu'on puisse les trouver chez un seul et même auteur en deux séries de textes, dont l'une est affirmative et l'autre négative. Comparé aux essences ou substances créées que nous connaissons directement, Dieu ne peut entrer en ligne de compte ; comme cause universelle, il reste dans un ordre à part. Par rapport à la substance, il ne participe pas, comme dit Origène, mais il fait participer les autres : ἀλλ' οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ Θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει. *Contra Celsum,* l. VI, n. 64, *P. G.*, t. XI, col. 1396. Dans un sens particulier, qui est celui de plusieurs Pères, non de tous, Dieu n'est pas proprement *substance,* parce qu'il n'est pas suppôt d'accidents. Il est sur-essentiel, supra-substantiel, mais il n'en est, de l'avis de tous, que plus parfaitement *être,* subsistant en lui-même et par lui-même. Et c'est précisément dans ce dernier sens que plusieurs ne craignent pas de l'appeler *substance ;* par exemple, Victorin, col. 1105, et saint Épiphane, *Hær.*, LXIX, n. 70, *P. G.*, t. XLII, col. 317, où il identifie d'abord les termes de *substance* et d'*essence,* καὶ ὑπόστασις καὶ οὐσία ταυτόν ἐστι τῷ λόγῳ, puis applique à Dieu le nom d'οὐσία, d'après Exod., III, 14.

La théologie négative, sainement interprétée et comme les Pères l'ont comprise, ne tend nullement à reléguer Dieu dans le domaine de l'abstraction pure. La méthode d'analyse ou d'élimination conduit à ce résultat, quand elle s'exerce sur un être concret, en le dépouillant des propriétés qui en font précisément un être concret, par exemple, quand elle dépouille un individu déterminé, Pierre ou Paul, de toutes ses qualités, même individuantes, pour ne laisser subsister dans l'esprit que la raison abstraite d'homme, de substance, d'être indéterminé. Ce n'est pas le cas. L'analyse, dans le procédé des Pères, ne s'exerce pas sur Dieu, considéré comme être concret, pour le dépouiller de propriétés qu'il aurait et qui contribueraient à son individuation ; elle s'exerce sur une perfection créée dont Dieu est la cause première, ou tout au plus sur une notion de Dieu plus ou moins anthropomorphique que nous aurions d'abord. Nous écartons les imperfections, les limitations, comme ne pouvant pas être en Dieu. Ce qui reste, quand la voie d'éminence a remplacé et complété la voie purement négative, ce n'est pas une raison d'être abstrait ; c'est, au contraire, la raison d'être absolu, αὐτὸ τὸ ὄν, subsistant en lui-même et par lui-même.

Rien n'est plus opposé à l'être abstrait, indéfini, indéterminé des logiciens, que la plénitude d'être attribuée à Dieu par les Pères, orientaux ou occidentaux, platoniciens ou antiplatoniciens, soit quand ils interprètent le nom révélé à Moïse sur le mont Horeb, et les exemples se sont accumulés au cours de cette étude, soit quand ils appliquent intégralement le triple procédé d'affirmation, de négation et d'éminence. La méthode négative fait tomber la détermination spécifique ou générique de l'être ; elle sépare Dieu de tout ce qui est créé, participé. Mais la méthode affirmative maintient en lui, cause suprême et universelle, tout ce qu'il y a de vraie et pure perfection dans les êtres, et tout d'abord la vie dans ses manifestations les plus hautes et les plus nobles. La voie d'éminence ne supprime pas cette perfection ; elle la surélève seulement, pour en faire une perfection subsistante, αὐτοζωή, αὐτοσοφία, αὐτοαγαθότης, etc., et pour la porter au degré qui convient à Dieu, c'est-à-dire à l'infini, mais à l'infini positif, ἐν πᾶσι τέλειος, comme dit saint Cyrille de Jérusalem.

L'ἀόριστον et l'ἄπειρον n'ont nullement ici la signification d'*indéterminé,* d'*indéfini,* mais bien leur signification franche d'*illimité,* d'*infini* dans la ligne de perfection dont il s'agit dans les différents cas, et finalement dans la ligne de l'être non déterminé spécifiquement ou génériquement, mais transcendant par rapport à toute détermination de cette nature. Quelques Pères parlent, il est vrai, d'indétermination de l'Être divin ; mais il s'agit alors de l'Être divin considéré non pas en lui-même, mais par rapport à notre connaissance. Ils veulent dire qu'indépendamment de toute manifestation positive, l'Être divin, que nous n'atteignons pas directement, reste pour nous indéterminé. Voir les textes très significatifs de Victorin, col. 1106, et des réflexions analogues, à propos de Philon, dans M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs,* Paris, 1909, c. VI, p. 256 sq.

Pour la systématisation de la doctrine patristique sur les attributs divins, on peut consulter les mêmes ouvrages que dans la question précédente, en particulier Petau, *op. cit.*, l. II sq., et Thomassin, *op. cit.*, l. II sq. Plusieurs des monographies indiquées, col. 1054, 1068, 1116, 1133, contiennent aussi la même systématisation pour les Pères dont elles traitent. Les auteurs de ces monographies, surtout les auteurs catholiques, se préoccupent souvent de l'accusation, portée contre les Pères platoniciens, d'aboutir à un Dieu philosophique, impersonnel ou abstrait. Voir, entre autres, pour saint Justin, J. Sprinzl, *op. cit.*, p. 779 ; A. Feder, *op. cit.*, p. 110 ; pour Clément d'Alexandrie, J. Cognat, *op. cit.*, p. 169 ; pour Origène, J. Denis, *De la philosophie d'Origène,* Paris, 1884, p. 87 sq ; pour saint Grégoire de Nazianze, F. Diekamp, *op. cit.*, c. IV, § 2, où il soutient que Grégoire n'entend point la transcendance divine dans le sens néoplatonicien.

V. L'APPORT PHILOSOPHIQUE DANS LA THÉODICÉE DES PÈRES. — Deux questions se rattachent à ce dernier point : l'une de fait, sur l'usage que les Pères ont fait de la philosophie dans leur théodicée ; l'autre de droit, sur la légitimité de cet usage.

1° *Question de fait.* — Qu'il y ait dans la doctrine

des Pères sur Dieu des éléments philosophiques, rien de plus évident. Au début de notre enquête, col. 1025, nous avons assigné au développement général de la théodicée patristique trois facteurs principaux : la sainte Écriture, la controverse et la philosophie, c'est-à-dire l'alliance de la foi et de la philosophie. L'importance du troisième facteur résulte suffisamment de l'exposé qui a suivi. Aussi les historiens de la philosophie chrétienne, soit en général, soit dans les temps patristiques, ont-ils coutume d'examiner, de ce point de vue, la doctrine des principaux Pères sur Dieu.

Qu'il y ait, dans la théodicée des Pères, apport philosophique au sens plus déterminé d'une influence exercée sur eux par les philosophes du dehors, les platoniciens surtout et les néoplatoniciens, le fait n'est pas moins certain. Des recherches d'ordre positif ou technique ont clairement mis en relief les dépendances littéraires et philosophiques des Pères de l'Église. Tels, notamment pour saint Méthode et saint Basile, les travaux de A. Jahn; pour le pseudo-Denys l'Aréopagite, les travaux du même auteur, et surtout les études déjà signalées, col. 1118, de J. Stiglmayr et de H. Koch; pour saint Augustin, les études également signalées, col. 1110, 1111, de L. Grandgeorge et de G. Loesche. Du reste, la thèse des dépendances philosophiques de certains Pères est loin d'être nouvelle. Avant l'apparition du livre tapageur et outré de Nicolas Souverain, *Le platonisme dévoilé ou essai touchant le Verbe platonicien,* Cologne, 1700, Petau, dans son *Opus de theologicis dogmatibus,* et Thomassin, dans ses *Dogmata theologica,* dont les premiers volumes parurent en 1644 et en 1680, avaient rapproché, sur un certain nombre de points, la théodicée des Pères et celle des philosophes platoniciens ou néoplatoniciens. Thomassin avait même souvent mis la chose tout à fait en relief dans des chapitres distincts.

La question d'application relève d'études spéciales. Malheureusement, les inexactitudes et les exagérations de toute sorte ne sont pas rares dans les travaux faits par des protestants de nuance rationaliste, sans une véritable impartialité, parfois sans une connaissance suffisante de la littérature générale soit patristique, soit même biblique. On donnera, par exemple, comme spécifiquement platoniciens tels aperçus sur Dieu que les Pères trouvaient dans les livres sapientiaux de l'Ancien Testament, admis et cités par eux. On verra dans une concordance de termes purement matérielle des dépendances manifestes, sans songer que la foi chrétienne de l'auteur donne souvent à tout l'ensemble une orientation nouvelle. D'ailleurs, en théodicée comme dans leur philosophie en général, les Pères sont éclectiques; s'ils empruntent, ils savent aussi rejeter, et en le disant. Les louanges qu'ils donnent à Platon et aux autres anciens n'emportent pas une approbation intégrale de leur doctrine ni même de tout le détail des passages cités, suivant la juste remarque de Thomassin, *op. cit.,* l. III, c. I, n. 12.

2° *Question de droit.* — Elle se rattache au problème général du philosophisme des Pères; problème soulevé au début du XVIII^e^ siècle par Nicolas Souverain, *op. cit.* Dans sa première phase, la controverse porta presque exclusivement sur la doctrine trinitaire, et plus spécialement sur celle du Verbe. Ni Souverain dans son attaque, ni Baltus dans sa *Défense des saints Pères accusez de platonisme,* Paris, 1711, ne s'occupent de la notion de Dieu considéré dans l'unité de sa nature. Plus tard seulement, le débat s'élargit et s'étendit à ce point comme à beaucoup d'autres. Par ce côté, la question du philosophisme dans la théodicée des Pères appartient, comme partie du tout, au problème général, et par conséquent à l'article qui, dans ce Dictionnaire, sera consacré au PLATONISME DES PÈRES. On peut même dire que le problème partiel ne peut pas se traiter pleinement en dehors du problème général, ni surtout en dehors de la doctrine des Pères sur la Trinité et sur le rapport au monde soit de Dieu comme tel, soit du Verbe en particulier. Pour ne prendre qu'un exemple, le jugement à porter définitivement sur la conception d'un Dieu extra-cosmique, attribuée aux premiers apologistes, dépend en grande partie de cette autre controverse : Ont-ils vu dans le Verbe un intermédiaire physique entre Dieu le Père et le monde?

Disons seulement quelques mots d'une question qui s'impose : Les emprunts réels, faits par les docteurs de l'Église aux anciens philosophes, ont-ils eu pour effet de pervertir la notion chrétienne de Dieu? Il est facile à un théologien protestant de répondre oui, mais en prenant pour base de son appréciation l'idée confessionnelle ou même purement subjective qu'il lui plaît d'admettre. Un théologien catholique demande qu'on distingue entre la notion dogmatique et l'explication ou exposition philosophique, comme on a coutume de le faire à propos de la doctrine des Pères anténicéens sur la sainte Trinité. Schwane, *op. cit.,* t. II, p. 90. Il s'en faut de beaucoup que toutes les spéculations patristiques, rapportées au cours de cet article, soient entrées dans ce qu'on peut légitimement donner pour la notion dogmatique de Dieu.

A la prendre dans sa dernière détermination, telle qu'elle a été formulée par le concile du Vatican, dans la constitution *De fide catholica,* c. I, cette notion se borne à une description de Dieu qui comprend ses attributs fondamentaux et sa distinction réelle et essentielle d'avec le monde : *Sancta catholica apostolica romana Ecclesia credit et confitetur unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum cæli et terræ, omnipotentem, æternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum, qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia quæ præter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.* Le concile affirme ensuite, c. II, et d'après la doctrine de saint Paul, Rom., I, 20, le pouvoir dont l'homme jouit de parvenir par la lumière naturelle de sa raison et à l'aide des choses créées, *e rebus creatis,* à une connaissance certaine de Dieu, principe et fin de toutes choses. Rien de formel, dans les documents ecclésiastiques, sur le triple procédé d'affirmation, de négation et d'éminence, ni sur la voie mystique des alexandrins et de leurs disciples.

Si de la notion dogmatique de Dieu nous passons à la notion proprement philosophique, beaucoup plus étendue, il faut dire que la seconde n'est pas, sauf quelques écarts réels d'ordre individuel, une corruption de la notion chrétienne. Elle en est une traduction ou une explication répondant à des formes variables de la conception humaine, et légitimes dans la mesure où diverses écoles philosophiques ont gardé un fonds commun de principes rationnels ou mieux saisi tels et tels aspects de vérités accessibles à notre raison. Dans son ouvrage sur *La fin du paganisme,* t. I, l. III, c. II, § 3, G. Boissier a remarqué, à propos de l'*Octavius* de Minucius Félix, que, parmi les apologistes du christianisme, il y avait deux écoles : les uns insistaient de préférence sur les côtés nouveaux de la doctrine; les autres voulaient à toute force la rattacher au passé. Et ceux-ci « recueillaient avec soin tout ce qui, chez les philosophes, ressemblait aux dogmes de l'Église, pensant que c'était un coup de maître de réfuter les païens par eux-mêmes. » Sur le terrain philosophique, il y avait, en réalité, plus que cela. Formés à une école, les Pères ne sentaient nullement le besoin d'abandonner leurs vues sur Dieu et le monde, quand elles ca-

draient avec leur foi, encore moins quand elles la servaient plutôt. Pourquoi n'auraient-ils pas profité de tous ces nobles aperçus sur la divinité qu'ils avaient trouvés chez les platoniciens, qu'ils y vissent des emprunts faits primitivement à la révélation ou le fruit de la raison humaine? Du reste, beaucoup d'entre eux recevaient Platon déjà interprété. Tels les alexandrins, qui le voyaient beaucoup par les yeux de Philon; ce qui était un avantage, Philon ayant eu à son service la révélation mosaïque, et en même temps, il faut en convenir, un danger, étant donnés d'une part, l'hellénisme de ce philosophe, et, de l'autre, l'estime extraordinaire qu'ont eue de lui plusieurs Pères.

Mais n'arrive-t-on pas, par cette voie, au dualisme que W. Meyer, col. 1088, 1090, a prétendu trouver dans la théodicée de saint Grégoire de Nysse? E. de Faye, *Clément d'Alexandrie,* p. 229 sq., distingue comme deux faces dans la conception de Dieu qu'il attribue à ce Père, l'une métaphysique et marquée à l'effigie de Platon, l'autre religieuse et chrétienne : « Désormais, conclut-il, le Dieu de la théologie chrétienne gardera ce double caractère. D'une part, il semblera se perdre dans l'abstraction impersonnelle; d'autre part, il demeurera une personne vivante. » Ne sont-ce pas là deux conceptions qui se heurtent?

Qu'elles paraissent telles à ceux qui établissent une sorte d'opposition et de divorce entre la philosophie et le dogme, entre la raison et la foi, et qui ne trouvent de solution que dans les principes séparatistes de Kant, de Hegel, de Ritschl ou de Schleiermacher, c'est chose facile à concevoir. Que les deux conceptions se heurtent, si la notion philosophique n'aboutit réellement chez les Pères qu'à un Dieu inerte, abstrait, impersonnel, ce serait difficile de le nier. Mais nous avons montré précédemment qu'il n'en est rien. En fait, les deux conceptions ne se heurtent pas, parce qu'elles se meuvent dans un plan différent et que, de plus, l'une complète l'autre. Par la conception que les protestants rationalistes ou semi-rationalistes invoquent exclusivement, du Dieu vivant de l'Évangile, tel qu'ils l'entendent, du Dieu immanent ou sensible au cœur, etc., qu'atteint-on en fin de compte? Dieu considéré dans ses relations aux créatures, et par conséquent dans ses attributs relatifs; à moins qu'on ne rêve, hypothèse non chimérique, d'un Dieu tellement immanent à l'homme, qu'il ne s'en distingue plus nettement ou plus du tout. Abstraction faite du panthéisme, et quelle que soit du reste la valeur et l'efficacité morale de la notion relative de Dieu qui vient d'être énoncée, si l'on s'en tient là, on ne dépasse pas en pratique ce que le semi-agnosticisme affirme en théorie.

Et pourtant la sainte Écriture elle-même nous invite à nous élever des créatures à Celui qui est, qui est de toute éternité, toujours le même, sans jamais changer. Elle nous invite à considérer que le monde est devant lui comme un rien, et que lui-même, avant que le monde ne fût, il était, heureux et parfait dans sa pleine indépendance. Or, bien que la foi suffise pour dépasser en Dieu le relatif et atteindre l'absolu, il n'en est pas moins vrai, et c'est là ce qui explique les Pères, que sur ce terrain la raison est pour la foi un auxiliaire précieux et normal. Si la notion chrétienne de Dieu nous fait surtout comprendre et goûter ces paroles de saint Augustin, col. 1110 : *habentes in intimo Deum,* la notion philosophique nous aide puissamment à réaliser ces autres paroles du grand docteur, *De vera religione,* c. XXXIX, n. 72, *P. L.,* t. XXXIV, col. 154 : *Transcende et te ipsum.*

AUTEURS CATHOLIQUES. — 1° *Ouvrages généraux.* — J. N. Huber, *Die Philosophie der Kirchenväter,* Munich, 1859; A. Stöckl, *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter,* Mayence, 1891; J. Schwane, *Histoire des dogmes,* t. I et II, passim, aux endroits cités col. 1054, 1068, 1116.

2° *Monographies* précédemment indiquées, où il est question incidemment de la philosophie des Pères. Période anténicéenne, col. 1054, 1068 : J. Sprinzl et A. Feder, pour saint Justin; J. Cognat et V. Hébert-Duperron, pour Clément d'Alexandrie; O. Grillnberger, pour Minucius Félix. — Période postnicéenne, col. 1116 sq.: E. Fialon, pour saint Athanase et pour saint Basile; F. Diekamp, pour saint Grégoire de Nysse; E. Portalié et J. Martin, pour saint Augustin. — Basse patristique, col. 1133-1134 : H. Koch et H. Weertz, pour Denys le pseudo-Aréopagite; L. C. Bourquard et A. Hildebrand, pour Boèce.

3° *Études spéciales.* — J. M. Pfättisch, O. S. B., *Platos Einfluss auf die Theologie Justins,* dans *Der Katholik,* Mayence, 1909, 4e série, t. XXXIX, p. 401-419; J. Denis, *De la philosophie d'Origène,* Paris, 1884, c. III, p. 69 sq.; Paganinus Gaudentius, *De dogmatum Origenis cum philosophia Platonis comparatione,* Florence, 1639, c. V, VI, XXII, XXIV.

AUTEURS PROTESTANTS. — 1° *Ouvrages généraux.* — H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie,* t. V et VI de sa *Geschichte der Philosophie,* Hambourg, 1841; trad. franç. par J. Trullard, Paris, 1843-1844; H. Ritter, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äusseren Verhältnissen und in ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten,* Gœttingue, 1858, t. I, l. II; E. Hatch, *The influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church,* Londres, 1890, lect. VII-IX; H. M. Gwatkin, *The knowledge of God and its historical development,* Édimbourg, 1906, t. II, lect. XV; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* aux endroits cités col. 1054, 1069, 1117; J. Köstlin, art. *Gott,* dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., t. VI, p. 786 sq.

2° *Monographies* déjà signalées. — Période anténicéenne, col. 1054, 1068 : C. Semisch, J. C. E. Otto, C. Weizsäcker, M. von Engelhardt, pour saint Justin; C. W. Steuer, pour Tatien; P. Logothetes, pour Athénagore; A. Pommrich et O. Gross, pour Théophile d'Antioche; J. Kunze, pour saint Irénée; H. E. F. Guerike, pour les catéchètes alexandrins; C. Bigg, pour les « platonistes chrétiens » d'Alexandrie; E. K. Redepenning et P. Fischer, pour Origène; R. Kühn, pour Minucius Félix; J. Stier, pour Tertullien. — Période postnicéenne, col. 1177 : W. Meyer, pour saint Grégoire de Nysse; A. Dorner, pour saint Augustin. — Basse patristique, col. 1134 : J. Niemeyer, J. Kanakis, O. Siebert, pour le pseudo-Denys; F. Nitzsch, pour Boèce.

3° *Études spéciales.* — E. de Faye, *De l'influence du Timée de Platon sur la théodicée de Justin Martyr,* p. 169-187, dans *Études de critique et d'histoire,* 2e série, Paris, 1896 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses* t. VII); L. Richter, *Philosophisches in der Gottes-und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen,* Meissen, 1905; A. F. Daehne, *De* Γνώσει *Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicæ philosophiæ in ea obviis commentatio historica theologica,* Leipzig, 1831, sect. III, p. 77 sq.; C. Merk, *Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie,* Leipzig, 1879; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle,* Paris, 1898; H. J. Bestmann, *Origines und Plotinos,* dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben,* Leipzig, 1883, t. IV, p. 169-187; A. Jahn, *S. Methodii opera et S. Methodius Platonizans,* Halle, 1865; G. Rauch, *Der Einfluss der stoïschen Philosophie auf die Lehrbildung Tertullians,* Halle, 1890; G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie,* Leipzig, 1901; G. Morgenstern, *Cyprian, Bischof von Carthago, als Philosoph,* Iéna, 1889; A. Jahn, *Basilius Magnus plotinizans,* comme supplément à l'édition de Plotin par Creuzer, et à celle de saint Basile par Garnier, Berne, 1838; G. Loesche, *De Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda,* Iéna, 1880; L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme,* Paris, 1896 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses,* t. VIII); A. Jahn, *Dionysiaca. Sprachliche und Sachliche Platonische Blüthenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors,* Altona et Leipzig, 1889.

X. LE BACHELET.

V. DIEU. SA NATURE SELON LES SCOLASTIQUES. — I. Méthode des études scolastiques sur la nature de Dieu. II. Doctrine des attributs ou noms divins au XIIe siècle. III. Apport péripatéticien et néoplatonicien dans la théodicée au XIIIe siècle. IV. Influence de la philosophie religieuse des Arabes.

On a exposé aux articles ATTRIBUTS et ASÉITÉ ce qui

dans le sujet que nous avons à traiter est essentiel au point de vue doctrinal. Les études développées consacrées aux principaux scolastiques et divers articles plus spéculatifs ont indiqué déjà ce qu'offre de spécial le détail de la théodicée de ces auteurs et des diverses écoles, et, conformément au plan de ce dictionnaire, ce travail se poursuivra. Il ne nous reste donc qu'à présenter ici, ce qui ne peut pas trouver place ailleurs, un aperçu historique de la formation de la doctrine sur Dieu dans la scolastique. Dans ce but, nous ferons l'inventaire des données, procédés et conclusions de la théodicée au XII^e^ siècle. Puis nous chercherons à expliquer comment se fit au XIII^e^ siècle l'introduction de la doctrine de l'acte et de la puissance qui est la note caractéristique de la théodicée scolastique. De la sorte nous espérons d'une part donner une réponse aux attaques courantes contre la scolastique, d'autre part dégager les idées maîtresses de la théodicée de l'École, et, par le moyen de l'histoire, montrer quel est le sens des controverses qu'on y agite et quelle en est la méthode. Commençons par quelques notions générales sur ce dernier sujet qui est des plus complexes.

I. Méthode des études scolastiques sur la nature de Dieu. — Relativement à la nature de Dieu, on peut caractériser le mouvement théologique des XI^e^ et XII^e^ siècles, période des origines prochaines de la scolastique, par trois noms : saint Bernard, saint Anselme et Pierre Lombard. Cf. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. I; Robert, *Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e^ siècle,* Paris, 1909.

1° *Saint Bernard.* — Saint Bernard, que pour cette raison l'on appelle souvent le dernier des Pères, représente spécialement l'élément traditionnel. Ce qu'il nous a laissé sur la nature divine est la synthèse, filtrée à travers une âme aussi religieuse qu'élevée, de ce qu'extrayaient à son époque de l'Écriture, des Pères et des textes canoniques, les glossateurs de la Bible, les faiseurs de « chaînes », les compilateurs de décrétales et aussi les « sententiaires ». Ces derniers, en se livrant au travail de recueillir les « pensées » des Pères, essayaient de les ordonner d'une façon méthodique, en vue de l'enseignement religieux. Ils ne tardèrent pas à remarquer que, d'accord quant au fond des vérités enseignées sur Dieu par l'Église, les Pères ne l'étaient pas toujours sur les preuves et les explications qu'ils en donnaient. Mais, dans ce désaccord même, un procédé leur restait commun : l'emploi d'arguments rationnels sur la nature divine.

2° *Saint Anselme.* — Saint Anselme dégagea ce point commun et par là fonda la scolastique, comme vient de le rappeler Pie X. Encyclique *Communium rerum.* C'est avec une pleine conscience de la nouveauté qu'il introduisait, que saint Anselme écrivit ses deux traités sur Dieu, le *Monologium,* et le *Proslogion. P. L.,* t. CLVIII, col. 143, 223. Il suffit pour s'en convaincre d'en lire les premières lignes, et spécialement la courte préface du *Monologium,* que l'auteur supplie les copistes de ne jamais omettre en reproduisant le corps de l'ouvrage. Cette préface a durant des siècles fourni à tous les commentateurs du Maître des Sentences le thème qu'ils développent, au prologue du I^er^ livre, sur l'objet et sur la méthode de la théologie; la pensée de saint Anselme fait le fond des passages où saint Thomas traite *proprio marte* du même sujet, *Contra gentes,* l. I, c. I-IX; *Sum. theol.,* I^a^, q. I; au XVII^e^ siècle, le cardinal d'Aguirre consacrait plus de deux cents pages in-folio à discuter les questions soulevées par cette page de saint Anselme, *Theologia sancti Anselmi,* Rome, 1688, t. I, p. 35-246; et, de nos jours encore, c'est, directement ou indirectement, du même passage de l'archevêque de Cantorbéry que s'inspirent les meilleurs théologiens au début de leurs traités sur Dieu, comme on peut le voir par exemple dans les *Prolegomena* du *Tractatus de Deo uno* de Franzelin.

Depuis que Victor Cousin, suivi par Hauréau et aussi, dans une trop large mesure bien que dans un esprit différent, par M. de Wulf, a réduit ce qu'on appelle le problème scolastique à la discussion d'une prétérition de Porphyre sur les universaux, on a beaucoup écrit sur la scolastique, mais sans prendre connaissance ou sans tenir compte de la série continue des travaux dont nous venons de faire mention. On y eût trouvé précisément la discussion du programme d'études tracé par saint Anselme en tête du *Monologium.* — 1. L'objet principal de la scolastique est la nature divine, *de meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huic meditationi cohærentibus.* Sur ce point il n'existe chez les scolastiques aucune divergence. Après saint Thomas, qui enseigne, comme Duns Scot, que l'objet principal de la théologie est l'essence divine considérée absolument, on a opiné avec Gilles de Rome, Durand de Saint-Pourçain, que cet objet est l'essence divine considérée relativement, *glorificator,* etc., ou uniquement dans le Christ; mais, de toute façon, l'objet principal de la scolastique a toujours été la nature divine. Cf. Vasquez, *In I^am^,* disp. X, *De subjecto theologiæ.* S'en faire une autre idée, c'est aller contre les textes et les faits, c'est s'en interdire à jamais l'intelligence. Il est d'ailleurs aisé de saisir pourquoi il ne pouvait pas en être autrement. La scolastique est l'étude de la foi; mais l'objet principal de la foi n'est autre que Dieu lui-même, suivant une phrase de saint Augustin devenue classique : *Fides in Ecclesia brevissime traditur, in qua commendantur æterna quæ intelligi a carnalibus nondum possunt; et temporalia, præterita et futura, quæ pro salute hominum gessit et gestura est æternitas divinæ providentiæ. Credamus ergo in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum : hæc æterna sunt et incommutabilia, id est, unus Deus, unius substantiæ Trinitas æterna, Deus ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia. De agone christiano,* c. XIII, *P. L.,* t. XL, col. 299. — 2. Saint Anselme indique ensuite la méthode à suivre : l'emploi de la preuve rationnelle, sans appel direct à l'autorité de la parole divine, *quatenus auctoritate Scripturæ penitus nihil in ea persuaderetur.* Cf. *De fide Trinitatis,* c. IV, *ibid.,* col. 272. Subsidiairement, les objections soulevées par la raison seront résolues par le même procédé. — 3. Cependant tout en faisant œuvre de philosophe, saint Anselme n'oublie pas que le philosophe, même lorsqu'il conclut d'après les seules lumières de sa raison, a soin, s'il est prudent, de contrôler ses principes et ses conclusions à l'aide de la *philosophia perennis,* et, s'il est catholique, à l'aide de l'enseignement de l'Église : *nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum Patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohæreat.* D'ailleurs, Anselme n'ignore pas et ne néglige pas la distinction entre les mystères proprement dits, que la raison par elle-même ne saurait découvrir, et les vérités sur Dieu que nous pouvons connaître par la raison. *De fide Trinitatis,* c. II, *P. L.,* t. CLVIII, col. 263. Et si ce fut surtout au nom des données de la révélation que saint Bernard combattit Abélard et Gilbert de la Porrée, c'est en vertu des mêmes données qu'Anselme traita d'hérétique la dialectique de Roscelin. *Ibid.,* col. 265.

3° *Pierre Lombard.* — L'innovation de saint Anselme rencontra des résistances. Mais elle eut de sages partisans, spécialement dans l'école de Saint-Victor. Moins mystique qu'on ne l'a prétendu, l'école de Saint-Victor s'appliqua à perfectionner le programme tracé à grands traits par saint Anselme. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor,* Paris, 1895, t. I, c. III. Sous la double influence de saint Anselme et de la curiosité philosophique qui se faisait alors sentir, l'attention des « sententiaires » se porta spécialement

sur la partie rationnelle des écrits des Pères. L'aboutissement de cet immense travail fut le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard, *P. L.*, t. CXCI ; édition critique, dans le Ier volume des *Opera* de saint Bonaventure, Quaracchi, 1882. Le recueil de Pierre Lombard fit vite oublier les travaux du même genre qui l'avaient précédé ; il devint bientôt le texte classique des cours et traités de théologie ; il fut les *Sentences*, tout court.

Le succès du Maître des Sentences fut dû en grande partie à sa méthode ; en tout cas, cette méthode est la méthode scolastique dans son premier épanouissement. Le *Monologium* et le *Proslogion* sont surtout œuvre de philosophe ; le livre des Sentences est plutôt l'œuvre d'un théologien. — 1. Saint Anselme se livre à la spéculation sur la nature divine, et constate que ses principes et conclusions sont conformes à l'enseignement traditionnel ; Pierre Lombard procède d'abord par voie d'autorité scripturaire et patristique ; et, chez lui, l'argumentation philosophique est ordinairement fournie directement par les textes mêmes qu'il recueille. On saisira la différence, qui est plus qu'une nuance, en comparant par exemple la *Somme philosophique* de saint Thomas contre les gentils et sa *Somme théologique*. Dans le *Contra gentes*, saint Thomas n'amène qu'à la fin de ses chapitres les textes scripturaires ou patristiques que, dans la *Somme théologique*, il place avant la spéculation philosophique, en tête du *respondeo dicendum* au *sed contra*, qui résume et rappelle d'un mot l'argument théologiquement décisif.

La reconnaissance de l'importance de la tradition chrétienne, même en pure spéculation philosophique sur Dieu, qui caractérise l'œuvre de Pierre Lombard, orienta le travail des théologiens dans une direction négligée par saint Anselme. — 2. Celui-ci avait abordé la solution des difficultés que peut élever la raison contre les conclusions traditionnelles sur Dieu ; et en ce point les scolastiques le suivirent. Mais il n'avait pas donné la solution des problèmes que soulèvent les divergences des Pères ; ce fut un travail qu'affectionna le XIIe siècle ; et quoi qu'en aient dit le P. Denifle et M. Picavet, *Abélard et Alexandre de Halès créateurs de la méthode scolastique*, dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, t. VII, et après eux M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 201, l'œuvre d'Abélard, et en particulier le *Sic et non*, ne furent qu'un épisode dans ce travail de classification et de conciliation des textes, dont les canonistes avaient les premiers donné l'exemple. Il y eut, en effet, des « sententiaires » avant le *Sic et non*, de même qu'il y eut des « sommistes » avant l'*Introductio ad theologiam*. Cf. Baltus, *Dieu d'après Hugues de Saint-Victor*, dans la *Revue bénédictine*, 1898, p. 109. D'ailleurs, la question de dates qui cependant a bien ici quelque poids mise à part, comment qualifier « d'initiateur de la méthode scolastique » celui que le premier siècle de la scolastique admira, mais condamna ; celui que la scolastique postérieure ignora si bien, que de nos jours encore on discute sur la vraie portée de ses écrits ? Le P. Denifle a mis à la mode ce qu'il appelle une école d'Abélard, voir t. I, col. 49 ; il semble bien que ce soit à tort ; car le *Sic et non* n'était qu'un recueil de textes en apparence discordants, mais sans critique, sans que l'auteur donnât son opinion personnelle, comme font toujours les scolastiques ; et d'un autre côté, dans l'*Introductio ad theologiam*, où Abélard est personnel, il l'est, comme ne le sont jamais les scolastiques, je veux dire sans égard pour la subordination de la pensée humaine à la révélation, de la spéculation au donné traditionnel. Cf. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert*, Munster, 1909, p. 116. au t. VIII des *Beiträge*. Si l'on tient absolument à compter parmi les initiateurs de la scolastique un écrivain dont l'orthodoxie ne fut pas toujours intacte, qu'on nomme Gilbert de la Porrée, puisqu'il est certain que ses commentaires sur Boèce furent souvent cités, largement utilisés, et que son traité *De sex principiis* fut longtemps classique. Albert le Grand le commenta ; saint Thomas lui fit de larges emprunts ; on l'éditait encore avec les œuvres d'Aristote au XVIe siècle. On ne peut pas en dire autant d'Abélard. Tout ce qu'on peut reconnaître d'influence au *Sic et non*, c'est d'avoir fait sentir à tous la nécessité du travail d'interprétation des textes patristiques, auxquels se livraient les sententiaires, et d'avoir ainsi préparé le bon accueil que l'on ne tarda guère à faire à l'œuvre de Pierre Lombard.

Sans doute les *Sentences*, au point de vue de l'interprétation objective des Pères et de leur philosophie, nous paraissent aujourd'hui bien imparfaites ; car les recherches entreprises sur ce sujet par les théologiens depuis la fin du XVIe siècle nous ont rendu difficiles et exigeants. Mais il ne faut pas oublier que, sans la persistance de l'influence de Pierre Lombard, ni Melchior Cano n'eût pu railler, comme il a fait, ceux qui en théologie trancheraient tout par un syllogisme tiré d'Aristote sans recourir aux sources chrétiennes ; ni l'école des jésuites espagnols, Vasquez et Suarez, n'eût pu donner une si large place à la discussion de la pensée historique des Pères, et faire naître ainsi les travaux de Petau et de ses émules. Il ne faut pas oublier non plus que la préoccupation de concilier les Pères entre eux, imposée à tous les scolastiques du moyen âge par le texte même de l'auteur qu'ils commentaient, donna à leurs spéculations une base plus large, les préserva du dogmatisme philosophique intransigeant où incline l'usage constant de la méthode dialectique, et mit en éveil, tint en haleine leur curiosité métaphysique. Sans doute, quelques-uns abusèrent de la liberté grande d'opiner qui naissait de la situation ; mais la providence semble s'être servie de cette liberté même pour prévenir la formation dans l'Église d'une tradition philosophique unilatérale, dont l'étroitesse eût pu un jour devenir un embarras. Ces résultats sont assez importants pour consoler de l'ennui que l'on éprouve à voir les anciens scolastiques, même les plus grands, se méprendre, dans la solution des difficultés patristiques qu'ils se posent, sur le sens des textes et sur les divergences ou nuances des diverses philosophies, faute d'avoir comme nous une édition complète et critique d'Aristote, de Plotin ou de Proclus, faute surtout d'avoir sous la main l'équivalent des patrologies de Migne. Heureusement, les intuitions du génie d'une part, celles du sens catholique de l'autre, suppléèrent le plus souven à ce que laissait à désirer l'érudition ; et, quoi qu'en puisse dire M. Picavet, il en résulta qu'avec des formules néoplatoniciennes les scolastiques exprimèrent des vérités chrétiennes.

Une dernière conséquence de la méthode strictement théologique de Pierre Lombard fut la distribution des matières de son Ier livre. — 3. Saint Anselme dans son *Monologium* avait distingué la connaissance naturelle que nous avons de Dieu par la raison, et celle que nous avons par la foi ; et, conformément à la logique des choses, il avait commencé son ouvrage par la première, et l'avait achevé par la seconde ; c'est l'ordre que suivit plus tard saint Thomas dans la Somme théologique, et c'est l'ordre communément suivi dans l'École depuis le milieu du XVIe siècle, c'est-à-dire depuis le moment où la Somme de saint Thomas a prévalu sur l'œuvre de Pierre Lombard, comme texte de cours. Pierre Lombard, se plaçant plus rigoureusement que saint Anselme au point de vue théologique, débute au contraire par le dogme fondamental de la Trinité : *Hoc itaque vera ac pia fide tenendum est quod Trinitas sit unus et solus verus Deus, ut ait Augustinus.* L. I, dist. II, c. I. Et ce n'est qu'à propos de l'étude ration-

nelle de la Trinité qu'il introduit, à mesure qu'il en a besoin, l'enseignement patristique sur ce que nous connaissons de Dieu par la seule raison. Il résulte de ce plan un enchevêtrement des questions proprement théologiques et des problèmes purement philosophiques, qui rend très difficile, sinon impossible, l'intelligence des commentateurs des Sentences, à ceux qui n'ont pas fait de très fortes études théologiques. En second lieu, chez Pierre Lombard et chez ses commentateurs, les problèmes philosophiques sur la nature divine ont eux-mêmes leur distribution commandée, soit par le dogme défini ou révélé, soit par la doctrine commune de l'Église, soit par les données patristiques alors connues, et par le sens où ces données étaient entendues. On saisira la portée de cette remarque, si l'on compare par exemple l'ouvrage théologique *De Deo uno* de Franzelin avec la théodicée scolastique du P. Hontheim. Ces deux catégories de traités ont au fond le même objet, la nature divine en tant que connaissable par la raison; ils diffèrent cependant, non seulement par l'ordre des matières, ce qui est de première importance lorsqu'on suit, comme ils font, une méthode déductive, mais encore par le choix des questions traitées, par l'importance accordée aux diverses conclusions, et souvent par la nature même des arguments employés. On sait que l'*Histoire de la scolastique* d'Hauréau fut d'abord un mémoire composé pour un concours proposé par une de nos académies. Or, l'Académie avait demandé un travail où l'on fît abstraction de la théologie des scolastiques. Cette condition, contraire à la nature des choses, est, plus peut-être que l'influence de Victor Cousin et du nominalisme subjectiviste de M. Hauréau, la vraie raison de l'insuffisance notoire du mémoire couronné et de l'*Histoire* qui en est sortie.

II. Doctrine des attributs ou noms divins aux XI^e^ et XII^e^ siècles. — Nous disons attributs ou noms divins, pour bien marquer que nous ne prenons pas ici le mot *attributs* dans le sens précis qu'il a reçu dans la scolastique postérieure. « Attribut » signifie donc ici tous les termes, substantifs ou adjectifs, que nous employons, avec l'Écriture ou la tradition, pour désigner les perfections divines. Bien que saint Thomas parle souvent autrement, c'est le sens qu'il a en vue, lorsqu'il traite des noms divins. *Sum. theol.*, I^a^, q. XIII. Dans cette acception, la doctrine des attributs comprend en réalité tout ce que nous pouvons connaître ici-bas de la nature divine, soit par la raison, soit par la révélation.

1° *Déduction des attributs.* — Les procédés par lesquels nous arrivons à connaître les perfections divines par la raison naturelle, se réduisent à trois, comme le remarquait déjà, au début du XIV^e^ siècle, le dominicain Hervé de Nédellec. Ou bien nous partons de l'infinité divine, du fait que Dieu est la plénitude de l'être, supposé connu soit par la révélation, *Ego sum qui sum*, soit par l'idée naturelle de Dieu, *ens quo majus cogitari nequit*, soit par démonstration, et nous déduisons la pluralité des attributs; ou bien nous procédons par voie de causalité, et cela de deux manières : *Uno modo sic : quia Deus est agens primum et nobilissimum, ideo est agens per intellectum et voluntatem, et sic sunt ibi duo attributa, scilicet intellectus et voluntas; et ulterius quia est perfectus per intellectum, ibi est sapientia et scientia; et quia voluntas ejus habet bonum non extra se, ideo ibi est bonitas; et sic de aliis. Alio modo hoc ostenditur ex causalitate sic : Quidquid perfectionis est simpliciter in effectu, oportet præesse in causa; sed in creaturis inveniuntur plura quæ dicunt simpliciter perfectionem, puta esse bonum, justum, intelligentem, et sic de aliis; ergo oportet talia ponere in Deo, qui est causa omnis creaturæ.* Hervæus Britto, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, Paris, 1647, p. 24. Or, l'emploi du premier procédé fait le fond du *Proslogium* et du *Monologium* de saint Anselme, avec cette différence que, dans le premier de ces ouvrages, l'auteur part de l'idée de l'infini qu'il suppose naturelle et spontanée, tandis que dans le second il commence par prouver que Dieu est la plénitude de l'être, en prenant pour base l'idée du souverain bien. Voir col. 877, 915. D'un autre côté, dans la première partie du *Monologium*, non seulement saint Anselme se sert du double procédé par voie de causalité, mais il en fait la théorie, c. XV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 162; et, sur ce sujet, on ne l'a pas dépassé. Tout au plus faut-il reconnaître qu'Hugues de Saint-Victor ajouta à la doctrine d'Anselme une précision importante, en insistant sur cette remarque, *quod rationem creatura recte considerata adjuvat ad cognoscendum Deum. De sacramentis*, l. I, part. III, c. XIV; *Eruditio didascalica*, l. VII, c. XV, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 221, 823. Pierre Lombard, sans considérations spéculatives, se contente de reproduire d'après les Pères la même doctrine, *Sent.*, l. I, dist. III, c. I; cf. dist. XLIII, contre Abélard.

Si l'on fait abstraction des controverses postérieures sur la démonstrabilité par la raison de tel ou tel attribut, par exemple l'unicité, la toute-puissance, l'infinité, sur la valeur probante de tel ou tel argument emprunté plus tard au péripatétisme ou au néoplatonisme, on peut dire que la déduction des attributs, telle que l'ensemble des théologiens la pratique encore aujourd'hui, n'a fait, pour le fond des choses, aucun progrès depuis le XII^e^ siècle; tout au plus l'agencement pédagogique de nos traités est-il meilleur, bien qu'à ce point de vue le I^er^ livre de l'*Ars fidei* d'Alain de Lille soit déjà très remarquable.

La déduction des attributs tient une large place dans les textes du XII^e^ siècle qui nous sont parvenus. En faire honneur à Platon, à Aristote ou au néoplatonisme, c'est oublier que le XII^e^ siècle ne connaissait directement de Platon que le *Timée*, qu'il ne put lire qu'assez tard la *Logique* complète d'Aristote, et que l'influence, d'abord latente, puis plus sensible, du néoplatonisme ne pouvait avoir, au point de vue qui nous occupe, que d'assez fâcheux résultats. C'est à l'enseignement de la tradition chrétienne — les textes auxquels nous allons renvoyer le disent clairement — que le XII^e^ siècle emprunta la doctrine de la déduction des attributs. Dans l'impossibilité de passer ici en revue tous les attributs divins, nous nous bornerons à ceux dont la connaissance nette est impliquée par les diverses décisions que prit l'autorité ecclésiastique contre les erreurs qui se produisirent durant cette période; en d'autres termes, nous nous bornerons à ceux qui furent l'objet des questions et des solutions agitées dans l'École, avant l'introduction du péripatétisme arabe dans le monde latin.

1. *Substantialité de Dieu.* — Sur la substantialité de Dieu, voir Yves de Chartres, *Decretum*, part. I, c. II, *P. L.*, t. CXLI, col. 60; S. Anselme, *Monologium*, c. XXVI sq., *P. L.*, t. CLVIII, col. 179; Gilbert de la Porrée, *De prædicatione trium personarum*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1304; *De Trinitate*, *ibid.*, col. 1252, 1270. Une question connexe est celle qui concerne l'emploi du mot *essence* en parlant de Dieu. La doctrine de saint Augustin est rapportée par Pierre Lombard, l. I, dist. VIII, c. I. *Sicut ab eo quod est sapere dicta est sapientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia.* Et, par *être* on entend la plénitude de l'être, comme il apparaît par le contexte : *Et quis magis* EST *quam ille qui in Exodi tertio dixit famulo suo Moysi : Ego sum qui sum.*

2. *Unité de Dieu.* — Évidemment on enseignait l'unité divine en même temps que le dogme trinitaire. Mais quand il s'agissait d'expliquer la terminologie patristique en cette matière, on était embarrassé. On mul-

tiplie les distinctions, cf. S. Bernard, *De consideratione,* l. V, c. VIII, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 799; Hugues de Saint-Victor, *Eruditio didascalica,* l. VII, c. XIX, *P. L.,* t. CLXXVI, col. 826; Alain de Lille, *Regulæ theologicæ,* reg. II, *P. L.,* t. CCX, col. 624; *Distinctiones theologicæ,* v° *Unum, ibid.,* col. 987. Mais la terminologie reste confuse, parce que l'on n'a pas une connaissance précise des sens spéciaux donnés à ce mot par les Pères platonisants. Cf. Scheeben, *La dogmatique,* § 83, t. II, p. 193. La confusion ne fit que croître, lorsque l'on reçut comme œuvre de Boèce, *P. L.,* t. LXIII, col. 1075, le *De unitate,* que Dominique Gundisalvi avait compilé d'après le néoplatonicien Avicebron. Cf. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate,* dans le t. I des *Beiträge* de Bæumker, Munster, 1891; voir au t. III et V de la même collection les études de Witmann sur Avicebron. On peut même dire que cette confusion fut en partie la cause des obscurités dont s'enveloppa alors la question des universaux. Cependant, sous les embarras du langage, on retrouve sur l'unité divine, non pas seulement le dogme de l'Église — ce qui n'est pas ici en question — mais toutes les données traditionnelles. Sur *l'unicité* de Dieu, voir S. Anselme, *Monologium,* c. III, IV, *ibid.,* col. 147; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. I, part. III, c. XII, col. 220; *Eruditio didascalica,* l. VII, c. XIX, col. 826; Pierre Lombard, *Sent.,* l. I, dist. II, et à propos de l'unité du premier principe des choses, l. II, dist. I.

On sait que l'unité de *singularité* de Dieu se trouve énoncée dans le concile du Vatican, Denzinger, n. 1631. Pour défendre le texte proposé et accepté, un des rapporteurs cita Pierre de Cluny, *Collectio lacensis,* t. VII, col. 106; il eût pu facilement citer aussi saint Anselme. Le texte de Pierre Lombard, l. I, dist. II, c. XXIII-XXVI, où l'accord de l'unité de singularité de Dieu avec la trinité des personnes est étudié, donna aux scolastiques des âges postérieurs l'occasion de discuter les problèmes suivants : *an detur natura subsistens seu absoluta substantia communis tribus personis; an detur personalitas realiter absoluta et communis.* Ces problèmes trouveront mieux leur place au mot TRINITÉ. Il suffit ici d'indiquer que le XII^e^ siècle les rattachait à notre sujet par une question de logique, comme on le voit dans Pierre de Poitiers, *Sententiarum libri V,* l. I, c. XXXIII : *An hæc propositio sit singularis, Deus est?* Sous cette forme la controverse a duré longtemps, les thomistes soutenant que le nom de Dieu, si l'on fait abstraction des personnes, est un nom commun. Cf. Lossada, *Institutiones dialecticæ,* disp. VI, c. V, Barcelone, 1882, p. 127. Nous n'avons pas ici l'espace pour discuter la valeur spéculative de cette opinion; il suffit de retenir que le concile du Vatican a indiqué la singularité divine parmi les moyens termes à employer rationnellement pour éviter ou réfuter le panthéisme. Denzinger, n. 1631, 1650. Les mêmes passages du Lombard ont donné lieu à une autre question. Il pense, l. I, dist. XXIV, que les termes numéraux, *unus, duo, tria,* ne se disent pas de Dieu au sens propre, mais seulement dans un sens négatif. Mais l'opinion commune de l'École s'est prononcée contre lui, grâce à l'argumentation de saint Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXIV, q. I, a. 3; *Sum. theol.,* I^a^, q. XXX, a. 3; *De potentia,* q. IX, a. 7; voir les scholies de l'édition de Quaracchi de saint Bonaventure, t. I, p. 422, 426. L'accord de l'École nous est manifesté par la liste d'articles qui, au moins à partir du XV^e^ siècle, se trouve dans tous les manuscrits ou éditions de Pierre Lombard, et qui est intitulée : *articuli in quibus Magister non tenetur communiter ab omnibus.* La formule est respectueuse, mais en réalité l'université de Paris défendait d'enseigner ces articles, dont trois seulement concernent la nature divine. Le 1^er^ est ainsi libellé : *Quod nomina numeralia dicta de Deo dicuntur solum relative,* dist. XXIV, c. *Et si diligenter; vel hæc nomina numeralia trinus et trinitas non dicunt positionem sed privationem tantum. P. L.,* t. CXCII, col. 962. Une autre proposition connexe avec celle-ci concerne le *semblable* et l'*égal* dont le sens, serait également privatif. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXI, a. 1, q. I. Le 3^e^ article concerne la toute-puissance, et nous le retrouverons plus loin.

3. *Simplicité divine.* — Sur l'unité de simplicité ou, comme on parle ordinairement, sur la simplicité divine, les textes principaux se trouvent dans S. Anselme, *Monologium,* c. XVI sq., col. 164; *Proslogion,* c. XXII, col. 238; S. Bernard, *De consideratione,* l. V, c. VII, col. 797; *Sermones in Cantica,* serm. LXXX, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 1169; Richard de Saint-Victor, *De Trinitate,* l. I, c. XIII sq., *P. L.,* t. CXCVI, col. 897 sq.; enfin et surtout dans Pierre Lombard, l. I, dist. VIII, c. III, où la doctrine est prouvée d'abord par l'autorité des saints Augustin et Hilaire, puis par voie d'exclusion : il n'y a en Dieu composition ni de sujet et d'accident, ni de matière et de forme, ni de parties intégrales, ni de perfections et de l'être qui les possède; d'où il suit que les catégories de la dialectique ne conviennent pas à Dieu. Cf. Alain de Lille, *Ars fidei,* l. I, VIII; *Theologicæ regulæ,* reg. VIII, *P. L.,* t. CCX, col. 600, 627, et la 8^e^ règle de Boèce exposée par Gilbert de la Porrée, *In librum quomodo substantiæ bonæ sint. P. L.,* t. LXIV, col. 1321.

4. *Immutabilité.* — L'immutabilité divine est enseignée par saint Anselme comme corollaire de l'éternité, de l'omniprésence et de la simplicité. *Monologium,* c. XXV, col. 178; voir *Cur Deus homo,* l. II, c. XVII, *ibid.,* col. 419. Hugues de Saint-Victor, comme saint Bernard, *In Cantica,* serm. LXXX, n. 5, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 1169, déduit cet attribut de la simplicité; et, conformément à son principe de procéder par induction en partant des choses finies, il se sert de l'immutabilité comme de moyen terme, pour exclure toute mutation temporelle et spatiale en Dieu, c'est-à-dire pour prouver l'éternité et l'immensité divine. *De sacramentis,* l. I, part. III, c. XIII; *Eruditio didascalica,* l. VII, c. XIX, *ibid.,* col. 220, 827. Cet ordre est celui que suit saint Thomas dans la Somme théologique, où l'immensité et l'éternité sont déduites de l'immutabilité, cf. Jean de Saint-Thomas, *In I^am^,* disp. III, a. 2, n. 1; mais Hugues ne prend point pour base première, comme saint Thomas, l'immobilité du premier moteur. Procédant surtout par voie d'autorité, Pierre Lombard traite de l'immutabilité avant de parler de la simplicité, l. I, dist. VIII, c. II.

5. *Spiritualité de Dieu.* — La spiritualité se dit de Dieu en plusieurs sens, tous vrais, mais inégalement compréhensifs. Esprit est pris quelquefois pour le simple équivalent d'incorporel, incorporel s'entendant au sens purement négatif. Cf. S. Thomas, *De potentia,* q. IX, a. 7, ad 2^um^. En ce sens, les formules, Dieu est esprit, Dieu n'est pas un corps, excluent l'anthropomorphisme et le grossier monisme matérialiste, mais ne nous renseignent pas sur la nature intrinsèque de Dieu d'une façon positive, parce que, dit saint Thomas, *loc. cit.,* le procédé d'éminence ou de causalité n'intervient pas. Je n'ai pas souvenir d'avoir rencontré cette acception au cours du XII^e^ siècle. Si l'on oppose esprit à matière, spirituel à corporel, non plus seulement avec l'appréhension que la division est logiquement adéquate, mais avec la vue intellectuelle du contenu positif des deux membres de la division, les formules, Dieu est esprit, Dieu n'est pas un corps, prennent un sens positif qui implique l'essentielle supériorité de l'esprit sur la matière. C'est dans ce sens que prend le terme *esprit,* saint Anselme, *Monologium,* c. XXVII, col. 180 : *Quoniam non noscitur dignior essentia quam spiritus aut corpus, et ex his dignior est spiritus quam corpus : utique eadem* [*essentia seu*

substantia divina] *asserenda est esse spiritus, et non corpus.* Le contenu positif de la notion de spiritualité et la supériorité de l'esprit sur la matière peuvent s'expliciter de plusieurs manières. D'abord, au point de vue physique, à l'aide des notions d'indivisibilité, d'extension ou de diffusion virtuelles, d'indépendance des relations locales ou temporelles. On trouve des traces de cette façon de concevoir la spiritualité, dans saint Anselme, *loc. cit.;* cf. *ibid.*, c. XXIII, col. 176; dans saint Bernard, *De consideratione,* l. V, c. VI, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 796; dans Hugues de Saint-Victor, *Eruditio didascalica,* l. VII, c. XIX, *ibid.*, col. 828, et dans Alain de Lille, parlant après le Trismégiste de la sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part. *Theologicæ regulæ,* VII, *P. L.*, t. CCX, col. 627. Cf. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis,* Munster, 1896, p. 118, 128, au t. III des *Beiträge* de Bœumker. Cette conception n'a rien de surprenant chez des penseurs aussi nourris de saint Augustin. On peut aussi s'expliciter la notion de spiritualité, au point de vue psychologique, par les opérations de la vie intelligente et volontaire, par la conscience psychologique : propriétés et fonctions qui ne conviennent pas à la matière et ne dépendent pas d'elle. En ce sens « esprit » signifie être intelligent et conscient de soi; « pur esprit » signifie être intelligent et conscient, absolument dégagé des imperfections de la matière. Nous dirons plus loin comment un argument, emprunté par saint Thomas à Avicenne, de l'aveu de Capréolus, amena dès le XIVe siècle les scolastiques à se demander si l'indivisibilité physique est la raison formelle de l'intellectivité. Sans traiter cette question abstruse, dont la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys suggérait pourtant l'idée, le XIIe siècle se contenta de prendre pour matériellement équivalentes les deux conceptions, et prouva l'intellectualité divine soit par l'argument général de l'ordre du monde, soit par la considération du miroir intérieur. Cf. Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis,* l. I, part. III, c. VI sq., col. 219; *Eruditio didascalica,* l. VII, c. XVI sq., col. 823; *De cælesti hierarchia,* l. III, *P. L.*, t. CLXXV, col. 977. Voir aussi Pierre Lombard, l. I, dist. XXXV, XLV.

6. *Omniprésence.* — Pour achever l'énumération des problèmes sur les attributs qu'étudia spécialement le XIIe siècle, il faut dire un mot de l'omniprésence et de la toute-puissance. Honorius d'Autun, à la question *Ubi habitat Deus?* répond dans son *Elucidarium,* 3, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1111 : *Quamvis ubique potentialiter, tamen in intellectuali cælo substantialiter,* et le ciel intellectuel est le troisième, où la sainte Trinité est vue face à face; on dit qu'il est partout parce que dans le même moment où il dispose tout en Orient, il dispose tout en Occident, ce que ne peut pas faire par exemple un ange. D'après une lettre de Gauthier de Mortagne à Thierry de Chartres, ce dernier répétait souvent que Dieu n'est point substantiellement partout, mais seulement par sa puissance. Cf. d'Achery, *Spicilegium,* Paris, 1723, t. III, p. 522. Depuis Bayle, la tradition de ranger certains scolastiques parmi les panthéistes est de mise; M. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* Paris, 1872, t. I, p. 312, puis M. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle,* Paris, 1895, ont fait de Thierry un panthéiste, soit parce qu'il dit que Dieu est la forme de l'être des choses, soit parce qu'il aurait écrit : *omne quod est, in Deo est, quia unum est.* Hauréau, *Notices et extraits,* Paris, 1890, t. I, p. 63. Mais M. Bœumker a remarqué que la lecture de M. Hauréau est fautive; il faut lire simplement, *omne quod est, ideo est, quia unum est,* phrase qui n'étonnera aucun lecteur de Boèce ou d'Alain de Lille. *Archiv für Geschichte der Philosophie,* Berlin, t. X, p. 138. Quant à la formule, *divinitas singulis rebus forma essendi est,* elle est composée d'un mot de Boèce qui appelle Dieu *forma,* et d'un mot de Denys qui dit que Dieu est l'*esse omnium.* Sans avoir recours aux considérations par lesquelles M. Bœumker pense laver du soupçon de panthéisme le pseudo-mystique Eckart — voir la discussion approfondie du sujet à propos de Wicliff dans Thomas Waldensis, *Doctrinale antiquitatum fidei catholicæ,* Venise, 1757, t. I, l. I, a. 1 — cette formule s'explique fort bien par la phraséologie du XIIe siècle. Après Boèce, Gilbert de la Porrée et Alain de Lille appellent Dieu *forma,* dans le sens de cause, cf. Baumgartner, *Alanus de Insulis,* p. 126; et Thierry de Chartres n'entend pas le mot autrement, puisqu'il ajoute, après avoir parlé de la production de la lumière et de la chaleur par les corps chauds et lumineux : *ita singulæ res esse suum ex divinitate sortiuntur;* d'où il conclut à bon droit que tout ce qui existe n'est que parce que Dieu, l'unité supérieure, en qui se trouve toute perfection, existe. Rien de plus augustinien et de plus orthodoxe. Cf. S. Augustin, *De moribus manichæorum,* c. VI, n. 8, *P. L.*, t. XXXII, col. 1348; *De vera religione,* c. XXXII, XXXIV, n. 63, *P. L.*, t. XXXIV, col. 150. M. Hauréau pense que la présence substantielle de Dieu partout, communément enseignée par l'École, est la doctrine même de Proclus et de Spinoza; mais, s'il en est ainsi, comment reprocher le panthéisme à Thierry de Chartres, qui, dans le passage même que l'on allègue, rejette la doctrine de l'ubiquité essentielle? Thierry, en effet, garde le mot, *Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur;* mais l'explication qu'il en donne nie la doctrine communément admise, puisqu'il explique l'ubiquité divine par la seule opération de Dieu, et réduit la présence par essence à ce qu'on appelle en scolastique la présence par puissance, comme le lui reproche justement Gauthier de Mortagne. En réalité, loin d'être panthéistes, c'est pour mettre en relief la transcendance de Dieu, qu'Honorius d'Autun et Thierry ont mis en question ou nié ce que l'on appelle souvent aujourd'hui, non sans équivoque, l'immanence divine. Mais l'enseignement traditionnel sur l'omniprésence divine, exprimé par Hildebert du Mans dans une prière rythmée du genre de celles que l'on attribue communément à saint Thomas, *Carmina,* LXXI, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1411, fut appuyé de ses raisons dogmatiques par Gauthier de Mortagne, *loc. cit.,* mis en lumière et bien distingué du panthéisme par Hugues de Saint-Victor, *Eruditio didascalica,* l. VII, c. XIX, col. 828; *De sacramentis,* l. I, part. III, c. XVII, col. 223; *Allegoriæ in Novum Testamentum,* l. V, *P. L.*, t. CLXXV, col. 857; et soutenu par Pierre Lombard, l. I, dist. XXXVII. Cf. Anselme, *De fide Trinitatis,* c. IV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 273; Richard de Saint-Victor, *De Trinitate,* l. II, c. XXIII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 913; pour la critique des textes allégués par le Lombard, voir S. Bonaventure, édit. Quaracchi, t. I, p. 632, 648. La doctrine du Maître des Sentences passa dans la scolastique, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. VIII, a. 3, et S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXVII, p. I, a. 3, q. II, et le *Scholion* de Quaracchi. Ce ne fut que plus tard qu'on discuta entre thomistes et scotistes de la valeur de l'inférence *ex influxu immediato omnipotentiæ ad ejus immensitatem et indistantiam a rebus,* puis de la question connexe de la présence divine dans les espaces imaginaires.

7. *Toute-puissance.* — Le dogme de la liberté de Dieu dans les œuvres *ad extra* est des plus importants, non seulement pour la théologie de l'ordre surnaturel où nous sommes et qui dépend, soit pour l'incarnation et la rédemption, soit pour la prédestination, du miséricordieux bon vouloir de Dieu, mais aussi pour la théologie naturelle, rien ne mettant plus en relief la transcendance absolue de Dieu, que la pleine indépen-

dance de l'acte créateur et de la divine providence. Aussi ces difficiles problèmes furent-ils grandement agités au XII^e siècle, qui écrivit beaucoup sur la prescience et la prédestination. Cf. Mignon, *Les origines de la scolastique*, t. I, c. VI, p. 231. Ce fut à leur occasion qu'Abélard, en dehors de toute tradition, comme il l'avoue lui-même, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1098, inventa la fameuse formule de son optimisme : *cum id tantum Deus facere possit quod eum facere convenit, nec eum quidquam facere convenit, quod facere prætermittat, profecto id solum eum facere posse arbitror, quod quandoque facit. Introductio ad theologiam*, l. III, c. V, *ibid.*, col. 1093; *Theolog. christiana*, l. V, col. 1324. L'histoire des doctrines nous a appris que cette formule était grosse d'erreurs multiples, qui ont été développées d'abord par maître Eckart, Denzinger, n. 428; puis par Wicliff, *Trialogus*, l. I, c. XI, cf. Waldensis, *op. cit.*, l. I, c. X; par Leibniz, *Essais de théodicée*, part. I, n. 8, et passim, édit. Gerhardt, t. VI, p. 107; *De rerum originatione radicali*, t. VIII, p. 304, cf. Legrand, *De incarnat.*, diss. V, dans le *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. IX, col. 528; enfin, par Hermès et Günther, cf. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, Munster, 1867, t. I, n. 290, 327, 208, 228, 278; *Philosophie scolastique*, n. 129, 510. Le concile du Vatican a défini contre toutes ces erreurs la liberté absolue de la création. Denzinger, n. 1632. Le XII^e siècle ne démêlait sûrement pas, comme nous pouvons le faire par suite des développements donnés plus tard à la pensée d'Abélard, toutes les conséquences de l'optimisme. Mais il eut pleine conscience de la fausseté de la nouvelle doctrine. On trouvera à l'article OPTIMISME les arguments théologiques ou rationnels par lesquels les écoles catholiques établissent aujourd'hui la thèse contraire. La substance de ces arguments théologiques se trouve déjà dans Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Abælardum*, c. VI sq., *P. L.*, t. CLXXX, col. 266, et dans saint Bernard, *Epist.*, CXC, c. V sq., *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1062; cf. col. 1049. L'auteur inconnu de la *Disput. adv. Abælardum*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 318, argumente plus philosophiquement, ainsi que Robert Pulleyn, *Sent.*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 709; cf. col. 1020. Mais Hugues de Saint-Victor approfondit davantage ce problème philosophique. *De sacramentis*, l. I, part. II, c. XXII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 214; cf. *Summa sent.*, *ibid.*, col. 68; *Erudit. didasc.*, l. VII, c. II, *ibid.*, col. 839. On remarquera qu'aucun de ces auteurs ne rapproche l'erreur d'Abélard sur la toute-puissance, de son hérésie sur le Saint-Esprit, âme du monde, non plus que de sa théorie de l'amour. Ces rapprochements, que la suite de l'histoire de l'optimisme a suggérés à quelques écrivains récents, ne paraissent pas avoir été dans la pensée du XII^e siècle. Voir d'ailleurs t. I, col. 46. Pierre Lombard ici encore synthétisa le résultat de la controverse, l. I, dist. XLII-XLIV. Mais il accepta une exposition nominaliste de la formule, *Deus potest quidquid potuit*, que l'École rejeta unanimement, comme on peut le voir dans saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XLIV, a. 2, q. I. Sur le texte de ce passage du Lombard, comme aussi sur la distinction XXX, la scolastique postérieure greffa bon nombre de questions, entre autres celles-ci : *an omnipotentia sit attributum ratione distinctum a voluntate et essentia Dei; an ab omnipotentia sit implicantia et non implicantia creaturarum; an omnipotentia referatur ordine transcendentali ad creaturas possibiles.* Bien que sur ces sujets on puisse trouver dans un sens ou dans l'autre des bouts de phrases dans les auteurs du XII^e siècle, surtout si l'on procède par voie de déductions et de conséquences, il faut reconnaître que bien des précisions, qui nous sont aujourd'hui familières, ne l'étaient à personne à l'époque de Pierre Lombard. Et il en est de même dans un grand nombre d'autres cas. Il ne faut pas demander au premier siècle de la scolastique de solutions explicites à tous les problèmes que sept siècles de rigoureuse analyse ont soulevés.

2° *Portée ontologique des attributs.* — 1. De tout temps, comme le remarque saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XIII, a. 2, la pensée des fidèles, en donnant à Dieu certains noms, et en refusant de lui en appliquer certains autres, a été de porter des jugements de valeur objective, non seulement sur l'existence, mais encore sur la nature intrinsèque de la divinité. On ne peut pas expliquer autrement pourquoi l'Écriture et la tradition nient de Dieu, par exemple, la corporéité, et affirment de lui, par exemple, la sagesse. Bien plus, de tout temps, l'Église a eu la conscience réfléchie, non seulement de la valeur ontologique des attributs, mais encore des conditions de notre connaissance de Dieu : *Deus est invisibilis; Invisibilia ipsius per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur*, et des limites de cette connaissance : *Deus est incomprehensibilis, ineffabilis.* Franzelin a fort bien mis en relief la perpétuité de la tradition sur tous ces points, dans les deux premières sections de son *Tractatus de Deo uno;* et, en particulier, il a fort bien montré, th. VI, que, d'après la tradition chrétienne, nous ne saisissons la perfection divine que par le moyen de la connaissance que nous avons des perfections créées, et donc seulement, par des concepts non immédiats mais dérivés, en terme d'École, par analogie logique.

Sur tous ces points, la tradition était bien vivante durant la période que nous étudions. Aucun doute ne saurait s'élever à propos de Pierre Lombard, tant il est catégorique, l. I, dist. III, et tant il insiste sur notre connaissance de Dieu par « similitude et par vestige ». Quant à saint Anselme, bien qu'il admette et l'argument qui porte son nom, et la théorie augustinienne de l'illumination, il se souvient toujours que la lumière divine est inaccessible, et que nous en concevons la beauté seulement par de pâles reflets épars sur les créatures. *Habes enim hæc, Domine Deus, in te, tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis suo sensibili modo. Proslogion*, c. XIV, XVII, col. 236. Il connaît d'ailleurs la doctrine des idées représentatives, conservée, durant le haut moyen âge, par les commentaires alors connus du *De interpretatione* d'Aristote et surtout par l'usage qu'en avait fait saint Augustin dans l'explication du mystère de la génération du Verbe. *Monologium*, c. XXXIII, col. 188. On trouve la même doctrine chez Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, l. I, part. III, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 217; *Erud. didasc.*, l. VII, c. I, *ibid.*, col. 813.

2. La partie critique donne la même impression que la partie didactique de ces écrits. On connaît les écrits du pseudo-Denys, où le symbolisme de notre connaissance de Dieu est mis si fortement en relief, et la supériorité de la voie de négation si vivement affirmée, *depulsiones* [*negationes*] *veræ, intentiones* [*affirmationes*] *incompactæ. Cælestis hierarchia*, c. II, *P. L.*, t. CXXII, col. 1041. Telle est, commente Hugues de Saint-Victor, la transcendance de l'invisible et incompréhensible essence, qu'on l'exprime mieux en disant ce que Dieu n'est pas, qu'en disant ce qu'il est, *Expositio in Hier. cælest. S. Dionysii*, l. III, *P. L.*, t. CLXXV, col. 974. Mais, remarque le même auteur, il n'en reste pas moins que certains noms divins sont des termes figurés, et que d'autres, bien qu'ils restent absolument inexhaustifs, sont pris au sens propre. Car, si quelqu'un disait que Dieu est un corps, tout le monde y verrait une erreur, tandis que tout le monde tient pour vrai qu'il est un esprit. *Nunc ergo usque manent figuræ, et ex ipsis quædam longe sunt, et apparent quod sunt similitudo tantum; quædam vero propriæ sunt, et accipiuntur quasi pro veritate, cum sunt tantum signa*

veritatis et non veritas — d'après le contexte, la vision intuitive seule nous donnera la vérité telle qu'elle est en soi. *Ibid.*, col. 977 sq. Cf. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 2.

Cette question de la vérité, ici incidemment introduite, fut nettement posée par Pierre Lombard, l. I, dist. VIII, c. I, *De veritate et proprietate divinæ essentiæ*. Et ce passage servit plus tard de moyen terme aux scolastiques qui essayèrent de concilier le péripatétisme, soit avec l'argument de saint Anselme, soit avec la théorie de l'illumination, comme on peut le voir, par exemple, dans saint Bonaventure : *Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse. In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, p. I, a. 1, q. II. Cette notion transcendentale — au sens scolastique — de la vérité ne paraît pas cependant avoir beaucoup préoccupé le XIIe siècle. Il en fut autrement des trois autres trancendantaux, *ens, unum et bonum*. D'après Aristote, *ens, unum, verum et bonum convertuntur*. Mais certains textes de Boèce et de Denys l'Aréopagite ne paraissaient pas s'accorder avec ce principe. Il nous faut faire ici connaître ce qu'en écrivirent Gilbert de la Porrée et Alain de Lille, soit parce que ce fut à cette occasion qu'ils traitèrent du sujet qui nous occupe, soit à cause de l'influence de leurs écrits sur la scolastique plus récente. Ce sont d'ailleurs les plus graves problèmes qui s'agitent sous ces abstractions.

a) Gilbert de la Porrée. — Un opuscule de Boèce, *Quomodo substantiæ bonæ sint, P. L.*, t. LXIV, col. 1314, plus souvent désigné par les scolastiques sous le titre *De hebdomadibus*, donne à Gilbert l'occasion de se poser la question du bien et de l'être. Il prend pour point de départ la formule célèbre *diversum est esse, et id quod est*. Il est généralement admis que, par cette formule, les néoplatoniciens païens enseignaient la distinction réelle de l'essence et de l'existence, distinction qui leur servait à concevoir Dieu comme l'être indéterminé. Il est grandement controversé de savoir si l'éclectique Boèce, qui reproduit cette formule, l'entend au même sens que les néoplatoniciens à qui il l'emprunte; où il faut bien noter, qu'on peut admettre la thèse de la distinction réelle avec Plotin, et ne pas le suivre dans les conséquences qu'il en déduit. Nous pensons qu'on peut soutenir avec quelque probabilité que Boèce pense sur cette distinction réelle comme les néoplatoniciens, cf. *ibid.*, col. 1250; et qu'on peut par conséquent y traduire *esse* par *Sein*, existence; *id quod est*, par *Wesen*, essence, comme fait M. Baeumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, Munster, 1898, p. 124, t. II des *Beiträge*. Bien qu'une grande partie du moyen âge ait interprété autrement le fameux *Liber de causis*, on peut tenir pour certain que l'auteur entendait ici les choses comme Plotin et Proclus. Mais il est également sûr que, malgré son réalisme outré sur d'autres points, Gilbert a rejeté cette distinction réelle, et donné un tout autre sens à la formule de Boèce.

Il avait, en effet, quelque peine à accorder cette formule, au sens où l'entendaient, comme il nous l'apprend, tous les théologiens de son temps, avec sa propre philosophie. D'après lui, c'est un premier principe de philosophie que l'humanité n'est pas l'homme, qu'elle n'est que la forme par laquelle Socrate ou Platon est homme : formule où il faut remarquer que le mot forme n'est pas pris au sens péripatéticien de la scolastique postérieure, car Gilbert n'a pas lu la Physique ou l'Animastique d'Aristote. Donc pour lui, philosophiquement, la formule : *diversum est esse, et id quod est*, signifie : *diversum est esse, id est subsistentia quæ est in subsistente, et id quod est, id est subsistens in quo est subsistentia, ut corporalitas et corpus, humanitas et homo*, col. 1318. Il est évident que s'il eût appliqué ces vues à l'essence et à l'existence des choses finies, il eût enseigné, comme beaucoup d'autres depuis, la distinction réelle de l'une et de l'autre. Mais, remarque-t-il dans le même passage, les théologiens conçoivent les choses tout autrement. Quand on dit en théologie qu'un corps est, qu'un homme est, ou qu'un homme est bon, l'être se dit par une dénomination extrinsèque, fondée sur l'être et l'action du premier principe; de même pour la bonté, col. 1330. Car, d'une manière générale, les théologiens ne disent pas que, par la corporéité, un corps existe, ou par l'humanité un homme; ils disent seulement que, par la corporéité, par l'humanité, un corps, un homme sont dans la catégorie des réalités objectives, *sunt aliquid;* quant à leur existence, elle n'est que par l'être et l'opération du premier principe et c'est en ce sens que Boèce appelle celui-ci la forme, et Denys, l'être de tout. *Ergo cum dicitur, diversum est esse, et id quod est, secundum theologicos quidem intelligitur, esse, id quod est principium; id quod est vero, illud quod est ex principio.* C'est à l'aide de cette conception qualifiée de théologique, c'est-à-dire de traditionnelle, que Gilbert fait le départ de l'infini et du fini, de l'être par essence et de l'être par participation, de la bonté première et des bontés dérivées, au sens augustinien des termes. Existence et bonté se disent donc des créatures par dénomination extrinsèque, avec connotation de la causalité divine.

Une autre maxime de Boèce le met en présence du problème de l'unité : *omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet.* Il se souvient ici qu'il ne faut pas distinguer dans les attributs divins le *quod est* et le *quo est*, l'abstrait et le concret; aussi renonce-t-il à justifier l'adage par des exemples naturels ou mathématiques : *Hoc in solis theologicis exemplari potest; nam omnia naturalia, non modo creata, sed etiam concreta sunt.* Cette composition de tout ce qui n'est pas Dieu consiste en deux choses : d'abord, dans tout ce qui est fini, l'abstrait et le concret différent réellement; c'est, dit-il, le sens philosophique de cette autre maxime de Boèce : *omni composito, aliud est esse, aliud ipsum est*, col. 1321; ensuite, tout être fini est composé au sens théologique. En effet, tout ce qui n'existe point par soi, c'est-à-dire en vertu de son essence, mais par une cause, n'est point dans l'ordre des réalités précisément par son existence; et ainsi tout être contingent est composé, *concretum atque compositum, quoniam aliud est quod est, aliud quo est*, col. 1321. Dieu, au contraire, est absolument simple, et c'est de lui seul qu'on peut dire que son existence et sa réalité objective sont absolument identiques, *esse suum, et id quod est, unum habet.* Car, vu la nécessité absolue de son être, il est précisément ce qu'il est par le fait même de son existence, *ipse vero eodem quo est, aliquid est; et est vere in eo quod est, et vere id quod est*, col. 1320.

Mais nous ne pouvons pas exprimer, comme elle est en soi, cette simplicité : *quoniam non habemus illi cognatos quibus de ipso loquamur sermones, a naturalibus ad ipsum verba transumimus, dicentes : In Deo est essentia qua ipse est, et potentia qua potens est, et sapientia qua sapiens est, et hujusmodi; non tamen cogitamus ab essentia, qua illum esse prædicamus, potentiam aut sapientiam ejus, quibus quasi esse aliquid dicimus eum, de quo omnino nec scimus, nec scire possumus quid sit, in illa ratione esse diversam. Et tanta in illo est, sub hac horum nominum diversitate, non dico rerum unio, sed rei singularis, et simplicis, et individuæ unitas, ut de eo vere dicatur : non modo Deus est, Deus est potens, Deus est sapiens, verum etiam Deus est ipsa potentia, Deus est ipsa sapientia et hujusmodi.* Rien n'est plus classique, mais Gilbert ajoute : *Si quis de eo quod vere est simplex, dicat : est, et item dicat : est aliquid, nullus intelligere debet quod secunda ora-*

tione prædicaverit de ipso aliquid proprietate aliqua diversum ab eo, quod prædicaverat in prima. Sans doute, la phrase a un sens orthodoxe; car on lit dans saint Bernard : *Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris; in hoc verbo instauratur, quod est,* EST. *Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti, De consideratione,* l. V, c. VI, n. 13, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 795 sq.; de même saint Anselme écrit : *Quemadmodum itaque unum est quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo, una consideratione est, quidquid est essentialiter, Monologium,* c. XVII, *P. L.*, t. CLVII, col. 166; et ailleurs : *imo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Proslogion,* c. XVIII, *ibid.*, col. 237. Cf. Hurtado de Mendoza, *Universa philosophia,* Lyon, 1624, *Metaph.*, disp. VI, sect. IV, n. 125; Oviedo, *Cursus philosophicus,* Lyon, 1640, *Metaphys.*, cont. IV, p. VIII, n. 16; d'Aguirre, *Theologia S. Anselmi,* t. I, disp. XXXI, sect. IV. Mais, si l'on peut à bon droit voir dans les textes de ces docteurs la négation des précisions objectives, on n'y trouve pas, comme chez Gilbert, l'insinuation de la négation de tout fondement prochain à la distinction que nous faisons des attributs; à lire, en effet, Gilbert, on sent qu'il n'a pas élucidé la fameuse question *de eodem et diverso,* qui est au fond du problème des universaux. Que répondrait-il, en effet, si on lui objectait qu'à ce compte tous les noms divins sont synonymes? Nous l'ignorons.

Mais il est certain que, devant l'infini, la plénitude de l'être, *est,* Gilbert ne recourait pas à l'agnosticisme. *Nec ait,* remarque-t-il sur un mot de Boèce à propos de la Trinité, *non intelligi potuit, sed vix intelligi potuit. Quibus verbis ostendit neque dictionem hanc a nostræ locutionis usu omnino abhorrere, neque rem omnino ab humanæ intelligentiæ sensu remotam; sed ex aliqua rationis proportione transumptum sermonem, rem ipsam, sicut est, minime posse explicare. De Trinitate, P. L.*, t. LXIV, col. 1293; cf. col. 1283, 1306. Nous ne disons pas autre chose aujourd'hui : tirée des créatures, notre connaissance de la nature de Dieu garde toujours quelque chose de métaphorique, cf. Vasquez, *In I*^{am}, disp. LVII, n. 6, puisqu'elle n'est pas immédiate; elle est donc très imparfaite, inadéquate, mais vraie.

Gilbert, dans son commentaire des *Semaines* de Boèce, ne parvient donc à concilier sa philosophie avec le dogme de la simplicité divine, qu'en renonçant à appliquer à Dieu son réalisme outré, ou, pour parler sans équivoques, son principe de la composition réelle du *quod est* et du *quo est.* L'accord entre la vérité philosophique et la vérité dogmatique s'obtient uniquement par le recours à des dénominations extrinsèques pour expliquer l'être et la bonté des créatures. C'est, d'après lui, le sens de la formule patristique de l'être et de la bonté participés des choses, col. 1330. Cf. S. Thomas, *De veritate,* q. XXI, a. 4; voir t. II, col. 835. Dans ses principes réalistes, Gilbert dit expressément ne voir pas d'autre moyen d'éviter le panthéisme que cette concession au nominalisme, col. 1326.

b) *Alain de Lille.* — Alain essaya une voie meilleure de conciliation entre la philosophie et l'enseignement traditionnel. Alain, qui ignora le néoplatonisme comme tout son siècle et le suivant, est déjà mieux renseigné que Gilbert sur le véritable sens des formules des écrivains platonisants, grâce au *De unitate* de Gundisalvi qu'il attribue à Boèce, grâce aussi au fameux *Liber de causis.* Il prend pour point de départ commun de sa théologie, de sa philosophie et de son interprétation de Boèce ou de Denys, l'unité de la monade. *Theologicæ regulæ,* reg. I, *P. L.*, t. CCX, col. 623.

Dieu est la seule véritable monade, *id est, solus Deus vere existit, id est, simpliciter et immutabiliter ens; cætera autem non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt.* Reg. II, col. 624. D'où suit le principe de la parfaite simplicité divine : *Deus est cui quodlibet quod est, est esse omne quod est.* Cf. S. Augustin, *De Trinitate,* l. VII, c. I; l. XV, c. V, *P. L.*, t. XLII, col. 933, 1062. D'où suit, car Alain est très déductif, *omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet.* Reg. XI, col. 628. Dans le fini — l'existence et la bonté mises à part, comme on l'a vu, par le moyen de dénominations extrinsèques — le réalisme outré de Gilbert imagine partout des compositions, et par suite des distinctions réelles : *aliud quod est, aliud quo est,* l'humanité et un homme sont deux entités. Alain retient la formule consacrée, mais l'entend dans le sens du réalisme modéré de Jean de Salisbury qui triomphera au XIII^{e} siècle. D'après lui, l'être et ses propriétés sont toujours dans les êtres contingents distincts de quelque manière, et c'est la raison pour laquelle nous séparons dans nos propositions le sujet de l'attribut; car, à défaut de composition réelle, il y a toujours quelque contingence dans l'être créé. Il en résulte donc, puisque toute composition doit être écartée de Dieu, et puisque toute proposition sur Dieu est absolument nécessaire, *de puro esse vel de necessario,* que nous ne pouvons former sur Dieu aucune proposition ayant le même degré d'exactitude que celles que nous énonçons des créatures, reg. XII, col. 629, non pas même une proposition existentielle, *omne simplex proprie est, et improprie dicitur esse.* Reg. XX, col. 630. C'est, pense-t-il, ce qu'a voulu dire Denys : *affirmationes de Deo incompactæ, negationes vero veræ. Tunc affirmatio composita sive compacta dicitur, cum compositionem significat quam significare videtur. Ut cum dico : Petrus est justus, hæc affirmatio significare videtur compositio justitiæ ad Petrum et significat quidem. Incompacta vero dicitur affirmatio, cum non significat compositionem quam significare videtur; ut cum dicitur : Deus justus; non enim ibi significatur compositio justitiæ ad Deum; non enim compônitur vel inhæret, et potius significatur esse justitia quam justus.* Reg. XIX, col. 630. Cf. *Ars fidei,* l. I, XVI, XX, *ibid.*, col. 601 sq. Ces passages sont très remarquables. L'explication, moitié grammaticale, moitié psychologique, qu'ils renferment, est comme une première ébauche de la distinction entre la chose signifiée et notre mode de la signifier, dont nous nous servons tous depuis le XIII^{e} siècle. Cf. Corderius, *Prolegomena in Dionysium, P. G.*, t. III, col. 83; S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXII, a. 1, q. III; S. Thomas, *ibid.*, q. I, a. 2; *De potentia,* q. VII, a. 5, ad 2^{um}; *Sum. theol.*, I^{a}, q. XIII, a. 12; pour ce dernier, voir le reste des références dans Pierre de Bergame, *Tabula,* v° *Incompactæ,* ou dans d'Alès, *Dict. apologét.*, t. I, col. 61.

Mais Alain n'applique point ces vues aux deux prédicats d'existence et de bonté; pour lui, comme pour Gilbert, l'être et la bonté, dont il connaît la convertibilité, se disent des créatures seulement par dénomination extrinsèque, reg. LXVIII, col. 654, tandis que l'unité en est un prédicat intrinsèque, bien qu'avec dépendance causale de la première monade. Reg. II, col. 624. Le péripatétisme de la scolastique postérieure nous a tellement habitués à la formule, *ens, unum, verum et bonum convertuntur,* que nous avons de la peine à comprendre l'hésitation des penseurs du XII^{e} siècle. Si Alain eût dit de l'existence et de la bonté ce qu'il pense de l'unité de singularité, il eût donné sur ces questions la solution du réalisme modéré de saint Thomas et de Suarez; il s'en tint sur ce point, comme Gilbert, par respect pour des textes dont il n'en-

tendait pas le sens historique, à une solution nominaliste.

Il en fut de même sur la distinction des attributs, où Alain reproduit littéralement Gilbert; tous deux disent : quand nous affirmons la puissance du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, il n'y a aucune distinction à faire entre puissance et puissance; il en est de même entre les divers attributs. Gilbert, *loc.cit.*, col. 1320; Alain, reg. XI, col. 628. La raison en est, dit Alain, que tout ce qui est en Dieu est Dieu; donc la diversité des noms divins n'a pas d'autre fondement que la variété de ceux qui parlent de Dieu et des œuvres divines : *non refertur ad pluralitatem significatorum, sed significantium et effectuum; unius enim et ejusdem causæ effectus sunt diversi diversis nominibus significati, cum dicitur Deus est fortis, pius, prudens.* Reg. IX, col. 628. Nous retrouverons ces formules, communes au XII^e^ siècle, et encore fréquentes au début du XIII^e^ siècle, chez les nominalistes du XIV^e^ siècle, même après que saint Thomas aura montré que les notions diverses que nous nous formons de Dieu ont leur fondement prochain dans la réalité divine. *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 3; *De potentia*, q. VII, a. 6; *De veritate*, q. II, a. 1. Mais conclure que le XII^e^ siècle et en particulier Alain tombaient dans le relativisme ou dans l'agnosticisme, serait précipité. Car après avoir divisé les noms divins, d'abord suivant les catégories d'Aristote, reg. VIII, col. 628, puis suivant l'usage des grammairiens de son temps, reg. XXI, col. 631, Alain dit expressément que les termes des trois premiers prédicaments signifient la divine essence : *de ipso prædicant divinam usiam, ut cum dicitur : Deus est Deus, substantia, spiritus, pius, misericors, fortis, magnus, immensus;* et il remarque que les noms qui se disent de Dieu par voie de causalité signifient la divine substance : *ea autem nomina quæ de Deo dicuntur per causam, dicuntur per substantiam.* Cette dernière formule d'origine patristique, cf. Jean de Chypre, *Expositio materiaria*, decas X, c. I; decas IV, c. IX, *P. G.*, t. CLII, col. 959, 799, bien que mal comprise plus tard par Cajetan qui lui fait signifier une subtilité purement systématique, est restée classique pour exprimer que les attributs divins ont une portée métaphysique, que par eux nous concevons la nature intrinsèque de Dieu. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXII, a. 1, q. IV; S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. XIII, a. 2. Voir Vasquez, *In I^am^*, disp. LVII, n. 27. Ici encore les positions théologiques d'Alain sont bien meilleures que les explications philosophiques qu'il essaie d'en donner; et ces positions n'expriment pas autre chose que l'enseignement traditionnel sur notre mode de connaître la nature divine.

3. Même persistance de cet enseignement dans les écrits polémiques de la même période. Bornons-nous au cas d'Abélard. Scot Érigène avait, en se couvrant des formules du pseudo-Denys, enseigné l'agnosticisme croyant le plus radical : notre connaissance de Dieu se réduisait pour lui à savoir qu'il est *quid*. Cf. Stöckl, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mayence, 1875, p. 369-382; *Kirchenlexikon*, 2^e^ édit., art. *Scotus Erigena; P. L.*, t. CXXII, col. 439. Sans aller aussi loin, Abélard prit pour base de sa doctrine sur Dieu le symbolisme que Scot avait étayé sur le pseudo-Denys. *Introd. ad theolog.*, l. II, sect. X, *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1064. C'est de ce fondement, et non pas d'un prétendu conceptualisme, comme l'a voulu Victor Cousin, qu'il déduisit ses erreurs sur la Trinité, *ibid.*, sect. XIII, col. 1068, sur la liberté et la toute-puissance divines, l. III, sect. V, col. 1096. Denzinger, n. 310, 323, 316 sq. Comme plusieurs de nos contemporains, Abélard se flatta de passer entre Charybde et Scylla, *ibid.*, col. 378, c'est-à-dire de résoudre toutes les difficultés, en greffant le rationalisme sur un symbolisme agnostique. D'après lui, la connaissance de foi, n'étant que symbolique, ne nous renseigne pas sur la nature intrinsèque de Dieu. Donc les termes Père, Fils et Esprit, n'expriment rien d'intérieur à Dieu; ce ne sont que des dénominations fondées sur ses effets, et des termes impropres. Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Disp. adv. Abel.*, c. II, *P. L.*, t. CLXXX, col. 233 sq. Il faut donc les interpréter philosophiquement, comme des termes qui signifient autre chose que ce qu'ils ont l'air de dire. Id., *De erroribus Guillelmi de Conchis, ibid.*, col. 338. D'où une prétendue explication rationnelle de la Trinité, qui permet à Abélard de retrouver ce dogme mystérieux chez les philosophes. *Ibid.*, col. 333. Les polémistes lui répondirent sans hésiter que sa conception de la foi était incorrecte : la foi est essentiellement un acte intellectuel, par lequel nous portons, grâce au témoignage divin, des jugements objectivement valables sur la nature divine elle-même. Cf. S. Bernard, *Contra quædam capitula errorum Abælardi*, c. IV; *De consideratione*, l. V, c. III, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 1061, 790; Guillaume de Saint-Thierry, *ibid.*, col. 249, 253. D'un autre côté, ils s'élevèrent contre la prétention de donner une explication soi-disant exhaustive des mystères divins, parce que Dieu reste invisible, incompréhensible et par suite ineffable, aussi bien pour la foi que pour la simple raison naturelle. Cf. S. Bernard, *Epist.*, CXC, c. VII, n. 18, *ibid.*, col. 1067; Gauthier de Mortagne, *Epist. ad P. Abælardum*, dans le *Spicilegium* d'Achery, t. III, p. 524. Voir *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1909, t. I, col. 85.

4. Mieux encore que les textes allégués, la vigueur avec laquelle l'autorité ecclésiastique poursuivit et condamna les diverses erreurs sur la nature de Dieu qui se produisirent à cette époque, montre la vitalité de la tradition dont nous parlons. Le panthéisme d'Amaury de Bène et le monisme matérialiste de David de Dinant, voir t. I, col. 938, et plus haut col. 159, furent sévèrement réprimés; on proscrivit le dualisme manichéen des albigeois, Denzinger, n. 355, et on en imposa le rejet aux vaudois, *ibid.*, n. 367; on condamna à diverses reprises l'agnosticisme de Scot Érigène, cf. *Kirchenlexikon*, 2^e^ édit., v° *Scotus Erigena;* le symbolisme d'Abélard ne fut pas épargné, Denzinger, n. 310 sq.; et la dialectique nominaliste de Roscelin et de l'abbé Joachim appliquée à la Trinité fut traitée d'hérétique aussi bien que certaines conclusions sur la nature divine du réalisme outré de Gilbert de la Porrée. Denzinger, n. 329, 358. Or, toutes ces décisions impliquent chez la hiérarchie une vue nette de la portée ontologique des attributs et des conditions ou limites de notre connaissance de la nature divine; bien plus, elles supposent la connaissance réfléchie, de la substantialité, de l'unicité, de la simplicité, de l'immutabilité, de la spiritualité de Dieu; elles supposent en outre au moins un essai de solution des difficultés que présente au premier abord l'accord des divers attributs, soit entre eux, soit avec la simplicité de l'essence divine. Si donc l'Église enseignante se prononça catégoriquement contre les erreurs que nous avons mentionnées, c'est que sur tous ces points elle connaissait la tradition chrétienne et lui restait fidèle.

3° *Rapport des attributs et de l'essence.* — Les Pères nous ont laissé diverses classifications des attributs ou noms divins. Elles étaient connues du XII^e^ siècle, cf. Pierre Lombard, *Sent.*, l. I, dist. XXII; elles furent même un des principaux véhicules par lesquels se transmit la doctrine patristique sur la nature de Dieu. Mais ce ne fut pas de ce côté que se dirigea surtout la pensée des théologiens durant cette période; le problème trinitaire sollicita davantage leur attention. La raison en fut les diverses erreurs sur la Trinité que firent naître les difficultés du problème des universaux, très imparfaitement résolu au XII^e^ siècle. Cf. de Wulf,

Le problème des universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle, Berlin, 1896; Buonaiuti, *Roscelin*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, mars 1908; Dehove, *Qui præcipui fuerint labente XII sæculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores*, Lille, 1908. L'histoire de ces controverses est hors de notre sujet, voir TRINITÉ; il nous suffit d'en noter deux résultats qui servirent de base à la scolastique postérieure, dans ses recherches prolongées sur les rapports des attributs entre eux et avec l'essence divine.

1. On lit dans le IVe concile de Latran que les trois personnes divines sont une seule et même chose ou réalité objective, une seule essence, substance ou nature, absolument simple, *una quædam summa res, una essentia, substantia seu natura, simplex omnino.* Pierre Lombard, à l'exemple des sententiaires, ses prédécesseurs ou ses contemporains, avait emprunté à la tradition, spécialement à saint Augustin, l'usage d'appliquer à Dieu ces termes d'essence, de substance, ou nature, *Sent.*, l. I, dist. II et V; et pour exprimer le dogme trinitaire il s'était servi de cette formule : le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une même essence, substance ou nature, c'est-à-dire, nonobstant la distinction des personnes divines, une seule réalité objective, une seule chose; d'où il suit qu'il ne faut pas dire qu'en Dieu l'essence a engendré l'essence, mais seulement que le Père a engendré le Fils : *cum enim una et summa quædam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res se ipsam genuit, quod omnino esse non potest.* Cf. Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, l. VI, c. XXII, *P. L.*, t. CXCVI, col. 986. L'abbé Joachim ayant prétendu que Pierre Lombard enseignait par là une quaternité à la place de la Trinité, le concile de Latran le condamna et fit la profession de foi suivante : *Credimus et confitemur cum Petro Lombardo quod una quædam summa res est, quæ veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; tres simul personæ et sigillatim quælibet earumdem; et ideo in Deo solummodo Trinitas est, non quaternitas, quia quælibet illarum trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina... ut distinctiones sint in personis et unitas in natura.* Denzinger, n. 358.

Cette profession de foi commande la terminologie scolastique dans le sujet qui nous occupe, et elle a servi de point de départ aux travaux qui ont abouti à la formule du concile du Vatican. Denzinger, n. 1631.

a) Il est avéré que soit dans le langage courant, soit dans la phraséologie patristique, soit dans les diverses philosophies, les mots *essence, nature, substance,* ne sont pas absolument équivalents; et il est également avéré qu'en parlant de Dieu les Pères n'ont pas tous employé ces termes de la même façon, soit parce qu'ils se conformaient à l'usage de leur temps et de leur pays, soit parce qu'ils tenaient compte de la dialectique du système philosophique qui avait leurs préférences, soit enfin parce qu'ils voulaient éviter d'employer certaines formules dont les hérétiques abusaient. Ces faits étaient assez connus dès le XIIe siècle, et l'École ne les a jamais perdus de vue. Cependant l'autorité du concile de Latran a fait que les théologiens scolastiques emploient indifféremment les trois termes, essence, nature, substance, pour signifier la réalité objective, incompréhensible et ineffable, qui est commune aux trois personnes divines, sans être cependant ni multipliée ni multipliable. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXIII, a. 1, q. III. Sur ce point de terminologie, l'accord des théologiens n'est pas douteux. Il se manifeste assez par exemple par le titre que Suarez a donné à son grand traité sur Dieu, *De divina substantia ejusque attributis,* et par les innombrables traités *De divina essentia* dont nous aurons l'occasion de citer quelques échantillons. Essence, substance, les deux expressions sont employées dans le même sens par le concile du Vatican. Denzinger, n. 1631, 1651. D'autres, par exemple Gonet, *De Deo,* disp. II, a. 1, traitent du même objet en le désignant *De natura et quidditate Dei.* La seule controverse sur ce sujet dont j'ai noté des traces, se trouve mentionnée dans ce passage de Gonet; un carme, Pierre Corneio, suivi par quelques thomistes, avait, dans la période de floraison des distinctions virtuelles, essayé de distinguer en Dieu entre l'essence et la nature, l'essence étant d'après lui constituée par l'aséité, et la nature par l'intellection; mais Corneio fut solidement réfuté, dans les principes thomistes, par Godoy, *De Deo,* disp. IV, sect. II, dont Gonet résume l'argumentation, *loc. cit.* L'accord des théologiens a eu sa répercussion dans nos langues modernes et même dans la terminologie philosophique communément admise. Les Allemands, il est vrai, emploient de préférence le mot *essence;* mais les Italiens et les Français disent plus volontiers *nature.*

b) Une fois en possession du dogme défini au concile de Latran, les scolastiques se posèrent bientôt la question qu'il suggérait : en quoi consiste précisément la réalité simple, commune aux trois personnes divines? Quand on se pose ce problème en théologie, il ne s'agit point de pénétrer l'être divin, objectivement et indépendamment de notre manière de le concevoir, *natura Dei physice spectata;* car, en ce sens, la nature de Dieu est toute la réalité, qui est Dieu, *tota realitas, quæ Deus est,* comme s'exprime Muniessa, *Disputationes scholasticæ de essentia et attributis Dei,* Barcelone, 1687, disp. V, n. 3, et comprend par définition toutes les perfections divines, aussi bien celles qui sont relatives *ad intra,* que celles qui sont absolues. Or les premières sont inaccessibles à la raison laissée à elle-même, et par suite de l'invisibilité divine nous ne connaissons les secondes que d'une façon médiate. D'où il suit que nous n'avons aucun moyen direct de traiter de la nature physique de Dieu au sens défini, et si, depuis Duns Scot, on en parle en théologie, à propos de la vision intuitive, ce n'est qu'à l'aide d'un détour, en se plaçant au point de vue de l'esprit qui voit Dieu face à face.

Il suit, au contraire, de la connaissance de la Trinité par la révélation, que nous avons quelque notion de ce qu'on appelle en théologie *natura Dei theologice spectata,* qui n'est autre chose que la *summa res, una essentia, substantia seu natura* dont parle le concile de Latran, et qui, supposée la distinction de l'absolu et du relatif en Dieu, se définit : *id quod est in Deo secundum rem absolutum, ut distinguitur ab eo quod est secundum rem relativum.* Si, en effet, nous n'avions aucune idée de cette perfection qui constitue la divinité en tant que commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, la Trinité ne serait en aucune façon accessible à notre pensée. Logiquement, la foi à la Trinité présuppose quelque connaissance de la réalité, commune aux trois personnes divines. Cf. Duns Scot, *In IV Sent.*, l. I, prologi, q. I, n. 15 sq.; Jérôme de Montefortino, *Scoti summa theologica,* Rome, 1900, t. I, q. XII, a. 13. Qu'est-ce que cette réalité?

On chercherait en vain une réponse précise à cette question dans le concile de Latran; nous verrons plus loin comment, s'inspirant des vues de Suarez, le concile du Vatican y a répondu; sans doute on trouverait sans peine les éléments de la solution dans les écrivains du XIIe siècle, comme aussi chez les auteurs qui écrivirent durant les trois premiers quarts du XIIIe siècle; mais ce fut Duns Scot qui le premier se posa nettement la question que suggérait le concile de Latran. Bel exemple de la façon dont le dogme progresse dans l'Église : les controverses trinitaires du XIIe siècle préparèrent, grâce aux travaux de la scolastique, la formule de Latran, *una res,* etc.; celle-ci posa

une nouvelle question à la foi cherchant l'intelligence, et servit de base certaine aux spéculations philosophiques des siècles suivants. Peu à peu le problème s'éclaircit, et le dernier concile consigna dans son texte les résultats de l'enquête, après que par les travaux des Petau, des Thomassin il fut bien constaté que la doctrine de l'École était, quant à la chose signifiée, de tout point conforme à l'enseignement des Pères.

Les recherches sur la nature théologique de Dieu ne tardèrent pas à faire naître dans le courant du XIVe siècle une question analogue sur la nature métaphysique de Dieu. Voir le sens du problème, t. I, col. 2228. A cette question le XIIe siècle, non plus que le XIIIe, ne donna pas de réponse formelle; et c'est ce qui explique pourquoi toutes les opinions qui se sont produites à partir du XVe sont parvenues à se trouver des parrains dans les siècles précédents. Mais, ici encore, le XIIe siècle posa un principe qui servit de base aux études ultérieures, et ce fut à propos de Gilbert de la Porrée.

2. Ce n'est pas le lieu d'entrer ici dans le détail des discussions sur l'ensemble des erreurs de Gilbert. Un point seul touche à notre sujet, et ce qui nous intéresse, c'est surtout la doctrine qu'on y opposa. Denzinger, n. 329. Saint Bernard reproche à Gilbert, *Sermones in Cantica*, serm. LXXX, n. 6 sq., *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1169, d'avoir, en glosant sur Boèce, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter prædicentur*, *P. L.*, t. LXIV, col. 1307, écrit : *Similiter diximus veritatem, quæ eorumdem essentia est, nec alia quam divinitas, de illis et divisim et collectim prædicari. Nam et divisim Pater est veritas, id est verus est; item Filius veritas, id est verus est; item Spiritus Sanctus veritas est, id est verus est; et collectim, Pater et Filius et Spiritus Sanctus non sunt tres veritates, sed sunt una singulariter et simplex veritas, id est unus verus.* Gilbert de la Porrée admettait donc une distinction réelle entre la divinité et les relations constitutives des trois personnes divines, et par suite une quaternité comme le remarque saint Bernard, *De consideratione*, l. V, c. VII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 797. Cf. Frassen, *Scotus academicus*, l. I, disp. II, a. 2, q. I sq., Rome, 1900, t. I, p. 187, 198. Le même auteur nous apprend que la racine de la conclusion erronée de Gilbert se trouvait dans le commentaire du *De Trinitate* de Boèce, c. III, *ibid.*, col. 1251, où on lit : *Cum dicitur Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, repetitio de eodem magis quam enumeratio diversi videtur;* et où Gilbert glose : *sed in his tam ejus quod est, quam ejus quo est, repetitio facta est,* col. 1278, *quod est* étant pris pour *subsistens,* c'est-à-dire pour les personnes, et *quo est* pour *subsistentia,* c'est-à-dire pour la divinité, col. 1279. Nous avons dit que Gilbert avait évité d'appliquer aux attributs divins sa doctrine de la distinction réelle du *quod est* et du *quo est,* de l'abstrait et du concret. Là où Abélard disait : il est impossible que la même chose soit la justice et la miséricorde, et recourait au symbolisme pour concilier l'antinomie, Gilbert admettait l'objectivité et l'identité des deux attributs; bien plus, il admettait l'identité des attributs avec la divinité, *cum enim dicitur, est homo justus, non dicitur esse justus toto quo ipse est, sed divise justitia sola dicitur esse justus... id est, aliud est id quod est homo, et aliud id quo est justus. Cum vero dicitur, Deus est justus, toto eo quo ipse est dicitur esse justus... Nam Deus, idem ipsum est quod est justum, id est, eodem quo est justus, est Deus,* col. 1285. Mais se croyant sûr du principe de son réalisme outré, *diversum est id quod est, et id quo est, id est subsistens et subsistentia,* il se croyait en droit, puisque la distinction réelle des personnes est certaine, de l'appliquer à la divinité dont il admettait la parfaite simplicité, *naturam,* et aux relations constitutives des personnes, *personam;* d'où, la quaternité que lui reprochait justement saint Bernard, et la distinction réelle entre la personne et la nature en Dieu, que proscrivit Eugène III; d'où aussi, par voie de conséquence, que Dieu au concret, *persona habens deitatem,* n'est pas la divinité, *Deus non est divinitas quæ Deus est, sed qua est,* et, par suite, *Pater est verus, non veritas.*

C'est par cette dernière conséquence que saint Bernard combattit les principes de Gilbert; et, par suite, ce furent ces dernières formules que le concile de Reims (1148) rejeta. L'argumentation de saint Bernard est restée classique. Ces hérétiques, dit-il, prétendent que Dieu est par la divinité, mais que Dieu n'est pas la divinité. Mais cette divinité, ou est Dieu, ou est quelque chose qui n'est pas Dieu, ou n'est rien. Gilbert ne concède pas qu'elle n'est rien, ni qu'elle est Dieu. Reste donc qu'elle est quelque chose qui n'est pas Dieu. Mais ce quelque chose ou est plus petit que Dieu ou plus grand, ou égal. Il ne peut pas être plus petit, puisque d'après vous c'est par cela que Dieu est Dieu. Il ne saurait être plus grand, car Dieu est au-dessus de tout; ni égal, car alors il y aurait deux dieux. Le même raisonnement vaut pour tous les attributs. Donc soutenir qu'il y a en Dieu quelque chose par quoi il est Dieu et qui n'est pas Dieu, détruit la simplicité divine, telle que l'ont enseignée les Pères lorsqu'ils ont préféré l'emploi des noms abstraits à celui des noms concrets : *rectius congruentiusque dicitur : Deus est magnitudo quam : Deus est magnus. In Cantica, ibid.,* n. 6, col. 1169 sq. Cf. S. Augustin, *De Trinitate,* l. V, c. x, n. 11, *P. L.*, t. XLII, col. 918. Le concile de Reims sanctionna la conclusion de saint Bernard; et cette décision domina par la suite toutes les discussions sur les rapports des attributs et de l'essence métaphysique de Dieu.

III. Apport péripatéticien et néoplatonicien dans la théodicée au XIIIe siècle. — Quand on passe de la littérature philosophique que nous a laissée l'école spiritualiste française à notre littérature philosophique actuelle, il semble qu'on passe d'un monde à un autre, tant la terminologie, les problèmes discutés et les procédés d'argumentation ont varié. On éprouve une impression analogue lorsqu'on passe subitement des écrivains du XIIe siècle aux scolastiques du XIIIe. Ces variations s'expliquent, la première, par l'invasion du kantisme et du positivisme anglais; la seconde, par l'introduction dans le monde latin de la philosophie d'Aristote et de certains éléments néoplatoniciens par le moyen des penseurs arabes et juifs. Voir Aristotélisme, Averroïsme, t. I, col. 1278, 2628. Sur ce dernier fait le désaccord n'est pas possible; mais on est loin de s'entendre quand il s'agit d'en mesurer l'importance et d'en apprécier la portée pour le développement de la théodicée chrétienne.

I. Appréciations de divers hétérodoxes. — On a vu, col. 761, que d'après beaucoup de protestants anciens, l'École était athée, parce que péripatéticienne. On n'énonce guère aujourd'hui ce grief avec cette crudité; mais nombreux sont les écrits où, soit pour l'en blâmer, soit pour l'en féliciter, la scolastique est représentée comme ayant modifié l'idée chrétienne et traditionnelle de Dieu. Voici les principales raisons que l'on met en avant pour justifier cette conclusion, et les conséquences que l'on en déduit. — 1° On procède d'une manière générale et l'on dit : Les documents pontificaux recommandent aux catholiques l'étude de la scolastique et le retour à saint Thomas; or la scolastique du XIIIe siècle doit beaucoup à Aristote et au néoplatonisme du pseudo-Denys et des Arabes, et il est par ailleurs certain que les doctrines péripatéticiennes et néoplatoniciennes sur Dieu ne sont pas chrétiennes; donc l'Église catholique non seulement admet le fait

d'une variation de ses doctrines sur Dieu au XIIIe siècle, mais elle prétend aujourd'hui imposer cette innovation médiévale, et pour l'imposer *ne varietur*, elle a recours à « une méthode de compression », dont les premiers fondements sont la négation de tout progrès en théologie depuis le XIIIe siècle et le rejet de tout le passé de l'Église platonisante. Cf. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 6e édit. française, Strasbourg, p. 229; Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905; le premier de ces ouvrages insiste surtout sur les emprunts faits au péripatétisme, le second sur l'influence du néoplatonisme. Voir *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899, t. IV, p. 376. — 2° On entre ensuite dans le détail des doctrines. D'abord, à propos des théories de la connaissance, on met en relief le fait que saint Thomas s'est inspiré plus que ses contemporains de la théorie empiriste de la connaissance intellectuelle d'Aristote, développée par les philosophes arabes dont plusieurs étaient des médecins adonnés aux recherches expérimentales; puis on oppose cette doctrine à d'autres théories sur l'origine de nos idées et spécialement de la connaissance religieuse, conciliables, semble-t-il, avec certaines vues modernes; et l'on conclut au parti pris de médiévalisme aveugle et de péripatétisme outrancier dans l'Église catholique. Cf. Eucken, *Thomas von Aquino, ein Kampf zweier Welten*, Berlin, 1901. — 3° On prend ensuite le problème par le côté métaphysique; et l'on dit qu'en introduisant dans la théodicée chrétienne les notions d'acte et de puissance, comme les philosophes musulmans l'avaient fait dans la théodicée du Coran, les scolastiques ont mis en péril ou dans l'ombre le dogme de la Trinité ou de la vie intime de Dieu, qu'ils ont remplacé le Dieu vivant de la Bible par une abstraction, et ont abandonné la notion traditionnelle des rapports de Dieu et du monde; comme l'acte pur d'Aristote répugne à la création et à la providence, les scolastiques n'ont réussi à sauver en apparence ces dogmes qu'en sacrifiant la divine immanence à une chimérique transcendance. Cf. Delitzsch, *Die Gotteslehre des Thomas von Aquino*, Leipzig, 1870. — 4° On dit encore, au même point de vue métaphysique, mais en sens contraire : L'hypothèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans le fini est fondamentale dans la doctrine de Plotin, cf. Schindele, *Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus*, dans le *Philosophisches Jahrbuch*, 1909, dans celles d'Avicenne, de Spinoza et des philosophies qui dépendent de leurs spéculations. Cf. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Iéna, 1907; Freundenthal, *Spinoza und die Scholastik*, Berlin, 1887, p. 95; *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1904, p. 118. Il est vrai qu'une grande partie de l'École, nommément Suarez, a toujours nié et nie cette distinction réelle, et que Spinoza a dirigé ses *Cogitata metaphysica* contre la métaphysique de Suarez, parce qu'il voyait avec raison qu'il ne pouvait établir les principes de son panthéisme agnostique qu'autant qu'il aurait détruit la doctrine du théologien espagnol sur les rapports de l'essence et de l'existence, et sur les êtres et distinctions de raison. Cf. Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris, 1902; Rivaud, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906. Mais le reste de l'École a admis cette distinction réelle et s'en est servi pour modifier le sens de la théorie péripatéticienne de l'acte et de la puissance. Donc, la tendance de l'École a toujours été favorable à l'immanence divine au sens moderne du mot, et, malgré son intellectualisme et sa philosophie statique, à la notion de l'Être divin comme l'être indéterminé, en devenir, et par suite indéterminable. — 5° C'est au milieu de ces appréciations contradictoires ou divergentes qu'ont pris position les modernistes. Schell déduisit du prétendu plotinisme de l'École et des Pères le *Deus causa sui*. Voir, sur les origines de cette idée que l'on trouve déjà chez Raymond de Sébonde, Janet, *La métaphysique en Europe*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1877, p. 827. D'autres cherchèrent une solution dans l'agnosticisme croyant. De même, disaient-ils, que les Pères ont pensé Dieu à l'aide des catégories alexandrines, de même les scolastiques ont fait à l'aide des catégories d'Aristote. Ces variations prouvent que les énoncés sur Dieu, même lorsqu'ils se trouvent dans les conciles qui ont nécessairement adopté le langage et les idées de leur temps, sont sans portée métaphysique et n'ont qu'une valeur de symboles. Cf. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907, p. 338.

Ces appréciations montrent bien quels sont les points à élucider dans le sujet qui nous occupe; les conclusions que l'on en déduit disent aussi quelle est l'importance de la question. Évidemment, le jeu d'opposer ces dires les uns aux autres ne résoudrait pas le problème; il faut aborder l'étude des faits. Avant d'y venir, il nous paraît utile de présenter quelques observations générales.

II. OBSERVATIONS GÉNÉRALES SUR LES APPRÉCIATIONS ET CONCLUSIONS PRÉCÉDENTES. — 1° Les adversaires de la scolastique savent qu'en matière de dogmes le concile du Vatican admet un développement, mais seulement *eodem sensu eademque sententia*. Denzinger, n. 1647. Ils pensent donc nous mettre en contradiction avec nous-mêmes en plaçant en relief les différences que l'on remarque entre la théodicée du XIIe siècle et celle du XIIIe, les emprunts faits par le XIIIe siècle à la philosophie d'Aristote et à celle des Arabes, puis en rapprochant ces faits des documents pontificaux qui recommandent aux catholiques l'étude spéciale de saint Thomas.

Laissons de côté pour le moment la question de fait, et notons que, pour arriver à leurs déductions les historiens de la philosophie dont nous parlons donnent aux documents pontificaux auxquels ils se réfèrent un sens qu'ils n'ont pas. — 1. Ces documents, en effet, ne nous présentent pas la scolastique du XIIIe siècle et la doctrine de saint Thomas comme une interprétation nouvelle et absolument inédite du fond des croyances chrétiennes sur Dieu à l'aide d'une philosophie plus relevée; ils se contentent d'y remarquer une meilleure exposition des données traditionnelles; et ce progrès, qui ne touche en rien à la substance des doctrines révélées, s'il est dû à l'introduction du péripatétisme, n'a point consisté dans la reproduction servile des idées du Stagyrite. Dans le document le plus précis qu'il ait produit sur ce sujet, Léon XIII parle d'Aristote comme du « païen à qui beaucoup d'erreurs ont échappé » et dont saint Thomas « a rendu chrétienne la doctrine. » Lettre *Gravissime nos*, dans les *Acta Leonis XIII*, Rome, 1893, t. XII, p. 372. Et Pie X, écrivant à l'Académie romaine de saint Thomas, le 23 janvier 1904, pour confirmer les directions de son prédécesseur, expose que Léon XIII a remis en honneur la doctrine de saint Thomas, parce qu'il « avait forgé des armes merveilleusement adaptées à la défense de la vérité et à la réfutation des erreurs, même de notre temps : car ces principes de sagesse que les Pères et les docteurs de l'Église, destinés au bien de tous les temps, nous avaient transmis, personne mieux que saint Thomas, qui les avait puisés dans leurs ouvrages, ne les a disposés selon l'ordre qui leur convient; personne ne les a mis en plus belle lumière. » Traduction de la *Revue thomiste*, juillet 1909, p. 483. La récente encyclique du même pape sur saint Anselme se place au même point de vue de la continuité du développement des doctrines traditionnelles. Le lecteur qui a étudié ce que nous avons rapporté du XIIe siècle

n'aura point de peine à se rallier à ce qu'affirme Pie X, surtout s'il se souvient que, sauf trois phrases, l'École a toujours suivi le Ier livre des Sentences de Pierre Lombard. Qu'on ait ajouté de nouveaux moyens termes, qu'on ait discuté de nouvelles questions, qu'on ait poussé plus loin l'analyse conceptuelle et cherché une plus grande rigueur logique, une meilleure ordonnance des conclusions et de leurs preuves, cela ne signifie pas qu'on ait abandonné la pensée du siècle précédent ou qu'on l'ait contredite. — 2. On fausse également les documents pontificaux en leur prêtant la pensée que tout progrès a cessé depuis saint Thomas. Dans sa lettre *Gravissime nos* adressée aux jésuites, Léon XIII leur recommande, tout en étudiant saint Thomas comme leur fondateur le leur a prescrit, de ne pas négliger l'étude de leurs grands théologiens, notamment de Suarez désigné par une périphrase non équivoque; et la raison que le pape donne du soin qu'il faut apporter à cette étude est précisément tirée des contributions que les théologiens de l'ordre ont produites dans le sens du développement et du progrès de la théologie. *Loc. cit.*, p. 374. — 3. Autres exagérations sur la portée de l'approbation spéciale donnée par l'Église à la doctrine de saint Thomas. Les objections qu'on nous oppose supposent que nous sommes obligés de la tenir dans toutes ses particularités pour infaillible et vraie; mais les documents pontificaux, même ceux qui précisent le plus, recommandent simplement la théologie scolastique de saint Thomas, *tanquam solidiorem, securiorem et magis approbatam, ibid.*, p. 371, et la philosophie d'Aristote, *tanquam theologiæ magis utilem*, p. 373. Ces formules sont empruntées à la lettre adressée à l'Institut des jésuites; et elles ne sont que le résumé de ce qu'enseignent communément les théologiens lorsqu'ils traitent de la portée de l'approbation donnée par l'Église à certains écrivains. On trouvera cet enseignement dans le mémoire écrit par Pierre d'Ailly à propos des prétentions de Jean de Monteson : cette pièce dont le P. Denifle n'a rapporté que quelques lignes dans le *Chartularium*, se trouve en entier à la fin de beaucoup d'éditions anciennes des Sentences. Ceux qui se défieraient de Pierre d'Ailly trouveront les mêmes explications dans un thomiste très sûr, Jean de Saint-Thomas, *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinæ angelicæ D. Thomæ*, reproduit au t. I de son *Cursus theologicus*, Paris, 1883, p. 288-387; ou encore dans Schäzler, *Introductio in sacram theologiam dogmaticam*, Ratisbonne, 1882, qui suit et résume Jean de Saint-Thomas. D'où il suit, puisque tel est le contenu des documents officiels et leur interprétation classique, qu'on n'avance rien qui puisse nous inquiéter, quand on exhume pour s'en faire un argument certains passages dithyrambiques de quelques scolastiques en l'honneur d'Aristote, en particulier celui-ci : *Aristoteles, prodigium grandeque miraculum in tota natura, cui pene videtur infusum quidquid naturaliter est capax humanum genus. P. L.*, t. XXX, col. 402. Ce texte attribué à saint Jérôme est apocryphe; et l'autorité ecclésiastique n'a jamais fait sienne la pensée qu'il exprime. La théologie catholique n'a donc pas à défendre les hyperboles de quelques-uns de nos théologiens, anciens ou modernes; et il ne paraît pas équitable de noter ces exagérations et de conclure : *ab uno disce omnes.*

2° Au point de vue historique nos adversaires manquent d'acribie dans leur critique, et ils oublient un principe élémentaire d'exégèse, à savoir que la même vérité peut s'énoncer de bien des façons et en fonction de plusieurs systèmes.

Leur procédé consiste à noter des ressemblances ou rencontres verbales entre les écrits traditionnels et ceux des stoïciens, des néoplatoniciens, etc.; puis, à conclure l'identité ou la dépendance des idées. Prenons un exemple dans la doctrine de la participation qui joue un assez grand rôle dans la théodicée, comme nous le verrons. Volontiers ils expliquent l'idée de déification par la grâce, fréquente chez les Pères grecs, par celle d'apothéose, commune chez les païens. Si on lit dans *IIa Petri*, I, 4, *consortes divinæ naturæ*, on se souvient que le mot se trouve chez le stoïcien Sénèque et aussi dans la phraséologie par laquelle les néoplatoniciens énonçaient leur doctrine de la participation; et l'on conclut, avec M. Harnack, que la doctrine de la justification par un don surnaturel, intérieur, créé, différent de nos actes et de notre âme, est un emprunt soit au stoïcisme soit au platonisme. Pour un esprit médiocrement délié et assez souple pour suivre la complexité d'une pensée étrangère à la sienne, le sophisme est assez apparent. L'idée de Dieu que se formaient les Pères était-elle identique à celle que s'en formaient les païens lorsqu'ils parlaient d'apothéose? L'induction qu'on nous présente le suppose nécessairement; mais comment prouver la correction historique de l'hypothèse? De même, dans le cas de Sénèque. Supposons que la IIe Épître de saint Pierre soit tombée sous les yeux de Sénèque ou plus tard de quelque néoplatonicien. Voilà, auraient pu dire nos philosophes, en y lisant ces mots *consortes divinæ naturæ*, un écrivain qui pense comme nous, qui admet la participation de la nature divine au sens précis où nous l'entendons, c'est-à-dire comme conséquence de la doctrine de l'âme du monde ou de l'émanation. Qui oserait soutenir qu'en parlant ainsi ces philosophes se fussent montrés bien au courant des choses chrétiennes? Comment se fait-il que M. Harnack ne voie pas que pour un chrétien dont les deux premiers dogmes sont l'unité de Dieu et la création *ex nihilo*, la formule *consortes divinæ naturæ* n'a pas, n'a jamais eu, ne peut pas logiquement avoir le même sens où l'entendaient stoïciens et néoplatoniciens? Je ne dis pas les nuances, mais dans l'espèce l'opposition des doctrines est telle que la méprise était impossible pour un ancien, et que l'espoir de la faire commettre par un lecteur moderne ne s'explique guère.

Tout le monde admet qu'on peut exprimer les relations des nombres de diverses façons, et de fait il y a en mathématique divers systèmes. Il en est de même, *mutatis mutandis*, des vérités suprasensibles. Bien avant que la diffusion de l'idée d'évolution n'eût donné au problème du développement du dogme et de la théologie l'acuité avec laquelle il se présente de nos jours, les théologiens avaient à s'occuper de cette question pour répondre aux cartésiens et aux protestants demandant comment le concile de Vienne avait pu définir que l'âme est la forme du corps, et celui de Trente que la grâce est la cause formelle de la justification. La réponse classique est la suivante. Lorsque les formules dogmatiques contiennent des termes philosophiques, on ne doit point, à moins de preuve certaine d'une intention contraire du concile, les prendre dans le sens technique d'une école déterminée, par exemple thomiste, scotiste, nominaliste, bannézienne, moliniste, cartésienne, néothomiste, etc. Il faut les entendre simplement dans le sens où ces écoles conviennent, ou convenaient, à l'époque de la rédaction du document étudié, sens qui est historiquement déterminable. De cette règle très sage, qui découle de la manière même dont les documents conciliaires sont discutés et votés, il suit que les termes philosophiques des énoncés dogmatiques ont un autre sens que le sens vulgaire qui est à la portée de tous, *vulgaris;* qu'ils ont un sens technique, connue des gens qui s'occupaient des questions à l'époque de la rédaction du texte, et qui était alors le sens *vulgatus* des termes employés; que l'emploi de ces termes n'entraîne pas nécessairement l'adoption de la portée systématique que leur donne,

ou leur donnait, telle ou telle école de philosophie. Sans doute, il n'est pas toujours facile de parvenir à déterminer d'une façon absolue avec une pleine certitude la compréhension de ce sens technique et non spécifiquement systématique; de là, beaucoup de controverses, et, chez le théologien prudent, beaucoup de retenue; mais ce travail est possible, si l'on ajoute à la lumière de l'histoire celle que donne l'emploi de la méthode scolastique pour l'analyse des idées; on a d'ailleurs un puissant moyen de contrôle dans l'opinion de l'Église antérieurement à la rédaction de la pièce étudiée, et dans l'opinion subséquente des théologiens, considérés non pas comme juges de la foi, mais comme témoins de la pensée de l'Église. En effet, la grande loi de continuité dans le sens traditionnel domine ce qu'on appelle aujourd'hui le développement ou la vie de la théologie et du dogme. Et l'on conçoit assez comment une même vérité peut s'énoncer d'abord en termes vulgaires, puis se formuler en termes philosophiques, enfin se transposer en termes de diverses philosophies, à la condition de prendre ces termes non au sens divergent et opposé que leur donnent les différents philosophes suivant les principes qui caractérisent leurs synthèses, mais dans l'acception où ces philosophes les prendraient nécessairement s'ils avaient à les discuter entre eux. D'où la théologie classique a déduit ses réponses aux cartésiens et aux protestants sur l'âme, forme du corps, et sur la grâce inhérente, cause formelle de la justification; à savoir, les conciles de Vienne et de Trente n'ont fait qu'énoncer en style péripatéticien des vérités professées par l'Église antérieure dans une autre terminologie. Seul un esprit prévenu ou peu habitué à la spéculation peut mettre en question la légitimité de cette solution; et il est aisé de voir que, toute proportion gardée, on a le droit de l'appliquer aux spéculations du moyen âge. Les auteurs dont il s'agit étaient des théologiens, des hommes de tradition; leur livre de texte était le recueil des pensées des Pères de Pierre Lombard : ce sont là des faits dont il y a lieu de tenir compte pour apprécier le sens qu'ils attachaient aux formules péripatéticiennes ou néoplatoniciennes dont ils se servaient.

3° Ces deux simples remarques nous permettent, sans aller pour le moment plus au fond des problèmes historiques soulevés, d'indiquer les déficits de l'argumentation de nos adversaires.

1. Ils s'appliquent à nous montrer qu'avant le XIII^e^ siècle, et au XIII^e^ siècle chez les auteurs qui représentent le courant augustinien, eurent cours diverses théories de la connaissance religieuse que l'on peut rattacher au platonisme; et ils opposent ces théories à l'épistémologie péripatéticienne de saint Thomas, recommandée aujourd'hui par l'Église. Laissons de côté cette observation que la vraie position de l'Église sur ce sujet n'est pas indiquée par les adversaires, voir col. 839, et qu'ils se gardent d'avouer pourquoi l'autorité ecclésiastique encourage le retour au système scolastique de la connaissance. Voir col. 853, 930. Mais notons qu'on atténue singulièrement les différences d'une part, pendant que d'autre part on dissimule les ressemblances. Pour persuader au lecteur que les théories platoniciennes ou platonisantes seraient conciliables avec des vues plus modernes, on oublie de dire que les Pères et les quelques scolastiques dont il s'agit n'ont admis ces théories que dans le sens objectiviste; d'où il suit qu'au sens où ces écrivains les entendaient et les acceptaient, ces théories étaient totalement inconciliables avec le subjectivisme qu'on veut faire prévaloir. Par ailleurs, les Pères platonisants et les scolastiques qui les ont suivis, n'ont jamais mis en question la valeur de notre connaissance de Dieu par la causalité; la doctrine des idées représentatives dont saint Augustin s'est servi pour expliquer la Trinité leur est familière; elle se retrouve d'ailleurs chez saint Anselme aussi bien que chez saint Bonaventure. L'épistémologie péripatéticienne de saint Thomas ne fut donc pas une révolution; et l'usage qu'il en fit pour expliquer notre connaissance religieuse, ne fut une nouveauté que dans un sens très relatif. On avait durant des siècles donné les preuves classiques de l'existence de Dieu sans faire cette réflexion que l'étude d'Aristote suggéra à saint Bonaventure : ces preuves supposent l'impossibilité de la régression à l'infini : *supponitur status, sicut in tota philosophia supponitur status in causis. In IV Sent.*, l. I, dist. III, dub. I, *circa litteram*. On concèdera que cette réflexion ne changea rien aux preuves que l'on donnait précédemment. Ainsi en est-il de la remarque que fit saint Thomas, en lisant les philosophes arabes, à savoir que l'épistémologie d'Aristote pouvait servir à rendre compte du mode par lequel nous connaissons Dieu *per ea quæ facta sunt*.

2. Nous n'avons pas l'intention de nier qu'il y ait une façon de concevoir Dieu comme acte pur, qui renferme beaucoup d'erreurs et soit la négation de la notion chrétienne de Dieu; ce n'est pas le lieu d'examiner dans quelles limites cette conception fut celle d'Aristote; mais il est certain que, proposée par divers hérétiques, cette façon d'entendre l'acte pur fut rejetée par les Pères; on peut même dire que la sévérité de beaucoup de Pères à l'endroit d'Aristote vient de l'introduction par Plotin dans le platonisme de la théorie de l'acte et de la puissance, et des conséquences agnostiques ou intuitionnistes que l'on en déduisait. Mais ce que l'on devrait démontrer pour conclure à la corruption de l'idée chrétienne de Dieu par les scolastiques, c'est qu'ils ont entendu dans ce sens païen la doctrine de l'acte pur. La thèse que l'on soutient contre nous n'est aucunement prouvée tant qu'on n'a pas mené la démonstration jusque-là; et les identités verbales ne sauraient suppléer à ce déficit.

3. De même, pour les conséquences de la théorie néoplatonicienne de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres finis ou contingents. Plusieurs scolastiques l'ont admise. D'abord, ils ne sont pas toute l'École et par conséquent leur fait n'engage pas à fond le magistère. Ensuite, ont-ils entendu cette distinction au sens qu'elle a dans la doctrine de l'émanation? Ont-ils admis les conséquences agnostiques ou panthéistes que Plotin et Avicenne en ont déduites bien avant Spinoza, Hegel et nos philosophes de l'inconscient? Tranchons la question par l'histoire. Le premier scolastique dont un historien, dans l'état actuel de nos connaissances, puisse dire sans controverse qu'il ait admis cette distinction est Gilles de Rome, quelques années après la mort de saint Thomas. Or, Gilles prend pour point de départ de son hypothèse d'une part le fait et la possibilité de la Trinité, *In IV Sent.*, l. I, dist. V, Venise, 1492, d'autre part la possibilité et la démonstrabilité de la création, *De ente et essentia*, Cordoue, 1701, comme fait encore de nos jours le P. del Prado. Cf. *Congrès des catholiques à Fribourg*, 1897. La situation est donc historiquement la suivante. De la distinction réelle de l'essence et de l'existence les néoplatoniciens concluaient à l'être abstrait et contre la personnalité divine, et ils aboutissaient à l'émanatisme et à l'agnosticisme croyant. Gilles de Rome, au contraire, part de la Trinité des personnes et de la création proprement dite pour aboutir à cette distinction réelle. Dans ces conditions, à qui fera-t-on croire à l'identité parfaite des deux doctrines, l'une aboutissant à l'être vide, l'autre partant de la plénitude de l'être. Il se peut, et tous ceux qui rejettent cette distinction réelle le pensent, que Gilles se trompe; ses premiers adversaires, l'un collègue, l'autre témoin de l'enseignement de saint Thomas,

Henri de Gand et Godefroy de Fontaines, lui firent remarquer que son hypothèse, outre qu'elle n'était ni traditionnelle ni prouvée, mais simplement imaginée et assumée, favorisait plutôt qu'elle ne renversait les erreurs, qu'elle avait pour but de combattre; et on sait que de nos jours les adversaires de la même distinction tiennent tout uniment en latin le même langage aux théologiens qui en sont partisans. Cf. Piccirelli, *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque,* Naples, 1906. Mais autre chose est de penser que Gilles et ses adhérents se trompent et d'argumenter pour le leur montrer, parce que l'on est convaincu que si la démonstration est décisive, l'adversaire abandonnera ses positions; autre chose de n'envisager pour les apprécier que la matérialité de leurs formules, et d'insinuer qu'ils sont tombés de fait dans l'erreur. Leur langage néoplatonicien doit être jugé comme saint Thomas juge quelque part celui des Arabes *ex causis dicendi,* c'est-à-dire d'après leur contexte et en tenant compte de l'hypothèse et du point de vue où ils se placent. Nous avons le regret de constater que c'est ce que négligent absolument de faire ceux qui abusent du succès qu'a trouvé dans l'École Gilles de Rome, pour la représenter comme la préparatrice des plus grossières erreurs modernes.

4. Si, à la suite des écrivains hétérodoxes, les modernistes n'eussent point exagéré les variations apportées à la science de Dieu par le cours des âges, s'ils n'eussent point perdu de vue ce fait que les théologiens de l'École furent avant tout des hommes de tradition, et ce principe que les mêmes vérités abstraites peuvent se formuler en fonction de diverses philosophies, ils n'eussent point abouti à l'agnosticisme; car ils eussent compris comment sous la variété des formules s'est produite la continuité de la croyance à un même objet. Leur échec n'est pas une raison de négliger l'étude du problème du développement du dogme et de la théologie, que la diffusion de l'idée d'évolution a rendu si aigu. Mais c'est un motif de plus pour les catholiques de poursuivre ces études avec soin et méthode, en se servant pour aller au fond des questions dans leurs travaux historiques, de l'admirable instrument de précision qu'est la scolastique. C'est la conclusion de Pie X, dans l'encyclique *Pascendi,* § *Hoc ita posito : major profecto quam antehac positivæ theologiæ ratio est habenda.* Léon XIII avait déjà donné une direction semblable au clergé de France, 8 septembre 1899. C'est la pensée dont est né ce dictionnaire.

III. EXPOSITION DES FAITS. — Le fait que le texte classique pour l'enseignement de la science de Dieu au XIIIe siècle était le Ier livre des Sentences de Pierre Lombard nous dispense de répéter désormais la série des thèses dont nous avons parlé à propos des siècles précédents. En ce qui concerne le XIIIe siècle, nous n'avons donc en vue qu'une chose, chercher à faire comprendre comment s'est faite l'introduction du péripatétisme dans la théodicée chrétienne; du même coup, le lecteur verra en quoi consiste l'innovation qui se produisit. Avant d'entrer dans les détails, disons un mot des circonstances qui favorisèrent cette prétendue révolution.

1° *Pourquoi et comment les théologiens furent amenés à l'emploi du péripatétisme en théodicée ?* — Les œuvres d'Aristote parvinrent au monde latin d'abord, semble-t-il, accompagnées des longs commentaires des philosophes arabes, puis par voie de traduction directe sur le texte grec. L'éclat de la civilisation arabe ne fut sans doute pas pour rien dans l'attention qu'elles excitèrent; mais la haute estime dans laquelle le XIIe siècle tenait la partie des œuvres du Stagyrite qu'il connaissait, à savoir la logique, contribua probablement beaucoup à pousser à l'étude de sa psychologie et de sa métaphysique. Mais ces circonstances à elles seules ne suffisent pas à expliquer le rapide succès qu'elles obtinrent. Deux causes y aidèrent, à savoir l'état des connaissances philosophiques, et le secours qu'on y trouva pour résoudre les difficultés rationnelles ou historiques dont on avait à s'occuper.

1. *Difficultés à résoudre.* — Le lecteur se souvient de l'embarras où avaient jeté le XIIe siècle certaines formules néoplatoniciennes de Boèce et de Denys, sur l'être, sur l'unité et sur la bonté. Ces trois questions de première importance dans l'étude de la nature divine, préoccupèrent plus vivement encore le XIIIe siècle qu'elles n'avaient fait le précédent. Car, à l'extérieur, les Arabes soulevaient de grosses difficultés à propos des notions d'être et d'unité, et ils concluaient à l'émanatisme, puis quelquefois avec Avicenne et Maimonide à l'agnosticisme, enfin et toujours contre la Trinité soit qu'ils admissent soit qu'ils niassent toute distinction entre les attributs divins. Au dedans, quelques panthéistes avaient abusé des solutions données par l'âge précédent à propos de l'être et surtout de l'unité, et en avaient fait sentir l'insuffisance; enfin le manichéisme renaissant mettait en question les explications jusque-là données sur la notion de bonté. Ces problèmes difficiles s'imposaient donc aux théologiens du XIIIe siècle. On sait que, dans ces conjonctures, le premier mouvement de l'Église ne fut pas favorable à Aristote, à qui les livres et les hommes qui le représentaient faisaient tort par leurs erreurs, qui n'étaient autres que celles dont nous venons de parler. Mais quand on commença à distinguer Aristote de ses commentateurs; quand surtout on eût eu le temps de s'apercevoir que les livres d'Aristote ne contenaient pas expressément les hérésies mentionnées, qu'au contraire ils avaient fourni aux musulmans et aux juifs le moyen de prouver l'existence de Dieu par la causalité et de s'élever à la connaissance des principaux attributs de Dieu; quand enfin on eût remarqué qu'au milieu des discussions des philosophes arabes entre eux on pouvait, précisément à l'aide des principes d'Aristote, les réfuter les uns par les autres, et par exemple renverser l'agnosticisme d'Avicenne par la théorie de la distinction de raison d'Averroès, sauf à réfuter ensuite l'unité de l'intellect défendue par Averroès, à l'aide de la doctrine péripatéticienne de l'âme forme du corps enseignée par Avicenne, les appréciations se modifièrent. D'adversaire Aristote devint un utile allié au point de vue rationnel.

Il parut bientôt qu'il pouvait rendre un autre genre de service au point de vue de l'intelligence des textes traditionnels. On n'a pas ici en vue seulement l'utilité évidente des définitions précises qu'Aristote donnait d'un grand nombre de termes qui se trouvent dans les écrits des Pères et aussi dans les documents ecclésiastiques; ni même le profit qu'on pouvait tirer de l'emploi de sa méthode rigoureuse. Personne ne peut mettre en doute que cette utilité et ce profit n'aient été considérables; il suffit pour s'en rendre compte de comparer au point de vue de la précision de l'exposition, et au point de vue du nombre des contresens ou des méprises dans l'exégèse des textes anciens, une page du XIIIe siècle avec une page du XIIe. Ce qu'on a en vue plus spécialement, c'est qu'il parut au XIIIe siècle qu'Aristote pouvait servir à interpréter dans le sens des doctrines communes dans l'Église bien des formules de Boèce et surtout de Denys, et spécialement celles de ces formules sur l'être, sur l'unité, sur la bonté qui avaient tant occupé la fin du XIIe siècle. Pour préciser, parlons de Denys, qui pour le moyen âge était l'Aréopagite, et par conséquent une autorité de premier ordre. Denys soutenait que la bonté, et non pas l'être, est le nom substantiel de Dieu. Car, disait-il, l'être ne se dit pas de Dieu au sens absolu, mais seulement relativement, au sens causal, en tant que Dieu est le principe

de l'être. *De divinis nominibus,* c. III, v. Or il paraissait que faire une telle concession, c'était ouvrir la porte à toutes les erreurs des Arabes sur la nature divine et avouer que l'émanatisme et l'agnosticisme sont la vérité. On tenait pour sûr par tradition que Denys n'avait rien pu dire qui favorisât de telles erreurs, mais comment l'interpréter ? Aristote, qu'on lisait toujours un peu à travers les Arabes, parut en fournir le moyen. On sait que le péripatétisme des Arabes était fortement imprégné de néoplatonisme ; bien plus, on retrouve dans leur théodicée plusieurs des formules chères à Denys et qui viennent de Plotin ou de Proclus. Ce fut donc par l'Aristote des Arabes qu'on commença je ne dis pas à comprendre dans son sens historique, mais à deviner en gros Denys. De là à essayer une fusion entre le platonisme et le péripatétisme, il n'y avait qu'un pas. L'état des connaissances en histoire de la philosophie donna l'audace d'essayer de le faire.

2. *Péripatétisme et platonisme dans la pensée du XIIIe siècle.* — Pour nous qui sommes habitués, grâce aux travaux qui se sont produits peu à peu du XIIIe siècle à nos jours, à distinguer avec soin Aristote et Platon, Aristote et ses commentateurs ; pour nous qui avons lu les Ennéades, l'idée de joindre le péripatétisme et le platonisme serait peu naturelle. Mais il faut se souvenir de l'état des bibliothèques et de la critique au XIIIe siècle, pour comprendre cet âge ; cet état explique comment il a pu concevoir, comme il a fait, soit le platonisme soit le péripatétisme.

On sait que le livre *De causis* est un extrait de l'*Institutio theologica* de Proclus, éditée par Didot, Paris, 1855, avec les *Ennéades,* parce qu'elle est un résumé du système de Plotin. Or Albert le Grand croyait fermement que le livre *De causis* est un extrait d'Aristote, et il l'interprétait, au prix de quels efforts, dans ce sens ; car il ignorait l'œuvre et même l'existence de Plotin. *De causis,* l. II, tr. I, c. I. Saint Thomas est déjà mieux renseigné, parce qu'il connaît l'*Institutio theologica ;* il sait que celle-ci est l'œuvre d'un certain Proclus, disciple de Platon ; il ne lui échappe pas que le livre *De causis* n'est qu'un abrégé de Proclus. Cependant il conclut : Proclus était platonicien, mais l'auteur du *De causis* était péripatéticien. Cf. Denys le Chartreux, *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. V, *Opera,* Tournai, 1902, t. XIX, p. 390. D'où il apparaît que pour saint Thomas le péripatétisme n'était pas précisément la doctrine que nous désignons sous ce nom. On s'explique ces malentendus si l'on se souvient du contenu des œuvres d'Aristote au XIIIe siècle. Il s'y trouvait plusieurs apocryphes, fortement teintés de christianisme, de stoïcisme et surtout de néoplatonisme ; on y voyait entre autres la *Theologia secundum Ægyptios,* encore éditée au XVIIe à la fin de l'édition d'Aristote de Duval, sous le titre : *Aristotelis libri XIV de secretiore parte divinæ sapientiæ secundum Ægyptios, qui illius metaphysica vere continent, cum platonicis magna ex parte convenientia,* Paris, 1639, t. IV, p. 601. Trouvant dans ces apocryphes la terminologie et plusieurs des idées du livre *De causis,* saint Thomas inférait que l'auteur de ce livre était péripatéticien. Il l'interprétait conformément à cette conclusion ; et on peut dire que pour le XIIIe siècle le *De causis* servit à montrer aux Arabes qu'Aristote, c'est-à-dire la raison naturelle, avait admis la création.

Même imbroglio pour la physique d'Aristote. Saint Thomas juge que le pseudo-Denys qui, dit-il, en théologie suit Platon, a généralement les opinions d'Aristote en physique. *In IV Sent.,* l. II, dist. XIV, q. I, a. 2. Ici encore, saint Thomas conçoit la physique d'Aristote autrement que nos histoires de la philosophie.

Le platonisme n'est pas autre chose que la doctrine des Pères que nous appelons platonisants ; c'est surtout la doctrine de saint Augustin. Sans doute, on distingue ordinairement Platon du platonisme ou des platoniciens quand on traite des idées subsistantes, parce qu'on est renseigné par le texte d'Aristote ; mais on oublie souvent cette chicane. Et, si en physique l'autorité de Denys incline saint Thomas vers ce qu'il prend pour le péripatétisme, la même autorité, jointe à l'exemple de saint Augustin, lui fait nettement donner la préférence à la théologie de Platon. Il s'agit bien entendu du platonisme chrétien, qui, avec saint Augustin, non seulement transporte dans les idées divines les idées subsistantes du Phédon, mais encore maintient la création libre et temporelle *ex nihilo,* et aboutit ainsi à une théorie chrétienne de la participation. Cf. S. Thomas, *De divinis nominibus,* prolog. ; *Opusc.,* XV, *De angelis,* c. XI. Voir Denys le Chartreux, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. IV, XII, *ibid.,* p. 234, 276 ; Mandonnet, *Siger de Brabant,* p. LVII.

Quant au néoplatonisme, il était inconnu ; ou pour parler plus exactement, on ignorait Plotin, et ce qui pour nous est le néoplatonisme ou le plotinisme était rangé en bloc parmi les erreurs des Arabes. Pour nous, qui pouvons rapprocher Denys, de Proclus et de Plotin, la tentation d'en faire un panthéiste et un agnostique est si forte que beaucoup d'auteurs cèdent à la suggestion ; c'est ainsi que M. Rousselot rapproche un passage de Denys des textes où Abélard met en question la liberté de la création. *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Munster, 1908, p. 63. Cf. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen,* Mayence, 1900. Au XIIIe siècle, la perspective était toute différente. Denys l'Aéropagite avait été mis à profit par saint Augustin ; et les œuvres de l'Aréopagite s'interprétaient par celles de l'évêque d'Hippone, ou réciproquement. On ne soupçonnait donc pas la possibilité de retrouver dans les *Noms divins* ou dans la *Céleste hiérarchie* ce que l'on considérait comme les erreurs spéciales des philosophes mahométans ou juifs.

L'imbroglio dont nous venons de donner quelque idée ne doit jamais être perdu de vue, quand on étudie le XIIIe siècle avec la seule intention d'en saisir la pensée et de chercher le sens que les problèmes que les théologiens y agitèrent avaient pour eux. Pour les comprendre, il faut se mettre dans leur situation et faire siennes leurs préoccupations. C'est ce que négligent de faire ceux qui présentent l'introduction du péripatétisme dans la théodicée comme une révolution, une rupture avec le passé. Il y eut une innovation dont les contemporains se rendirent compte, puisqu'il y eut des oppositions ; mais ceux-là mêmes qui l'accomplirent pensaient faire œuvre de tradition en y consacrant les efforts de leur esprit, bien plus ils croyaient aussi faire œuvre d'histoire.

Ainsi s'expliquent, pour nous borner à trois exemples qui tiennent au sujet, comment saint Thomas qui croyait retrouver la physique d'Aristote dans Denys, y introduisit l'hylémorphisme qu'il tenait des Arabes, mais en le corrigeant par ce que saint Augustin dit de la matière dans ses *Confessions ;* ou encore, comment après s'être expliqué la connaissance religieuse chez Denys par l'épistémologie d'Aristote, saint Thomas consacra deux questions *De veritate,* q. X, XI, à interpréter saint Augustin dans le même sens ; enfin comment le même docteur angélique n'hésita pas à écrire un jour que conclure au premier moteur immobile avec Aristote, c'est conclure au premier être qui se meut lui-même d'après Platon. *Nihil enim differt devenire ad aliquod primum, quod movet se secundum Platonem, et devenire ad aliquod primum, quod sit prorsus immobile secundum Aristotelem. Contra gentes,* l. I, c. XIII. La raison en est que dans l'argument du premier moteur, tel que saint Thomas pense

qu'Aristote l'a compris, on passe, dans la régression des causes mouvantes et mues, par les sphères, et que celles-ci chez Aristote comme chez Platon sont mues par des substances séparées, c'est-à-dire par les anges. *Opusc.*, XV, *De angelis seu substantiis separatis*, c. III; *Opusc.*, X, *Responsio de articulis* XLII, a. 1 sq. Il n'est donc pas surprenant que le premier moteur d'Aristote soit intelligent et voulant comme le premier bien du Phédon. Le premier moteur d'Aristote est ainsi acte pur, c'est-à-dire perfection sans potentialité. *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. III, a. 1. Et de la sorte, dit-il, Aristote, Platon, saint Augustin enseignent la même doctrine. *Ibid.*, ad 2um. Cf. Denys le Chartreux, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. II, p. A74. D'ailleurs, d'après saint Thomas, Platon a admis la providence divine; et bien qu'il n'ait qu'une confiance limitée aux philosophes et ne confonde pas le dogme et la philosophie, cf. *Opusc.*, X, *Responsio de artic.* XLII, prolog.; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg, 1899, p. CLXXXIII, il se sert de leur autorité contre les Arabes qui nient ce dogme. Enfin, en ce qui concerne les rapports de Dieu et du monde, il semble qu'au XIIIe siècle seul Henri de Gand ait entrevu que la doctrine d'Aristote mettait en péril la dépendance causale du monde à l'égard de Dieu. Au XVe siècle, Denys le Chartreux rapporte ce jugement d'Henri de Gand et s'indigne d'un tel soupçon sur l'autorité d'Averroès, qui, dit-il, de tous les commentateurs grecs et arabes, est celui qui a le mieux compris Aristote. *De divinis nominibus*, c. I, a. 7, *Opera*, t. XIV, p. 25. Ailleurs, le chartreux en appelle contre Henri à l'autorité de l'École. *Et in his Scotus rationabiliter contradicit Henrico, imo solennissimi doctores, Boetius, Hugo, Alexander, Thomas, Albertus et cæteri frequenter præallegati frequenter dicunt et probant contrarium atque declarant quod Aristotelis intentio fuit, universa quæ sunt citra Deum, ab ipso principiative fluxisse. In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. IV, p. 385.

On peut discuter sur la valeur historique des conciliations, des identifications et des appréciations de saint Thomas : l'École ne les a pas toutes adoptées ni retenues, et nous avons dit plus haut, col. 932, qu'elle a rejeté l'argument du premier moteur tel que saint Thomas l'a compris d'après les Arabes. On peut trouver aussi que de tels procédés rendent très difficile l'exégèse de saint Thomas, ce dont nous ne disconviendrons pas, ayant depuis longtemps remarqué que la plupart des grandes controverses classiques sur le sens de saint Thomas viennent de ce qu'une partie des théologiens s'applique à l'entendre historiquement en le replaçant dans son milieu, tandis que l'autre partie néglige de prendre cette précaution. Mais quoi qu'il en soit de la vraie pensée d'Aristote et de la difficulté que nous pouvons trouver à saisir la vraie pensée de saint Thomas, on conviendra que rien n'est plus chrétien et, quant à la substance de la doctrine, que rien n'est plus traditionnel que le Dieu péripatéticien qu'il nous présente.

2° *Eléments péripatéticiens introduits en théodicée.* — Nous n'avons ici aucune prétention à être complet et nous éviterons de parti pris tout ce qui pourrait ressembler à un catalogue ou à une revue des catégories d'Aristote. A qui aurait besoin d'un tel répertoire, le premier manuel venu donnera satisfaction, pourvu qu'il connaisse la métaphysique d'Aristote. Ce que nous voulons indiquer, c'est comment au XIIIe siècle on employa Aristote pour résoudre les difficultés en face desquelles on se trouvait. Nous prenons pour point de départ la doctrine que Denys, représentant ici le platonisme dans la pensée du XIIIe siècle, avait enseignée sur le nom propre de Dieu. A cette question se rattacheront toutes les autres, qu'il suffira de noter au passage.

Le XIIIe siècle savait que l'enseignement commun des Pères est que le nom de Dieu révélé à Moïse, *qui est*, non seulement exprime la substance divine, mais que c'est le nom qui convient le mieux à Dieu, parce qu'il signifie l'être absolu, la plénitude de l'être, et indique l'aséité comme la caractéristique de la nature divine. Cf. col. 957. Mais Denys s'inspirant de Proclus, *Institutio theologica*, prop. VIII, XIII, édit. Didot, p. LIII, LV, soutenait que la bonté, et non pas l'être, est le nom propre de Dieu. Car l'être ne se dit pas de Dieu au sens absolu, mais seulement relativement, au sens causal, en tant que Dieu est le principe de l'être. *De divinis nominibus*, c. IV, V, p. 103, 213, 362, 375 du t. XVI de Denys le Chartreux, *Opera*, Tournai, 1902, où l'on trouvera avec la traduction de Marsile Ficin les deux principales traductions de Denys en usage au moyen âge. Cette vue de Denys, dont l'explication historique n'a commencé à être bien connue qu'au XVIe siècle, cf. Jean Pic de la Mirandole, *De ente et uno*, l. I, c. IV; l. II, réponse aux secondes objections; *Apologia* par Jean François, neveu du précédent, Venise, 1519, cette vue de Denys paraissait confirmée par la 4e proposition du livre *De causis*, tenu pour péripatéticien : *prima rerum creatarum est esse.* D'où l'on inférait : *ergo secundum peripateticos esse non prædicatur de Deo, qui est ens increatum.* L'accord de l'Académie et du Portique était imposant. Par ailleurs, refuser à Dieu le nom d'être, c'était se séparer de la tradition chrétienne et scripturaire; enfin concéder que le nom de Dieu ne se dit qu'au sens causal, c'était avec les Arabes concéder que nous ne concevons Dieu que par opposition au monde, que nous l'ignorons en lui-même, et mettre en question la libre création et la distinction de Dieu et du monde. Aucune de ces conséquences ne pouvait échapper à un scolastique qui avait lu les Arabes ou seulement le *Guide des égarés* de Maimonide; ceux qui les ont lus en conviendront; d'ailleurs, elles se trouvent fréquemment indiquées dans les difficultés que se posent les écrivains de cette époque et du siècle suivant, et ils n'ont pas eu ici à inventer les arguments qu'ils s'opposent, comme on est trop porté à l'imaginer. Il fallait donc une réponse.

D'abord, les théologiens notèrent que Denys, comme toute la tradition, concédait que le nom *qui est* convient à Dieu et appelait Dieu l'être. Restait à expliquer en quel sens orthodoxe il avait bien pu dire que l'être n'est pas le nom propre de Dieu, et surtout que l'être ne se dit de Dieu qu'au sens relatif. Notons que sur ce point ni l'autorité de Denys, ni celle du livre *De causis* ne l'emportèrent contre l'enseignement traditionnel. Comme Alexandre de Halès, *Summa*, Venise, 1576, part. I, q. XLIX, m. IV, a. 2; saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXII, a. 1, q. III; dist. II, dub. IV, édit. Quaracchi, t. I, p. 60; dist. XXII, a. 1, q. III; *Itinerarium*, c. V, t. V, p. 308; Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, a. 14; dist. XXII, a. 1; saint Thomas enseigne expressément que le nom *qui est*, qui signifie la plénitude de l'être, *De spiritualibus creaturis*, q. I, a. 1, est le nom propre de Dieu, et qu'il exprime la substance divine, absolument, sans relation avec les créatures, bien que de fait nous ne connaissions pas Dieu indépendamment des créatures. *Sum. theol.*, Ia, q. XIII, a. 11; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. I, a. 3; *Contra gentes*, l. I, c. XXII, XXVIII, XXXVII sq. Mais quant à la manière d'expliquer dans quelles conditions et par quels procédés psychologiques nous connaissons Dieu absolument, deux écoles se formèrent au XIIIe siècle celle qu'on a dénommée le courant augustinien ou l'augustinisme après l'avoir appelée l'école fransiscaine, celle qu'on qualifie du nom de péripatéticienne. On sait que tout l'effort de Kant dans sa critique de la théodicée a porté contre la connaissance de l'infini : l'argument ontologique ne vaut rien; les autres argu-

ments s'y ramènent pour le passage à l'infini, à la plénitude de l'être. La même question s'agita, bien que sous un aspect différent, au XIIIe siècle. Tous les théologiens de cette époque se posent en effet cette difficulté, *In IV Sent.*, l. I, dist. II : *Deus est infinitus; creatura finita; ergo Deus non potest naturaliter cognosci.* La diversité des réponses est la caractéristique des deux écoles dont nous venons de parler; de là suit une interprétation fort différente aussi du pseudo-Denys et du livre *De causis.*

1. *L'augustinisme, l'infini et Denys.* — M. Picavet, dans son *Esquisse d'une histoire des philosophies médiévales,* Paris, 1905, a beaucoup insisté sur l'influence du néoplatonisme dans la scolastique. M. Heitz vient d'écrire une thèse, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1909, pour dégager saint Thomas de toute compromission néoplatonicienne. Mais, pour sauver saint Thomas, M. Heitz jette par-dessus bord une bonne partie de la philosophie médiévale. Voici son raisonnement. La théologie des XIe et XIIe siècles a dépendu de saint Augustin et par lui du néoplatonisme, en particulier de la théorie de l'illumination extatique ou directe formulée par Plotin; au XIIIe siècle, l'école augustinienne et spécialement saint Bonaventure continua cette tradition; saint Thomas, au contraire, fut un parfait disciple d'Aristote et par là, en niant que la science et la foi puissent avoir le même objet, résolut le problème des rapports de la philosophie et de la foi.

La réalité des faits nous paraît beaucoup plus complexe que ne la voit M. Heitz, cf. Hourcade, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* Toulouse, juillet 1909, p. 301-310; et le système de défense adopté peut offrir quelques inconvénients, cf. Laberthonnière, dans les *Annales de philosophie chrétienne,* septembre 1909, p. 599-620. Il nous paraît que M. Heitz répète une confusion regrettable en ne marquant pas assez la différence qui existe entre la théorie de l'illumination de saint Augustin et la connaissance extatique du monisme panthéistique de Plotin. D'après Plotin, l'aspiration au bien engendre la pensée, et comme l'Un est le bien, il en résulte qu'il ne connaît ni lui-même ni le reste. *Ennéades,* Ve, l. VI, 6; voir t. II, col. 830. D'après saint Augustin, au contraire, l'illumination est une participation créée de l'intellection divine, et elle n'aboutit pas à la contemplation directe du premier être. Cf. t. I, col. 2335 sq.; de San, *De Deo uno,* Louvain, 1894, p. 37. De plus, il ne paraît pas exact que la théologie des XIe et XIIe siècles ait autant dépendu de la théorie de l'illumination que le prétend M. Heitz. Les rapports entre cette hypothèse et l'argument de saint Anselme sont discutables; et, quand on les démontrerait réels, la conclusion de l'auteur ne suivrait pas; car le P. Daniels vient d'établir que l'argument de saint Anselme eut peu de répercussion sur le XIIe siècle et que ce n'est qu'au XIIIe siècle qu'on en constate l'influence. Daniels, *Quellenbeiträge zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahrhundert,* Munster, 1909, dans le t. VIII des *Beiträge* de Bæumker. Par ailleurs, on trouve, il est vrai, chez les mystiques du XIIe siècle des passages qui rappellent l'illumination de saint Augustin et qu'on peut en rapprocher. Par exemple, saint Bernard écrit : *Nemo quærere valet, nisi qui prius invenerit, De diligendo Deo,* c. VII, 22, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 987; voir plus haut col. 802; il affirme à plusieurs reprises que l'on ne connaît bien Dieu que si on l'aime parfaitement, *Sermones in Cantica,* serm. VIII, 9, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 814; il avoue même, et nous nous sommes inspiré de lui, col. 819 sq., que la réflexion sur nos actes d'amour nous instruit de l'incompréhensible perfection divine : si l'acte d'amour est si doux, que penser de son objet? *De consideratione* l. V, c. XIII, *P. L.,* t. CLXXXII, col. 806. Ces textes peuvent, si l'on y tient, se rapporter à l'illumination subjective, bien que cette interprétation ne soit pas nécessaire. Mais saint Bernard admet que les païens ont connu Dieu par ses œuvres, et sans l'aimer, *In Cantica,* serm. VIII, 5, col. 812; d'autre part, rien n'indique qu'il ait admis pour les états mystiques un amour avec connaissance seulement subséquente, voir plus haut, col. 789, 818; et il est certain qu'antérieurement à la connaissance par goût, mais non intuitive, de ce qu'il appelle la profondeur et la largeur de Dieu, il enseigne une connaissance objectivement valable de la nature divine à l'aide des données sensibles. *De consideratione,* l. V, c. II, col. 789. Donc, quand même on concéderait que la mystique de saint Bernard suppose la doctrine de l'illumination, il resterait acquis qu'il admettait une autre manière de connaître Dieu. En outre, il est équivoque de mettre en principe que le XIIe siècle n'a rien de commun avec Aristote; car il en étudiait la logique, la partie la plus solide de son œuvre; et par elle, il connaissait à l'aide des commentateurs de cette logique ce qu'il y a d'éternellement vrai dans sa doctrine métaphysique des substances, des causes et des relations; nous avons déjà dit qu'il en connaissait aussi la doctrine des idées représentatives et admettait que notre connaissance religieuse nous vient du spectacle du monde. Enfin M. Heitz insiste sur ce fait que le XIIe siècle prétendit démontrer et pénétrer les mystères : ce dont s'abstint saint Thomas. On sait qu'il serait aisé de trouver dans saint Thomas parlant des mystères autant et plus d'*oportet* et de *necesse est* qu'on en pourrait recueillir dans tout le XIIe siècle réuni; mais laissons cette querelle et ne discutons pas sur la fragilité du lien qu'on établit entre l'illumination subjective et la recherche de l'intelligence dans la foi. Nous avons vu que très ferme sur la valeur ontologique des attributs, le XIIe siècle fut très réservé sur l'explication de cette valeur. On peut même dire que, sur ce point, il ne fit que répéter l'enseignement traditionnel qui affirmait la portée métaphysique de notre connaissance religieuse, et qu'il ne réussit pas à se donner de cet enseignement une justification philosophique pleinement satisfaisante; et cela, faute d'avoir compris que la doctrine des relations est le nœud du problème des universaux. Il resterait donc à établir en quel sens prétendaient pénétrer les mystères ces théologiens qui ne dépassaient pas la théorie des connotations.

Il en va de même du courant augustinien au XIIIe siècle. Alexandre de Halès ne dépassa guère cette même doctrine des connotations dans l'explication des attributs, ce qui plus tard permit à Occam et à Grégoire de Rimini de se réclamer de lui; et certes ni Occam ni Grégoire ne prétendaient expliquer les mystères. Quant à saint Bonaventure, il fut beaucoup plus péripatéticien qu'Alexandre; M. Hourcade a dit de lui avec raison qu'il fut « autant péripatéticien qu'augustinien, » *loc. cit.,* p. 309; et sur le point spécial de notre connaissance de Dieu par les créatures, il ne parle pas autrement que saint Thomas. Voir les textes allégués, col. 877. Il nous paraît donc plus conforme à l'histoire d'opposer moins violemment l'augustinisme du XIIIe siècle au péripatétisme de la même période. Ce que le XIIIe siècle s'efforça de réaliser, et on a vu comment il était amené à l'essayer, ce fut la conciliation du péripatétisme, tel qu'il se présentait à lui, avec les éléments platoniciens qui se trouvaient chez les Pères alors connus. Tous collaborèrent à ce grand œuvre, mais avec un inégal succès. Les auteurs chez qui le péripatétisme est plutôt juxtaposé avec le platonisme que fondu avec lui, sont dénommés augustiniens; pour la raison contraire, saint Thomas fut de son vivant considéré plutôt comme un disciple d'Aristote que de saint Augustin. Cf. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der*

Scholastik gegen Ende des XIII Jahrhunderts, dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* t. v, p. 603; *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* Inspruck, 1889, t. XIII, p. 172; voir surtout, parce qu'il a précisé l'objet des questions débattues au XIII^e^ siècle entre les deux écoles, Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta,* Vienne, 1906.

On dit souvent que le principal grief soulevé de son vivant contre saint Thomas par l'augustinisme fut son acceptation de la théorie de la connaissance d'Aristote. En ces termes sommaires, le fait n'est pas exact. Le XIII^e^ siècle dans son ensemble accepta aussi bien que saint Thomas l'épistémologie qu'on trouve au III^e^ livre *De anima* d'Aristote; tous alors admettaient la possibilité pour notre intelligence d'abstraire des données de l'expérience sensible les idées universelles d'être, d'unité, etc., objectivement valables et de valeur universelle; l'accord existait de même sur l'explication péripatéticienne de la connaissance des êtres immatériels, par abstraction. Cf. Suarez, *De anima,* l. IV, c. IV sq.; Boedder, *Psychologia rationalis,* Fribourg-en-Brisgau, 1894, n. 131 sq., 202. Voir col. 775. Que notre connaissance des substances immatérielles et par suite de Dieu dépende de notre connaissance sensible, *intellectus noster ex creaturis in Dei cognitionem manudicitur, Sum. theol.,* I^a^, q. XXXIX, a. 8, cela cadrait trop bien avec l'enseignement biblique et traditionnel pour faire difficulté. Saint Paul avait écrit : ἀόρατα... τοῖς ποιήμασι... καθορᾶται; comment se défier de l'épistémologie d'Aristote, puisqu'on lisait au *De mundo,* c. VI, que tout le monde tenait alors pour authentique, à propos de la nature divine : ἀόρατος οὖσα τοῖς ἔργοις αὐτοις ὁρᾶται, édit. Duval, t. I, p. 863. D'autre part, Denys enseignait que la connaissance des anges est pour nous un moyen de connaître Dieu. Or, il expliquait la connaissance que nous avons des intelligences séparées précisément comme Aristote.

Mais quand il s'agissait d'expliquer notre connaissance de l'infini, ou bien la connaissance que nous avons des mystères, et surtout la connaissance de Dieu dans les états mystiques, le courant augustinien se séparait de saint Thomas. On lui reprochait de rejeter l'illumination de saint Augustin, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. I, a. 1, ad 3^um^; et aussi l'idée de l'infini de saint Anselme, voir col. 889; de fausser la pensée de saint Augustin, en l'interprétant dans le sens d'Aristote, *De veritate,* q. X, XI; et d'une façon générale de prétendre que toute notre connaissance du divin dépend des données de l'expérience sensible. Car, disait-on, *de divinis, præsertim de supernaturalibus his quæ sola fide tenentur, habemus cognitionem, non ex creaturis naturalive ratione, sed ex divinis Scripturis et revelatione supernaturali.* Cf. Denys le Chartreux, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. XII; dist. XXXI, q. II, t. XX, p. 323. En un mot, on attaquait chez saint Thomas la formule qui revient si souvent sous sa plume : *tantum se extendere potest nostra cognitio, quantum manuduci potest per sensibilia. Sum. theol.,* I^a^, q. XII, a. 12 sq. Le péripatétisme des augustiniens n'allait pas jusqu'à cette formule exclusiviste.

Comment par le moyen des créatures nous pouvons saisir l'infini au sens absolu, l'augustinisme à proprement parler ne l'expliquait pas; mais il avait trois manières de se tirer de difficulté. Ou bien il recourait à la théorie de l'illumination, entendue en ce sens que notre intelligence n'est autre chose qu'une participation lumineuse de la divine clarté; ou bien il recourait à l'idée naturelle de l'infini mise en avant par saint Anselme au siècle précédent; ou bien il combinait les deux explications, comme fait saint Bonaventure. *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, p. I, a. 1, q. II. Les textes récemment publiés par le P. Daniels montrent que ces deux dernières solutions étaient les plus fréquentes. Soit pour essayer de se rendre compte de l'illumination, soit pour expliquer certains faits mystiques, l'augustinisme soutenait que nous pouvons avoir une connaissance directe de la substance immatérielle de notre âme. On prouvait cette thèse, qui avec diverses modifications a été reprise au XVIII^e^ siècle, voir col. 897 sq., par saint Augustin. *De Trinitate,* l. X, c. VIII; l. XIV, c. V, *P. L.,* t. XLII, col. 975, 1041. Et l'on pensait ainsi pouvoir dire que nous voyons Dieu, non pas intuitivement certes, mais en notre âme : doctrine que saint Thomas rejetait en ce qui nous concerne et ne concédait que pour Adam avant la chute et en un certain sens pour l'ange. *De veritate,* q. XIII, a. 2. La même hypothèse servait à l'explication des faits mystiques. On empruntait à Denys qui parle d'*Hierothea patiens* la division de la contemplation en active et passive. Dans la contemplation active, l'augustinisme acceptait la doctrine d'Aristote; on y pense à Dieu par des espèces intelligibles, qui naissent de celles qui se forment dans l'imagination par l'expérience des créatures qui ont quelque rapport avec Dieu. Lorsque l'âme connaît ainsi Dieu, elle ne conçoit de lui rien de matériel; car bien que dans ce mode de connaissance il y ait toujours quelque chose de matériel et une association de fantômes corporels, l'âme éloigne et écarte de Dieu tout le corporel et le matériel : c'est en quoi, disait-on, consiste la voie de négation de saint Denys. Sur ce point saint Thomas ne différait pas de l'augustinisme. Mais le désaccord naissait à propos de la contemplation qu'on appelle passive. L'augustinisme s'autorisait d'un texte de Denys, *De mystica theologia,* c. I, p. 477, où il est dit que l'extatique, sans avoir la vision intuitive, connaît Dieu sans voiles, *incircumvelate;* on apportait aussi un texte de Boèce : *in divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam. De Trinitate,* c. II, *P. L.,* t. LXIV, col. 1250. On concluait de ces textes que, dans la contemplation passive, Dieu avec le concours de nos facultés intellectuelles produit des espèces qui le représentent, sans être tirées des sens, sans l'entremise de l'imagination, bien plus sans même que l'imagination entre en exercice. L'augustinisme, pour rendre compte de la possibilité d'une telle psychologie, recourait à l'hypothèse de l'introspection directe de l'âme, de ses actes, de ses dons et lumières naturelles ou infuses; on pensait par là expliquer comment l'esprit pouvait avoir de Dieu des espèces purement intellectuelles et s'en servir sans regarder les fantômes ou espèces dérivées de l'imagination. Ici on se séparait de la formule péripatéticienne de saint Thomas : *tantum se extendere potest nostra cognitio, quantum manuduci potest per sensibilia.* Celui-ci, malgré quelques hésitations de langage, cf. Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas,* Paris, 1908, p. 207, n'admettait pas en dehors du cas de prophétie l'infusion d'espèces purement intellectuelles, mais soutenait que dans la connaissance de foi et dans la connaissance mystique l'imagination joue toujours son rôle et entre toujours en exercice. Cf. *Sum. theol.,* I^a^, q. XII, a. 13. Voir Boudon, *Le règne de Dieu,* l. IV, c. III, Avignon, 1845, p. 453. Le fond de l'argumentation de saint Thomas s'appuie sur ce que pour penser à Dieu nous employons nécessairement l'idée d'être; or nous avons celle-ci par l'expérience sensible avec l'aide de l'activité de notre imagination et de notre intelligence; il fait aussi remarquer que son explication est plus conforme à la doctrine de l'unité du composé humain. *Sum. theol.,* I^a^, q. LXXXIV, a. 5 sq. Suarez et son école suivent saint Thomas. *Disp. metaphys.,* disp. XXX, sect. XII. Voir col. 822.

Ces modes de la connaissance de l'infini supposés, l'école augustinienne interprétait généralement comme il suit les textes embarrassants de Denys sur l'être et sur la bonté. C'est en se plaçant au point de vue chrétien de la communication de la vie divine *ad intra* que Denys pense que la bonté est le premier nom de Dieu ; et à ce point de vue la bonté, *sui diffusiva,* est la raison de la pluralité des personnes et précède l'action causale de Dieu au dehors. « Mais si, comme le fait l'Ancien Testament, qui au livre de l'Exode ignore la Trinité, l'on envisage seulement ce que la raison naturelle peut connaître de Dieu, on doit dire que l'être précède la causalité et par conséquent la bonté ; et ainsi l'être est le nom propre de Dieu. » Cf. Denys le Chartreux, *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. II, obj. 5, p. 367. Nous convenons qu'une telle exégèse manque d'objectivité, mais on devra reconnaître que, de même que l'épistémologie de ces auteurs manifeste l'intention d'éviter l'agnosticisme, ainsi l'échappatoire qu'ils inventent pour expliquer Denys, révèle chez eux la préoccupation dominante de rester fidèles aux notions traditionnelles d'un Dieu vivant et personnel.

Les mêmes préoccupations commandent l'interprétation que les augustiniens donnaient de la proposition du *De causis, prima rerum creatarum est esse,* qui paraissait favoriser l'opinion que l'être ne se dit pas de Dieu. Reprenant la pensée du XII^e^ siècle sur la dépendance causale de l'être, on disait : la première des choses créées est l'être par participation, c'est-à-dire être causé convient à tout être qui n'est pas Dieu ; en ce sens on peut concéder que l'être ne se dit pas de Dieu. Cette glose donnée, on se séparait des nominalistes du XII^e^ siècle qui avaient expliqué l'être et la bonté des créatures par une dénomination extrinsèque, car on voyait que d'après saint Augustin les créatures ont une bonté intrinsèque, *inhærens, formalis,* puisqu'elles sont toutes *in specie, modo et ordine ;* on savait aussi qu'Aristote avait réfuté les formes séparées des platoniciens et montré qu'*ens, unum et bonum* sont des prédicats intrinsèques. D'autre part, on se souvenait que saint Augustin avait montré la convertibilité de l'être et du bien, et concilié par ce moyen avec le *qui est* de l'Écriture le « bien » des platoniciens ; on voyait aussi qu'Aristote avait établi la convertibilité de *ens, unum, verum et bonum.* D'où l'on concluait que l'être transcendantal se dit de Dieu, au rebours de l'être par participation. *Transcendentia vero, ut ens et convertibilia secum, propter elongationem suam a determinationibus et materialibus proprietatibus ac limitationibus, dicunt actualitatem et perfectionem ; sicque conveniunt Deo imperfectione seclusa quæ in creaturis eis annexa est.* On voit que le péripatétisme sert ici à rejoindre saint Augustin, à côté et au-dessus de Denys.

Denys, à la suite de Plotin, cf. Picavet, *op. cit.,* p. 115, avait insisté beaucoup sur la présence substantielle de Dieu dans tous les êtres ; cet enseignement, bien que moins net chez quelques Pères très anciens, était d'ailleurs commun de son temps. Mais il avait formulé cette doctrine d'une façon qui prêtait à l'équivoque : *Deus est esse existentibus, esse omnium est superesse deitatis.* Les théologiens qui suivaient le courant augustinien se souvinrent ici encore de l'interprétation donnée par le XII^e^ siècle ; puisque Denys disait que l'être ne se dit de Dieu qu'au sens causal et admettait l'exemplarité divine, ils conclurent qu'il fallait l'interpréter dans le sens de la causalité et de l'exemplarité. *Deus dicitur forma, ut essentia quæ habet esse in omnimoda actualitate et completione,* dit saint Bonaventure, *In I V Sent.,* l. II, dist. XII, a. 1, q. II, t. II, p. 294. Et ailleurs : Dieu est dit forme comme cause exemplaire ; et quand on dit qu'il est en soi une forme, cela signifie qu'il est sans aucune potentialité, c'est-à-dire acte pur. *Ibid.,* l. I, dist. XIX, p. II, a. 1, q. III, ad 2^um^. Si Denys dit qu'il est l'être de tous les êtres, cela doit s'entendre de même au sens causal, puisque telle est la terminologie de Denys. Cf. Walric, cité par Denys le Chartreux, *ibid.,* p. 365. Ici l'exégèse, qui est la même que celle du XII^e^ siècle, n'est nullement arbitraire. Et tout danger de panthéisme est écarté.

Il ressort de cette esquisse, que, tout en restant fidèle aux principes et aux conclusions fondamentales de la théodicée traditionnelle, l'augustinisme ne parvint pas à montrer l'homogénéité et la continuité de notre connaissance naturelle et initiale de Dieu par les créatures, et de la connaissance plus parfaite que nous pouvons avoir de l'infini, soit par la raison, soit par la révélation, soit par la vie intérieure : aussi bien au point de vue de la liaison métaphysique qu'à celui de l'analyse psychologique, un hiatus restait sans explication entre ces divers degrés ou modes de notre connaissance religieuse. Bien que cette école, affranchie comme on l'a vu du nominalisme du XII^e^ siècle, poussa très loin l'analyse de l'idée platonicienne de participation, comme nous le dirons à propos des rapports de Dieu et du monde chez Averroès, elle avait conscience de son impuissance à relier cette doctrine avec une doctrine générale métaphysique ou psychologique, qui put servir de base à une explication logique de notre connaissance de l'infini. C'est, croyons-nous, plus au sentiment de cette impuissance qu'à l'embarras ou à l'autorité des textes, qu'il faut attribuer le recours aux diverses hypothèses sur notre connaissance de l'infini dont nous avons parlé. L'échec de cette école explique aussi pourquoi les interprétations des formules platoniciennes de Boèce, Denys, etc., restent chez elle à l'état inorganique. Le génie de saint Thomas tenta de satisfaire à ces déficits.

2. *Le péripatétisme de saint Thomas et Denys.* — Les deux principaux représentants du péripatétisme, en tant qu'on l'oppose à l'augustinisme au cours du XIII^e^ siècle, sont Albert le Grand et saint Thomas. Nous ne dirons rien ici en particulier d'Albert le Grand, parce que l'on convient aujourd'hui que chez lui le péripatétisme est étrangement mêlé à d'autres courants philosophiques, et que son éclectisme n'est point parvenu à opérer la fusion harmonieuse des divers éléments de sa pensée. Il en est autrement pour saint Thomas. En face du péripatétisme son attitude est des plus nettes : il cherche une voie de conciliation, mais telle que, tout en donnant à sa théologie une physionomie péripatéticienne très accusée, il ne perde pas de vue la loi du développement de la pensée chrétienne : *quod ubique, quod semper.*

Cette préoccupation se trahit d'abord dans l'interprétation de la formule, faite d'un mot de Boèce et d'un mot de Denys : *Deus est esse formale omnium.* Il l'entend au sens causal, comme le XII^e^ siècle ; et sur ce point il est d'accord pour rejeter le panthéisme avec l'école augustinienne. *Contra gentes,* l. I, c. XXVI ; *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. I, a. 2. Le livre *De causis* lui fournit d'ailleurs, pense-t-il, le moyen d'accorder ici Aristote avec Denys et avec la doctrine orthodoxe et traditionnelle de la transcendance et de l'omniprésence substantielle de Dieu, puisqu'on y lit, prop. 2 : *Causa prima regit omnes res, præterquam commisceatur cum eis.*

Quant aux difficultés qui naissaient de la manière dont Denys parlait de la bonté et de l'être divins, saint Thomas les résout d'une part à l'aide de l'étiologie, de l'autre à l'aide de l'épistémologie d'Aristote. Cette solution demande à être exposée dans toute sa complexité ; car c'est par son moyen que saint Thomas crut avoir trouvé un principe de conciliation entre le platonisme et le péripatétisme : il s'agissait de ramener la doctrine platonicienne de la participation à celle de l'acte et de

la puissance; puis cette réduction faite de rendre compte de notre connaissance de l'absolu.

a) Le platonisme combiné avec l'étiologie d'Aristote. — La traduction de Denys portait : *boni Dei nominatio, totas causæ omnium processiones manifestans, et ad existentia et ad non existentia extenditur; ens vero ad existentia tantum.* Voir t. II, col. 831. Saint Thomas remarque avec raison que l'interprétation donnée par saint Bonaventure, d'après laquelle Denys parlerait des communications divines *ad intra*, n'est pas conforme au contexte; il essaie donc une autre voie. Denys, observe-t-il avec un vieux commentateur, a traité des noms divins non pas au sens absolu, mais seulement au point de vue de la manifestation des perfections divines par les créatures, et par conséquent au point de vue de la causalité. *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 2, ad 1um. Mais le commentateur allégué, ne comprenant pas ce que les « non-existants » pouvaient signifier dans la phrase, avait esquivé le problème à l'aide d'une étymologie de fantaisie et d'un texte scripturaire : *bonum* vient de *boare, boo, boas, quia omnia bonum ad se vocant, et sic boant naturaliter appetendo bonum;* d'autre part, il est écrit de Dieu, Rom., IV, 17, *vocat ea quæ sunt, tanquam ea quæ non sunt;* Denys a donc eu raison de dire que Dieu est le bien parce que sa causalité s'étend aux non-existants comme aux existants. Saint Thomas rejette cette solution. *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. 1, a. 3, ad 2um.

La théorie de la cause matérielle d'Aristote et un mot de Platon le mettent sur la voie d'une nouvelle exégèse. Il connaît le Timée et il sait que Platon y appelle la matière *non ens;* sans s'arrêter à l'interprétation idéaliste de ce passage, il le prend au sens objectiviste; et comme il sait par Aristote qu'il y avait une différence entre la théorie de la matière des deux philosophes, il fait consister l'erreur des platoniciens en ce qu'ils ne distinguaient pas la matière et la στέρησις ou privation. Mais, comme il est convaincu que Denys, malgré sa phraséologie néoplatonicienne, suivait Aristote en physique, il conclut que les non-existants signifient dans le texte de l'Aréopagite la matière en tant qu'opposée à la forme. *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 2, ad 1um; *Contra gentes*, l. III, c. XX, n. 4; *In librum de causis*, lect. IV. Cette façon platonicienne de parler ne lui paraît pas étrange. Saint Augustin n'a-t-il pas dit d'une part : *priusquam istam informem materiam informares, non erat aliquid; non tamen omnino nihil, Confessiones*, l. XII, c. III, *P. L.*, t. XXXII, col. 827; d'autre part : *si dici posset, nihil aliquid, est et non est, hoc eam dicerem. Ibid.*, c. VI, col. 828. C'est la pensée même d'Aristote; car d'après celui-ci, *materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia;* d'où la possibilité de la création de la matière. *Contra gentes*, l. II, c. XVI, n. 11; *Sum. theol.*, Ia, q. XLVI, a. 1, ad 1um sq. Il dit cependant par ailleurs que la substance complète, le composé seul, « est », à proprement parler, et qu'il est par la forme : *materia dicitur quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, imo nullum esse habet, ut dicit Commentator in II De anima; unde simpliciter loquendo forma dat esse materiæ. Opusc.*, XXXI, *De principiis naturæ*, Venise, 1595, t. XVII, p. 367. On peut donc dire dans le système péripatéticien, avec Averroès, le grand adversaire de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, que la matière est un non-être, au sens où l'être se dit de la substance complète qui est le terme de la génération; et, dans le même système, il faut dire qu'elle est un être, au sens où l'on dit que l'être est l'actualité des choses, hors de leurs causes. *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 1. Cette façon de concevoir les choses s'accorde très bien avec le sens donné à Boèce par le XIIe siècle, puisque la matière est *quo est* et non pas *quod est : materia non potest proprie dici quod est, cum non sit nisi in potentia; sed quod est, est id quod subsistit in esse. De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 8um. C'est donc conformément à Aristote, à saint Augustin, à Boèce, à Averroès, pense saint Thomas, que Denys a parlé de la matière comme d'un non-être, lorsqu'il a dit que le bien est la cause de l'être et du non-être, du *quod est* et du *quo est;* et que l'être n'est que la cause de l'être, du *quod est*. Donc, conclut saint Thomas, étant donné que Denys dans ces passages se place exclusivement au point de vue de la manifestation de la perfection divine par ses œuvres, il a raison de dire qu'en ce sens l'être se dit de Dieu au sens relatif, que le bien est dans le même sens le premier nom de Dieu, et d'en donner comme raison que le bien s'étend à l'être et au non-être, tandis que l'être n'a d'influence que sur l'être. *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 2, ad 1um sq. Voir dans le sens de cette exposition historique de la pensée de saint Thomas, Lossada, *Cursus philosophicus, Physica*, tr. I, disp. II, c. IV, n. 30 sq., Barcelone, 1883, t. IV, p. 169; voir, dans le sens de l'interprétation systématique du même docteur à l'aide de quantité de distinctions et d'entités, Petrus a Bergomo, *Tabula aurea*, dub. 114, 461, 562, 567, etc.

En effet — nous continuons sans discussion notre rôle de rapporteur — l'être, en tant que cause, implique la cause exemplaire. *De veritate*, q. XXI, a. 2, ad 2um. Mais il n'y a en Dieu au sens strict d'autres idées que celles des formes ou du composé. *Ibid.*, q. III, a. 5; *Sum. theol.*, Ia, q. XII, a. 1, ad 2um; q. XV, a. 3, ad 3um. Donc, au sens où parle Denys, il est vrai de dire, *ens se extendit ad existentia tantum*. D'un autre côté, puisque la matière en tant qu'opposée à la forme n'est pas pour Denys comme pour les platoniciens une pure privation, il faut conclure que la matière est un bien par participation; et donc, Denys a raison d'écrire dans sa terminologie : *bonum se extendit ad existentia et non existentia*.

On sait que pour M. Bergson « le non-être platonicien, la matière aristotélicienne » sont identiques. Cf. *Évolution créatrice*, Paris, 1907, p. 342. C'est d'après lui « un zéro métaphysique qui, accolé à l'Idée [c'est-à-dire à la forme] comme le zéro mathématique à l'unité, la multiplie dans l'espace et dans le temps. » Nous n'avons pas à discuter ici la pensée historique de Plotin ou d'Aristote; nous n'entreprendrons pas davantage de légitimer l'exégèse de saint Thomas; ce qui seul nous intéresse, c'est sa conception de l'aristotélisme et l'usage qu'il en a fait pour l'interprétation des néoplatoniciens; et il sera facile de voir que la pensée de saint Thomas est sans affinité aucune avec le plotinisme de M. Bergson. Celui-ci identifie le non-être platonicien et la matière péripatéticienne. Saint Thomas oppose au contraire les deux systèmes; pour lui, les platoniciens errent parce qu'ils ont fait consister la matière en une pure privation; Aristote au contraire, tout en retenant la privation comme un des principes du composé, ne fait pas consister la matière dans une pure privation; elle est d'après le Stagyrite un être en puissance. Elle est un être, puisqu'elle a une cause efficiente, *unicuique competit habere causam agentem secundum quod habet esse, Sum. theol.*, Ia, q. XLIV, a. 1, ad 3um; et il faut ici se souvenir que, d'après saint Thomas, Aristote a admis la création *ex nihilo*, bien plus la création de la matière en tant qu'opposée à la forme, *oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum. Ibid.*, a. 2, ad 3um. Elle est un être en puissance, puisque, bien qu'elle soit un être au sens où ce mot s'emploie pour désigner l'actualité des choses, elle ne l'est pas au sens où l'être se dit soit des formes séparées soit de la substance complète, mais est ordonnée à le devenir par l'accession de la forme; ce que l'on peut exprimer en disant qu'elle est un être réel, auquel est joint cet être de raison qu'est la privation. *De veritate*, q. XXI, a. 2,

ad 7um. Or, si elle est un être en puissance, elle est en soi un bien; et Algazel s'est trompé en mettant cette conclusion en doute. *Ibid.*, ad 3um; *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 3, ad 3um. Elle est un bien. D'abord, en vertu du principe de la convertibilité de l'être et du bien, *in tantum est aliquid bonum in quantum est ens : esse enim est actualitas omnis rei, Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 1; ensuite, parce qu'elle est un être en puissance, *omne subjectum in quantum est in potentia respectu cujusque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem.* De plus, elle est en soi un bien, c'est-à-dire par dénomination intrinsèque. En effet, bien que la matière soit comme tout le reste un être par participation, c'est par sa nature même qu'elle est un être en puissance; c'est donc par dénomination intrinsèque qu'elle est un bien : *materia prima potentiam habet per se ipsam;* et *cum potentia pertineat ad rationem boni, sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam. De malo*, q. I, a. 2. La même conclusion suit du fait que la matière « est », au sens où l'être signifie l'actualité des choses; *unumquodque secundum suam essentiam habet esse; in quantum autem habet esse, habet aliquod bonum;* or rien n'est plus intrinsèque que l'essence, la matière est donc intrinsèquement un bien. *Contra gentes*, l. III, c. VII, n. 2. Et ces principes paraissent tellement certains à saint Thomas qu'il en fait la base de sa réfutation du manichéisme : *quod malum non est aliqua natura.* Telle est la notion de la matière que saint Thomas pense trouver chez Aristote et qu'il fait sienne après avoir constaté qu'elle est non seulement conciliable avec le dogme chrétien, mais encore incompatible avec les erreurs fondamentales de son temps. Or, saint Thomas se flatte de retrouver cette notion chez Denys. Celui-ci appelle, il est vrai, la matière un non-être; mais non pas au sens d'une pure privation; pour lui, elle n'est un non-être qu'en raison de la privation qui lui est adjointe. *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 3, ad 3um. Ne dit-il pas, en effet, expressément : *ipsum non ens desiderat bonum? In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. I, a. 3, ad 2um. D'où il faut nécessairement conclure que d'après Denys la matière, en tant qu'opposée à la forme, est un bien, participé il est vrai, mais intrinsèque, en vertu du principe : *nihil appetit nisi simile sibi. Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 2, ad 1um. De la sorte, puisque le non-être de Denys n'est autre que l'être en puissance d'Aristote et est comme lui un bien par dénomination intrinsèque, l'Aréopagite a eu raison d'écrire que la bonté divine prise au sens causal s'étend au non-être comme à l'être. Cf. Suarez, *Disp. metaph.*, disp. X, sect. III, n. 24.

Enfin, du même point de vue de la manifestation causale de la perfection divine où il s'est placé, Denys dit avec raison que le bien précède l'être. Saint Thomas joint ici à la considération de la cause matérielle d'Aristote celle de la téléologie péripatéticienne; et, comme l'a fort bien dit Weertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin*, Cologne, 1908, p. 15, nous sommes ici en face d'une des pensées les plus ingénieuses du docteur angélique.

On sait la grande place que tient dans l'œuvre de Denys la doctrine platonicienne de la circulation : issus de Dieu, tous les êtres retournent à lui, tous, y compris le non-être, désirent Dieu. Cf. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Munster, 1908, p. 33. Alexandre de Halès avait remarqué que, dans les contextes de Denys, l'idée du bien dont toute l'appétition est liée à celle de but, de fin; et il avait noté d'un mot : *rursus bonum dicit conditionem finis, quia, ut ait Boetius, omnia bonum exoptant. Summa*, Venise, 1576, part. I, q. XLIX, m. IV, a. 2. Saint Thomas s'empara de cette remarque et la mit en valeur. D'après Aristote, le bien est le désirable : *ratio boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile, Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 1, et il est aussi le but ou la fin. *Ibid.*, a. 4. Cf. Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XXIII, sect. v, n. 2. Or on peut déduire de Denys que c'est le propre du bien de se répandre : *bonum est diffusivum sui;* mais, puisque la création est libre, cette formule ne peut pas s'entendre au sens de la causalité efficiente; elle n'est donc vraie que de la causalité finale. *De veritate*, q. XXI, a. 1, ad 4um; *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 4, ad 2um; *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXIV, q. II, ad 4um. En ce sens, le bien est cause : *bonum est perfectivum et conservativum. De veritate*, q. XXI, a. 1; *Sum. theol.*, Ia, q. XVI, a. 1. On peut donc concilier Aristote et Denys qui se complètent. En effet, le bien est le but auquel on tend; or chaque chose tend à sa perfection; mais la perfection est ce que la cause efficiente a en vue; donc tendre à sa perfection, c'est aller au but de la cause première; d'où Dieu est le but de chaque chose, et par conséquent le désirable d'Aristote : *omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse.* C'est ce qu'on signifie quand on dit que Dieu est le bien, au sens relatif. *Sum. theol.*, Ia, q. VI, a. 1, ad 2um. La raison en est fournie par Denys, à savoir la causalité divine. Parce que Dieu opère par manière de cause finale, les choses tendent à lui. Cf. Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XXIII, sect. IV, n. 4, 8. D'où il faut conclure que, toujours au sens relatif, Dieu est le souverain bien. Car, puisque la causalité de la fin ou de la diffusion divine qui ne se produit pas *mediante aliqua virtute superaddita*, s'étend à tout, *Contra gentes*, l. I, c. LXXV, 5; *De veritate*, q. XXI, a. 1, ad 4um, en ce sens il est le bien de tout : *sic enim bonum Deo attribuitur in quantum omnes perfectiones desideratæ effluunt ab eo sicut a causa. Sum. theol.*, Ia, q. VI, a. 2. Voir col. 914. Denys a donc eu raison de penser que Dieu, considéré comme le bien, précède l'être, puisque la cause finale est la première des causes. *Sum. theol.*, Ia, q. v, a. 2, ad 1um. Il suffit d'un instant de réflexion pour voir que toute cette exégèse de saint Thomas implique dans sa pensée une conception du monde dont la base est composée des deux principes suivants : les choses et leurs parties constitutives sont ce qu'elles sont par elles-mêmes et non *per tertium quid;* les êtres naturels tendent à leur fin par un principe qui leur est intrinsèque et non pas seulement en vertu d'une impression accidentelle reçue du dehors, ce qui nous permet de connaître la nature des êtres par leurs opérations.

Le lecteur qui nous a suivi prévoit les répercussions de cette exégèse et de cette conception du monde sur la théodicée de saint Thomas. On a vu que, malgré des tâtonnements, le XIIe siècle avait, avec Alain de Lille, résolu correctement, je veux dire dans le sens du réalisme modéré, le problème de l'unité : l'unité des choses, bien que dérivée de la première monade, leur est intrinsèque. En soi, les choses sont unes; ce qu'on appelle leur composition réelle, ou vient de leur contingence, ou se confond avec elle; et par conséquent l'unité de simplicité n'est en Dieu autre chose que l'aséité ou en découle immédiatement. Au contraire, le XIIe siècle avait en ce qui touche le problème de l'être et de la bonté des créatures penché vers une solution nominaliste. Dieu est l'être par essence; tout le reste n'a l'être et la bonté que par participation, en ce sens que l'être et la bonté ne se disent des choses que par dénomination extrinsèque avec connotation de la causalité divine. De cette conception, que Gilbert qualifiait de théologique, suivaient spontanément l'explication des attributs divins par la connotation des œuvres divines, et la réduction à la seule contingence de la distinction du fini et de l'infini. *Deus amat ut charitas*, dit saint Bernard, *novit*

ut veritas, sedet ut æquitas, dominatur ut majestas, regit ut principium, tuetur ut salus, operatur ut virtus, revelat ut lux, assistit ut pietas. Quæ omnia faciunt et angeli, facimus et nos : sed longe inferiori modo, non utique bono quod sumus, sed quod participamus. De consideratione, l. V, c. v, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 795.

Saint Thomas se garda bien de mettre en question ce qu'avait de profondément vrai cette conception traditionnelle de l'unité, de l'être et de la bonté par participation, et corrélativement de l'un, de l'être et du bien par essence. Quant à l'unité, il adopta simplement la doctrine de ses devanciers, qui lui parut se concilier avec un passage fameux d'Averroès; mais il eut soin de noter que l'unité qui est un concept négatif, ne dépend pas de la réalisation des essences, et ne se distingue pas de l'essence. de la même façon que l'existence et la bonté, qui sont choses positives. *Sum. theol.*, Iª, q. VI, a. 3. *Essentia rei est una per seipsam, non propter esse suum. De veritate,* q. XXI, a. 5, ad 7um sq. Cf. Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. IV, sect. III, n. 4 sq. Mais nous aurons à revenir sur ce sujet. En ce qui concerne l'être et la bonté, il se sépara au contraire en partie de la théorie du XIIe siècle. Il en retint cet élément qu'il déclare communément admis de son temps : on ne peut pas concevoir philosophiquement d'une façon adéquate l'être et la bonté du fini, si l'on ne fait intervenir la notion d'une relation de dépendance causale du fini par rapport à l'infini, *Sum. theol.*, Iª, q. XLIV, a. 1, ad 1um, relation qui pour l'être est celle de l'effet à sa cause efficiente, et pour la bonté celle de l'effet à sa cause finale d'après Boèce et Denys, à sa cause exemplaire d'après saint Augustin. Cf. *De veritate,* q. XXI, passim, et surtout, a. 1, ad 1um; a. 4, et ad 4um; *Sum. theol.*, Iª, q. VI, a. 3. Il est vrai que l'être peut être conçu d'une façon absolue, et cela vient, d'après saint Thomas, de ce que psychologiquement l'idée d'être est la première de nos idées. *Sum. theol.*, Iª, q. V, a. 2, *contra; De veritate,* q. I, a. 1; q. XXI, a. 2, ad 5um; a. 4, ad 4um. C'est, pense saint Thomas, ce qu'énonce la fameuse proposition du livre *De causis : prima rerum creatarum est esse,* formule qui met en relief la priorité de raison de l'être sur le bien, de l'absolu sur le relatif. Mais on ne conçoit bien l'être fini comme distinct de l'infini que si l'on pense à la contingence de l'un et à la pleine suffisance de l'autre. *Ibid.*, ad 7um sq. A plus forte raison, en est-il ainsi de la discrimination du bien fini. Gilbert de la Porrée a parfaitement raison de dire qu'au point de vue du théologien, qui est celui du fidèle, *Contra gentes,* l. II, c. IV, les créatures ne sont bonnes que par participation. Car si l'on fait abstraction du rapport de leur essence à Dieu leur fin, elles ne valent rien, de même que si l'on fait abstraction de leur dépendance de la cause première, elles n'existent pas. Si, en effet, leur unité est indépendante de leur existence actuelle et par conséquent de toute participation par voie de causalité efficiente ou finale, il n'en est pas ainsi de leur être et de leur bonté. Mais Gilbert et ceux qui l'ont suivi se sont trompés lorsqu'ils ont inféré de cette conception théologique que l'être et la bonté ne se disent du fini que par dénomination extrinsèque avec connotation de l'action divine. Car, on l'a vu, tel n'est pas le sens de Denys, parlant du non-être; tel n'est pas non plus le sens de Boèce dans le *De hebdomadibus,* sur la bonté : s'il dit que les créatures ne sont bonnes que par participation, son intention n'est pas de nier leur bonté intrinsèque, *inhærens,* mais de mettre en relief que le rapport à Dieu comme cause finale est inséparable de leur existence. D'ailleurs, Aristote a réfuté le réalisme des platoniciens et établi que *ens, unum, verum* et *bonum* sont des attributs intrinsèques des choses. *De veritate,* q. XXI, a. 4.

Sur ces bases d'un réalisme modéré, qui n'est autre que celui de son temps, saint Thomas concilie saint Augustin, Boèce et le péripatéticien qui a fait le *De causis. Ibid.*, a. 5. Ces trois auteurs dans leur doctrine de la participation, conviennent que Dieu seul est le bien par essence, quoiqu'ils s'appuient sur des fondements en apparence divergents. Mais ce passage est de ceux qui ne peuvent pas se résumer; il faut les étudier en leur entier. Notons seulement ce point : si, dit saint Thomas, on fait l'hypothèse que le fini est bon indépendamment de son existence actuelle, ou que l'existence actuelle est du concept d'une créature, cette créature resterait encore bonne et existante seulement par participation, parce que d'une part elle ne serait pas sa bonté, mais l'aurait, parce que d'autre part elle n'aurait son existence que par dépendance : *nonnisi præsupposito ordine ad creatorem.* Cf. *In IV Sent.*, l. III, dist. XI, q. I, a. 1, ad 7um.

C'est sur le terrain de ce réalisme très modéré qui fut plus tard celui de Suarez, que saint Thomas fait définitivement la conciliation du platonisme et du péripatétisme. Il faut citer. *De facili accipere possumus in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias. Primo quidem conveniunt in modo existendi istarum. Posuit enim Plato inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat ab eo a quo participat; et quantum ad hoc id a quo participat est causa ipsius, sicut aer habet lumen participatum a sole, qui est causa illuminationis ipsius.* Cf. *De potentia,* q. III, a. 3, ad 6um; *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. I, a. 1, ad 6um; *De veritate,* q. XXI, a. 4, ad 2um. *Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis, quod unaquæque earum et unum sit et bonum sit. Et hoc etiam Aristoteles posuit, quia, ut dicit, necesse est ut id quod est maximum ens et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.* Voir col. 946. *Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturæ ipsarum, quia uterque posuit omnes hujusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non autem eas esse immunes a compositione potentiæ et actus : nam omne participans ens oportet esse compositum potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiæ participantis; et sic cum omnes substantiæ præter supremam, quæ est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositæ ex potentia et actu.* Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 7; *De potentia,* q. III, a. 5. *Quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui; unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum. Quæcumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permistionem potentiæ habere. Opusc.,* XV, *De substantiis separatis,* c. III. Ce rapprochement n'est intelligible et conciliable avec ce qui précède qu'autant que l'on admet que la différence essentielle du fini et de l'infini est la contingence de l'un, l'aséité de l'autre, en d'autres termes que non seulement l'existence, mais la possibilité même du fini, supposent l'infini; d'où il suit que tout être fini est composé de *quod est* et de *quo est,* comme parle Boèce, par le fait même qu'il dépend d'une cause. Le *quod est* et le *quo est* peuvent ne différer que suivant notre manière de concevoir, comme il arrive dans l'ange. *Et ipsa quidditas erit hoc quod est suum esse, et quo est. Et quia omne quod habet aliquid non a se, est possibile respectu illius hujusmodi quidditatis; cum [angeli] habeant esse ab alio, erunt possibiles respectu illius esse, et respectu ejus a quo habent, in quo nulla eadem potentia : et ita*

in tali quidditate invenitur potentia et actus, de quo est et quod est. Opusc., LIV, *De quo est et quod est.*

Tel est, historiquement, le procédé par où, dans la doctrine de saint Thomas, on fusionne la doctrine patristique de l'être par essence et de l'être par participation avec la théorie péripatéticienne de l'acte et de la puissance. D'après l'École que depuis le XV^e^ siècle on est convenu d'appeler thomiste, ce qui a fait perdre à saint Thomas le beau titre de *doctor communis* qu'il portait au XIV^e^ siècle, la soudure se fait à l'aide de l'introduction d'une distinction réelle entre l'essence et l'existence du fini, ce qui établit entre le *quod est* et le *quo est* la même relation qu'entre la forme et la matière, conçue d'ailleurs comme en soi non-existante. Mais, d'après saint Thomas, le point de soudure n'est autre que ce que l'on a appelé depuis la puissance objective du fini. *Sum. theol.*, I^a^, q. XLVI, a. 1, ad 1^um^; *De potentia*, q. V, a. 3. De ce mode de conciliation, dont saint Thomas paraît avoir dû l'idée à Averroès, il résulte immédiatement, comme l'a fort bien mis en lumière Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XXVIII, sect. I, que les premières divisions de l'être : *infinitum et finitum, ens a se et ab alio, ens necessarium et ens contingens, ens per essentiam et ens per participationem, ens increatum et ens creatum, purum actum et ens potentiale*, sont équivalentes. Cette équivalence établie, il est évident que, malgré ses formules péripatéticiennes, la scolastique postérieure à saint Thomas ne diffère pas pour le fond des choses de la théodicée des siècles précédents et s'y ramène facilement. Ce point acquis, il ne reste plus qu'à exposer comment saint Thomas parvint à expliquer la connaissance de l'infini, tout en restant fidèle à la théorie péripatéticienne de la connaissance.

b) L'épistémologie d'Aristote combinée avec le platonisme pour rendre compte de la notion d'infini. — Vu le rôle accordé à l'étiologie d'Aristote par saint Thomas, on pourrait croire que d'après lui nous ne concevons pas Dieu au sens absolu, mais seulement au sens relatif. Rien n'est plus éloigné de la pensée de saint Thomas. Il dit en effet expressément : *hoc nomen bonum est principale nomen Dei, in quantum est causa*, c'est ainsi, nous l'avons vu, que l'entend Denys, mais il ajoute, *non tamen simpliciter; nam esse absolute præintelligitur causæ. Sum. theol.*, I^a^, q. XIII, a. 11, ad 2^um^; *In IV Sent.*, l. I, dist. XXII, q. I, a. 2, ad 2^um^. Voir Denys le Chartreux, *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. II, vers la fin. Cf. Lossada, *Cursus philosophicus, Physica*, tr. II, disp. III, Barcelone, 1883, t. V, p. 224. Quand, en effet, nous disons que Dieu est le souverain bien, cela peut avoir un sens relatif; il est, en effet, ce qui satisferait tout notre désir du bonheur, ou comme parle M. Tyrrell, « nos besoins spirituels, moraux et mystiques », *Through Scylla and Charybdis*, Londres, 1907, p. 274, *in quantum*, dit saint Thomas, *omnes perfectiones desideratæ profluunt ab eo. Sum. theol.*, I^a^, q. VI, a. 2. Mais le sens relatif suppose et implique l'absolu, parce que pour être cause il faut d'abord être. De plus, Dieu ne saurait être de fait la cause finale de toute chose, sans en être la cause finale de droit. *Ibid.; In IV Sent.*, l. I, dist. XVIII, q. I, a. 5; *Sum. theol.*, I^a^, q. XLIV, a. 4. Or, être de droit la cause finale de tout et en même temps être la cause efficiente en fait et en droit de tout entraîne en Dieu la pleine suffisance de l'être, et explique comment, malgré la transcendance divine, nous arrivons par le moyen des créatures à la connaissance de la divine perfection. *Sum. theol.*, I^a^, q. IV, a. 3. Voir col. 915, 939-941. Mais cette perfection est-elle l'infini positif, la plénitude de l'être, et comment par la voie de causalité concevons-nous l'infini dans les principes de l'épistémologie péripatéticienne?

Ce fut Denys qui fournit à saint Thomas la solution. Voici comment. D'abord, saint Thomas ramène à l'unité les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu rapportées par Pierre Lombard, et les trois voies d'affirmation ou de causalité, de négation et d'éminence dont parle Denys au c. VII, *De divinis nominibus*. Les quatre preuves de Pierre Lombard, l. I, dist. III, sont identiques, dit saint Thomas, aux trois voies de Denys. *In IV Sent.*, l. I, dist. III, *divisio primæ partis textus; Sum. theol.*, I^a^, q. XII, a. 12; *De anima*, a. 16. *Et ratio hujus est quia esse creaturæ est ab altero, unde secundum hoc ducimur ad causam, a qua est.* En d'autres termes, les preuves de l'existence de Dieu se ramènent toutes à l'argument de causalité. Voir col. 943. Ce principe supposé, l'accord de Denys avec la tradition résumée par Pierre Lombard et avec Aristote est facile à découvrir. En effet, la voie d'affirmation telle que l'entend Denys est identique à la première preuve par la causalité du Lombard. Mais les choses nous manifestent qu'elles ont une cause surtout par leur imperfection et par leur mutabilité, c'est-à-dire par leur contingence et par leur limitation, car la mutabilité est une conséquence de la limitation ou de l'imperfection, vu que l'être absolument parfait ne saurait rien acquérir ni désirer. Voir col. 944 sq. Or, nier de Dieu la contingence, c'est-à-dire l'insuffisance à l'existence ou à l'action, et par suite l'imperfection, c'est la voie de négation de Denys; et la seconde preuve du Lombard implique ce procédé. Enfin, nier de l'être divin toute limitation, c'est la voie d'éminence de Denys; et les deux derniers arguments du Lombard ne sont que l'application du procédé. On voit que l'étiologie d'Aristote sert à ramener Denys à la doctrine commune de la connaissance de Dieu exclusivement *a posteriori*.

En second lieu, saint Thomas a recours à Aristote pour résoudre certaines formules patristiques qui l'embarrassent. Écrites pour nier la connaissance compréhensive ou directe de Dieu que certains hérétiques s'étaient attribuée, ces formules paraissaient favoriser l'agnosticisme et mettre en question la portée ontologique de notre connaissance de la nature intrinsèque de Dieu. Saint Jean Damascène avait écrit que la substance de Dieu nous est inconnue. *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 1^um^; *De veritate*, q. II, a. 2, ad 9^um^. Denys avait dit que la parfaite connaissance de Dieu est de savoir qu'on l'ignore. *De potentia*, q. VII, a. 5, ad 14^um^. C'est, interprète saint Thomas se souvenant d'une thèse de la logique d'Aristote enseignant que la vérité formelle n'est que dans le jugement, c'est que nous n'atteignons pas l'être divin, sans le secours d'une proposition, et par conséquent d'une façon médiate. *Sum. theol.*, I^a^, q. III, a. 4, ad 2^um^; *Contra gentes*, l. I, c. XII : voir sur ces deux passages les commentaires de Cajetan et de Ferrariensis, contre Duns Scot. D'où il suit que saint Jean Damascène a fort bien dit que nous n'atteignons pas la substance divine en elle-même. Entré dans cette voie, saint Thomas trouve dans la nature même de l'acte psychologique par lequel nous nous formons l'idée de Dieu, la raison de l'imperfection de cette connaissance. Nous devons distinguer dans notre connaissance de Dieu la chose signifiée et notre mode de la signifier. Nous ne devons pas transporter en Dieu le *modus significandi*, d'abord, parce que la similitude de Dieu que nous fournissent les choses finies est déficiente, voir col. 900; Tolet, *In I^am^*, q. XIII, a. 1, Rome, 1869, t. I, p. 181; ensuite et surtout parce que concevant Dieu à l'aide d'un jugement, nous ne pouvons pas atteindre ce qu'il y a d'incommunicable dans sa nature. Nos jugements, en effet, entraînent la catégorie du temps : *intellectus componendo et dividendo cointelligit tempus, ut dicitur in III° De anima*. Et la raison en est que notre substance est dans la durée, en ce sens qu'elle n'a pas

en elle-même sa raison d'être adéquate, qu'elle est contingente, c'est-à-dire *ab alio*. *De veritate,* q. I, a. 5; *Perihermeneias,* l. I, c. XIV; *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXVIII, q. I, a. 5. Cf. Vasquez, *In I*am, disp. LXIV, Paris, 1905, t. I, p. 527-530, notes. C'est au contraire l'incommunicable propriété de la nature divine de se suffire pleinement et dans tous les sens à elle-même, *ipsum esse per se subsistens*. De cette transcendance résulte pour la créature l'impossibilité d'atteindre naturellement la nature divine telle qu'elle est en soi, *Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 4; et, si celle-ci se manifeste, l'impossibilité de la pénétrer comme elle se connaît elle-même. Cf. G. de Rhodes, *Disputationes theol. scholasticæ,* t. I, disp. II, sect. I; Franzelin, *De Deo uno,* th. XVIII. Mais prendre conscience de cette impossibilité radicale, c'est s'élever à la notion la plus parfaite que nous puissions avoir de Dieu. Cf. d'Alès, *Diction. apologétique,* t. I, col. 57. Denys a donc bien dit, en s'inspirant d'un mot de Platon, que connaître Dieu, c'est savoir qu'on l'ignore. *De causis,* lect. VI. Cependant le péril d'agnosticisme est écarté. Car, puisque le principe de causalité est à la base de toutes les démarches de notre esprit pour connaître Dieu, le procédé déductif en vertu du principe de raison suffisante aboutira nécessairement à des affirmations catégoriques sur la nature intrinsèque de la divinité. Voir col. 784, 918.

Reste enfin la question de l'infini. Bien que la théodicée de saint Thomas ne soit pas, comme celle de saint Anselme par exemple, une théodicée de l'infini, parce que chez lui la déduction des attributs se fait surtout par voie de causalité, il connaît la tradition sur ce point et veut lui rester fidèle. Il sait si bien que la théodicée des anciens a pour point de départ ou pour centre l'idée de la plénitude de l'être, qu'il concède aux agnostiques, Avicenne et Maimonide, que, s'ils gardaient sauve l'idée de l'être absolument parfait, leur théodicée serait identique à celle des chrétiens. *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. I, a. 3; dist. VIII, q. I, a. 1, *contra; Sum. theol.,* Ia, q. XIII, a. 11. Dieu, et Dieu seul, est et peut être absolument infini : *quia ejus essentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, sed in se includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis se extendere potest. De veritate,* q. XXIX, a. 3; *De potentia,* q. VII, a. 5. Il s'agit ici, il est bon de le remarquer, de l'infinité positive de Dieu, au sens de la plénitude de l'être, et non pas de ce qu'on appelait alors l'attribut négatif spécial de l'infinité, dont il est directement question dans la *Sum. theol.,* Ia, q. VII. C'est Denys qui fournit à saint Thomas le moyen de rattacher cette notion à son épistémologie péripatéticienne. Cf. *Sum. theol.,* Ia IIæ, q. II, a. 5, ad 5um; Ia, q. XIII, a. 11; q. IV, a. 2, ad 3um; *De veritate,* q. X, a. 1, ad 5um; *De potentia,* q. VII, a. 2, ad 9um. Cf. Zimmermann, *Ohne Grenzen und Enden,* Fribourg, 1908.

Dans les objets de notre expérience, c'est de l'insuffisance à l'existence ou contingence que provient la différence entre l'essence et l'existence actuelle, et aussi la série des prédicats qui sont communs à ces objets et ne les distinguent pas, tels que produisibles, annihilables; il en résulte par suite qu'aucun être de cette catégorie ne saurait être infini, ou épuiser la notion d'être : la conséquence est nécessaire puisqu'aucun d'eux n'épuise même la notion restreinte d'être créable. Tous sont donc finis, limités, et par suite définissables. Bien plus, impossible de les caractériser par la notion d'être; car si par être on entend l'existence actuelle, cette existence n'est pas comprise dans leur notion : si par être on entend leur réalité, ce terme ne les distingue pas, car il est de tous le plus abstrait et le moins prégnant. En effet, dans les êtres contingents en vertu même de ce qui vient d'être dit, plus les termes sont bas dans l'échelle de Porphyre, *ens, substantia vivens, rationale,* plus ils sont riches en compréhension : la rationalité ajoute à la vie, et celle-ci comprend les degrés supérieurs et l'être. L'être, au contraire, qui trône au sommet de l'échelle est ce qu'il y a de plus indéterminé. Mais quand il s'agit de l'être qui est par soi, *ipsum esse per se subsistens,* tout se passe autrement. La raison en est qu'être au sens de l'existence actuelle est de la notion même de la nature divine; et si la limitation provient dans l'être participé précisément de sa contingence, par la raison inverse celui qui est par lui-même épuise la notion d'être, et il est de sa définition qu'on ne puisse rien lui ajouter. *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 4. Déjà saint Bernard avait indiqué ce procédé, *Sermones in Cantica,* serm. LXXXI, *P. L.,* t. CLXXXIII, col. 1172. On le retrouve chez Suarez, *De divina substantia,* l. I, c. III, et chez Franzelin, *De Deo uno,* th. XX, 3e édit., p. 259.

IV. Influence de la philosophie religieuse des Arabes. — Si l'on s'en tenait à ce qui précède, il semblerait que la scolastique du XIIIe siècle n'est guère redevable aux Arabes, que ceux-ci ne lui ont rendu d'autre service que de lui passer Aristote, et qu'ayant feuilleté celui-ci les scolastiques n'eurent pour dépasser leurs devanciers qu'à en utiliser quelques principes, qui leur permirent de revenir à la grande tradition patristique mieux comprise. Cette impression serait contraire aux faits, dont il faut maintenant donner connaissance. Sans cette étude on ne comprendra jamais deux faits : celui du rapide et durable succès d'Aristote, si tôt après sa condamnation; celui du grand nombre de problèmes nouveaux, dont quelques-uns sont aujourd'hui encore des actualités, dont s'occupa le XIIIe siècle, et sur lesquels disputèrent les siècles suivants. Ajoutons qu'à notre avis l'intelligence exacte d'une bonne partie des docteurs du XIIIe siècle, spécialement de saint Thomas, dépend de la connaissance de la littérature arabe qui fut l'une des sources où ils puisèrent.

Le Coran est nettement monothéiste; ce qu'il dit de Dieu, le dogme de la Trinité mis à part, se rapproche beaucoup de ce qu'on lit dans l'Écriture et de ce qu'enseigne la tradition chrétienne; ajoutons que la foi musulmane est très dogmatique. Bien que rien ne soit moins philosophique et moins mystique que la religion de l'islam, cf. Carra de Vaux, *La religion de l'islam,* Paris, 1909, le mysticisme et une certaine philosophie apparurent cependant de bonne heure dans le monde musulman.

1° *Le soufisme.* — L'origine du mysticisme musulman ou soufisme est des plus discutées. Ce qui le caractérise, c'est le rôle qu'il accorde à l'extase. Après avoir passé par diverses phases préparatoires, le soufi parvient à l'illumination directe, à l'union avec Dieu, dont en cet état il prétend contempler intérieurement la vraie nature. A la lumière de la connaissance véritable ainsi acquise, le soufi continue à penser que l'islam est la meilleure religion, mais il ne reconnaît au Coran et aux traditions musulmanes qu'une valeur toute relative; les formules du livre n'instruisent pas sur la vérité divine, elles ne servent qu'à guider l'esprit vers la réalité. Cette réalité est que Dieu seul existe; tous les êtres, sans en être réellement distincts, sont une émanation de lui et retournent à lui; cette émanation est éternelle et nécessaire. Dieu, en tant que distingué des êtres, est tantôt l'être abstrait, tantôt la plénitude de l'être, mais toujours avec une tendance panthéiste. A ces traits on reconnaît le plotinisme. Cf. Salmon, art. *Soufisme,* dans la *Grande encyclopédie;* Carra de Vaux, *Gazali,* c. VII sq., Paris, 1902.

Nous ne voulons pas examiner ici la question des rapports de la cabale et du soufisme; nous ne discuterons pas davantage le problème des rapports de la cabale avec la philosophie péripatético-plotinienne

d'Avicebron. Voir CABALE; cf. Myer, *Quabbalah, The philosophy of Ibn Gebirol, the Quabbalah and the Zohar,* Philadelphie, 1888; Wittmann, *Die Stellung Avencebrol's im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie,* Munster, 1905, t. v des *Beiträge* de Bæumker. Il nous suffit de noter que la philosophie religieuse juive suivit au moyen âge les vicissitudes de celle des Arabes. Nous pouvons donc, pour ne pas être trop long, parler des Juifs en même temps que des Arabes. Les scolastiques les ont d'ailleurs utilisés et réfutés de la même façon. On sait que le *De ente et essentia* de saint Thomas est rédigé contre Avicebron, cf. Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol,* Munster, 1900, au t. III des *Beiträge;* et nous verrons plus loin qu'il réfuta Maimonide en même temps qu'Avicenne.

2° *Spéculation arabe.* — Dans le *Guide des égarés,* part. I, c. LXXI, trad. Munk, t. I, p. 340, Maimonide raconte ainsi comment se fit l'introduction de la spéculation philosophique dans le monde musulman. « Lorsque l'Église chrétienne eut reçu dans son sein les Grecs et les Syriens, parmi lesquels les opinions des philosophes étaient répandues, les savants grecs et syriens virent qu'il y avait dans la religion des assertions avec lesquelles les opinions philosophiques étaient en manifeste contradiction. Ces savants commencèrent alors à établir des propositions, profitables pour leurs croyances, et à renverser les opinions des philosophes qui ruinaient les bases de leur religion. Lorsque les sectateurs de l'islamisme eurent paru et qu'on leur transmit les écrits des philosophes, on leur transmit aussi ces réfutations, qui avaient été écrites contre les livres des philosophes. Et ils s'en emparèrent dans l'opinion d'avoir fait une importante trouvaille. » Maimonide ajoute que les docteurs musulmans pour mieux réfuter les erreurs des philosophes s'écartèrent beaucoup plus des doctrines des philosophes que n'avaient fait auparavant les chrétiens grecs et syriens, nestoriens ou jacobites, et qu'en particulier ils adoptèrent la doctrine des atomes et du vide au lieu de l'hylémorphisme d'Aristote.

Dans l'histoire de la spéculation chez les Arabes on distingue ordinairement les Motékallim et les philosophes. Les Motékallim au sens général du terme sont les scolastiques du Coran; les traductions latines dont se servaient nos scolastiques rendaient ce mot par *loquentes,* ou comme dit quelquefois saint Thomas, conformément à la traduction d'Averroès dont il se servait, *loquentes in lege Maurorum.* Il en était d'hérétiques au point de vue des croyances et des traditions musulmanes : les Motazélites, cf. Carra de Vaux, *Avicenne,* c. II, Paris, 1900, et d'autres plus attachés à l'orthodoxie coranique, auxquels on réserve quelquefois le nom de Motékallim, par opposition aux Motazélites, ou dissidents. Mais tous s'accordaient à se délier d'Aristote et du néoplatonisme. Aussi quand on oppose le mot Motékallim à celui de philosophes, il désigne tous ceux qui ne suivent pas le péripatétisme; et alors le terme philosophe signifie les continuateurs de la tradition grecque reçue des chrétiens de Syrie, en d'autres termes les partisans du péripatétisme néoplatonicien. *Ibid.,* c. IV. Nous suivrons cette terminologie, classique parmi les arabisants.

Les philosophes ne se distinguaient pas des Motékallim seulement par l'admission de la physique d'Aristote, mais aussi et surtout par leur position à l'égard de la révélation du Coran, et, en ce qui concerne les Juifs, de la Bible. D'après eux, « la philosophie grecque était vraie au même degré que la révélation; il existait *a priori* un accord entre la philosophie et le dogme. Mais en réalité la philosophie grecque contenait une masse d'idées passablement complexes et divergentes, et il n'est pas toujours aisé de voir du premier coup comment ces théories pouvaient s'adapter à la théologie de l'islam. » Carra de Vaux, *Avicenne,* p. 80. Le principe général de solution admis par les philosophes était que le Coran a un sens exotérique à l'usage du vulgaire, et un sens ésotérique. Sur ce principe, les philosophes étaient d'accord avec les soufis, auxquels l'extase apprenait ce qu'il fallait considérer comme vrai au sens littéral dans le Coran, et ce qui devait s'entendre au sens figuré. Et, du fait que les Motékallim admettaient généralement que certains termes anthropomorphiques du Coran sont figurés et ne doivent pas être pris à la lettre, les philosophes concluaient au droit général de l'interprétation ésotérique. Cf. Averroès, *Accord de la religion et de la philosophie,* trad. Gauthier, Alger, 1905, p. 26 sq. Quant au moyen de légitimer cette interprétation, il était double. Les uns, et Avicenne est de ce nombre, recouraient aux doctrines de l'extase et du soufisme; pour eux, non seulement le Coran, mais la philosophie même d'Aristote avaient un sens exotérique ou en apparence littéral, et un sens ésotérique réservé aux initiés et compris seulement par le moyen de la vision de l'essence divine et de l'union avec elle. Les autres philosophes, et Averroès est leur principal représentant, reconnaissaient aux conclusions de la raison une valeur absolue. En cas de conflit entre la philosophie et la lettre du Coran, ils soutenaient qu'on avait toujours le droit de « recourir à l'interprétation, c'est-à-dire de faire passer la signification de la lettre du sens propre au sens figuré. » *Op. cit.,* p. 26. Par exemple, si la philosophie démontrait l'éternité et la non-création du monde, il fallait « interpréter » les formules de Mahomet, qui ont l'air de dire le contraire. Toutefois, il y avait d'après Averroès une limite à ce droit : « car l'interprétation ne va pas jusqu'à la négation de l'existence. » *Ibid.,* p. 39. Ainsi celui qui nierait l'existence des biens et des maux de la vie future, et interpréterait ce qu'en dit le Coran en ce sens que « ce dogme n'a d'autre but que de préserver les hommes les uns des autres dans leurs corps et dans leurs biens, qu'il n'est qu'un artifice, et qu'il n'y a d'autre fin pour l'homme que sa seule existence sensible, » *ibid.,* p. 37, celui-là serait un infidèle, parce que son interprétation pragmatiste irait jusqu'à la négation de l'existence des biens et des maux futurs. Bien qu'Averroès admît lui aussi, non pas pour le derviche tourneur, mais pour le sage philosophe, une certaine connaissance immédiate de Dieu en cette vie, il ne faisait en somme voir au sage directement que ce que le raisonnement démontrait de Dieu et du monde; en sorte que pour lui la philosophie n'avait pas, comme pour Avicenne, un sens ésotérique. Il se contentait « d'interpréter » dans le Coran, sans aller jusqu'à la négation de l'existence, tout ce qui n'était pas conforme à ses conclusions philosophiques, et par conséquent reconnaissait à la philosophie une valeur absolue, et au Coran une valeur seulement relative si on le prenait au sens littéral ou exotérique. Avicenne allait beaucoup plus loin. Pour lui, la philosophie n'avait elle aussi qu'une valeur relative; seule l'extase donnait la vérité. En réalité tout son effort fut de construire une philosophie à double entrée, de telle sorte qu'elle coïncidât avec les doctrines soufistes. Entre ces deux modes de conciliation de la parole révélée avec la philosophie flottaient divers auteurs. Le plus connu des scolastiques fut le juif Maimonide, pour qui tout ce que la Bible nous dit de Dieu se réduit à un vaste système de symboles, utiles au vulgaire pour s'approcher de la vérité, mais inutiles au philosophe. En théodicée, sauf sur le point de la création, l'effort de Maimonide fut au fond de justifier Avicenne contre Averroès : pour celui qui est initié, qui sait ce qu'a vu Moïse quand il a vu la face de Dieu, ou qui a lui-même été élevé à la vision, tout ce que la philosophie démontre de Dieu n'a qu'un sens symbolique, relatif ou même purement négatif. Si l'on

voulait faire quelque comparaison avec des noms connus pour préciser ce qui vient d'être rapporté, on pourrait rapprocher Averroès d'Hermès et de Günther, Avicenne et Maimonide de certains pseudo-mystiques comme maître Eckart ou de certains protestants libéraux comme Ritschl. C'est de cette position singulière de la philosophie musulmane par rapport à l'orthodoxie et à la valeur de la raison que naquit l'averroïsme latin au XIIIe siècle et la théorie des deux vérités : *verum (philosophicum) vero (theologico) contradicere potest.* Ce premier coup d'œil sur la spéculation arabe montre assez quelle masse de problèmes jeta dans le monde latin d'un seul coup l'introduction de la philosophie orientale. Entrons dans le détail.

3° *Théodicée des Motékallim.* — Maimonide nous a laissé, et les scolastiques du XIIIe siècle connaissaient par lui, les douze propositions fondamentales des Motékallim. *Op. cit.*, t. I, c. LXXIII. Il nous rapporte aussi comment en théodicée ils s'appliquaient à défendre contre les philosophes, d'abord, la création et la nouveauté ou non-éternité du monde; ensuite et subséquemment, l'existence de Dieu; puis, l'unité divine, entendue plutôt au sens de la simplicité que de l'unicité, enfin l'incorporalité ou spiritualité de Dieu. *Ibid.*, c. LXXIV sq. D'accord sur ces points, sauf quelques rares exceptions en ce qui concerne la démonstrabilité de l'existence et de l'unité de Dieu, les Motékallim étaient divisés au sujet des noms ou attributs divins. Dès le milieu du VIIIe siècle une secte dissidente, les Motazélites, nia les attributs, sous le faux prétexte que la pluralité des attributs est incompatible avec l'unité absolue de la nature divine. C'était, on le voit, se faire de la simplicité de Dieu une notion telle que la Trinité des chrétiens devenait un trithéisme; mais c'était aussi transformer en expressions figurées, en métaphores et en symboles, tous les noms qu'avec l'Écriture et les chrétiens le Coran donne à Dieu. Opposés aux Motazélites, les Motékallim concédaient qu'il ne faut pas prendre à la lettre les anthropomorphismes de l'Écriture; mais ils soutenaient qu'il faut admettre en Dieu des attributs éternels et essentiels, à savoir la vie, la science, la puissance et la volonté, nous dirions la personnalité. Ces attributs étaient éternels, parce qu'indépendants de la création; ils étaient essentiels, parce que non distincts de l'essence divine. Certains Motazélites se rapprochèrent de cette manière orthodoxe de penser, à l'aide des formules suivantes : Dieu est vivant par son essence; il sait par son essence. Au Xe siècle, se forma la secte des Acharites, directement opposée à celle des Motazélites; ils professaient sans détour les attributs divins, mais ils les prétendaient distincts de l'essence. C'est de cette secte que parle saint Thomas, lorsqu'il rapporte que quelques-uns ont prétendu que les noms divins ne signifient pas la substance divine, *sed intentiones quasdam additas essentiales, De potentia,* q. VII, a. 6, ou encore, *a liqua dispositio addita essentiæ ejus. De veritate,* q. II, a. 2. Bien que très réservés dans l'usage d'interpréter le Coran, les Acharites, à l'inverse des Hanbalites, prenaient au sens figuré les formules comme celle-ci : Dieu descendit. Cf. Averroès, *Accord de la religion et de la philosophie,* trad. Gauthier, Alger, 1905, p. 48, 27; Maimonide, trad. Munk, t. I, p. 180, 207 sq.; Duncan B. Macdonald, *Development of muslin theology,* Londres, 1903; Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie,* Gotha, 1877.

4° *Théodicée des philosophes.* — Les philosophes étaient d'accord avec les Motékallim sur la démonstrabilité de l'existence et des attributs de Dieu; mais ils soumettaient à une critique très fine les arguments qu'y employaient les Motékallim ainsi que les preuves qu'ils apportaient de la création et de la non-éternité du monde. Cf. Müller, *Philosophie und Theologie des Averroes,* 1875, p. 23. Sur ce dernier point ils adoptaient les vues d'Aristote et attaquaient la création *ex nihilo* et *post nihilum,* comme on l'a dit t. III, col. 2083. Quant aux preuves de l'existence et des attributs de Dieu, ils les empruntaient surtout à Aristote et les ramenaient par suite à la causalité, non sans y mêler quelquefois des vues néoplatoniciennes; car pour eux, comme pour nos scolastiques à qui ils la passèrent, la *Theologia Aristotelis,* qui n'est qu'un extrait des livres IV à VI des Ennéades, était un ouvrage authentique. Cf. Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles,* Leipzig, 1882. De la sorte, les scolastiques trouvèrent dans les philosophes arabes avec des arguments péripatéticiens très élaborés surtout en ce qui concerne les attributs négatifs et métaphysiques de Dieu, la critique des procédés moins solides des partisans de l'atomisme. Il ne paraît pas douteux que la partie critique aussi bien que la partie constructive de la philosophie arabe ait grandement incliné le XIIIe siècle vers Aristote. En tout cas, nous avons déjà dit, col. 931, qu'en ce qui touche les preuves de l'existence de Dieu les scolastiques durent beaucoup aux Arabes, spécialement au point de vue dialectique. On retrouve, en effet, leurs argumentations, même les plus subtiles, chez Alfarabi, Avicebron, Avicenne, Ibn Tofaïl, Averroès et Maimonide. Il en est de même en ce qui concerne la démonstration des attributs. On peut, il est vrai, sur ce dernier point considérer comme insignifiant l'apport de nouveaux moyens termes dû aux Arabes, puisque les moyens termes nouveaux qui leur ont été empruntés au XIIIe siècle, ou n'ont pas survécu à la critique de la scolastique postérieure, ou sont restés en controverse. Mais il en va autrement quant à la précision des formules, à la rigueur et à la profondeur d'analyse des démonstrations. Ici, le XIIIe siècle paraît très original, si on le compare au XIIe; comparé à la philosophie arabe, il ne produit pas la même impression de nouveauté.

On a vu que l'antiquité chrétienne avait distingué les noms figurés de Dieu et ceux qui se disent au sens propre : ceux-ci avaient été divisés en attributs relatifs et absolus, et ces derniers en attributs positifs et négatifs. Ces distinctions et cette classification ne s'étaient point oubliées, nous en avons retrouvé la tradition au XIIe siècle. Mais il faut avouer qu'elles sont loin d'avoir chez Pierre Lombard et chez ses contemporains la netteté et le relief qu'elles ont chez les scolastiques du XIIIe siècle. De plus, nous avons vu que si au XIIe siècle l'accord existait sur la valeur ontologique des noms divins, la justification de cette doctrine au point de vue philosophique laissait beaucoup à désirer. De même au XIIe siècle la parfaite simplicité divine avait été définie contre Gilbert de la Porrée, mais la question des rapports du fini et de l'infini, de l'être potentiel à l'être absolu avait été mal résolue; et si saint Bernard avait posé les principes exacts en ce qui touche en Dieu aux rapports des attributs et de l'essence, ce problème n'avait pas été développé. Les Arabes ont rendu ici à l'Église un service auquel on ne s'attendait pas. Ayant reçu leur péripatétisme néoplatonicien de mains chrétiennes, ils transmirent à l'Occident chrétien, sinon de nouveaux témoins de la tradition patristique, du moins le moyen de mieux comprendre les témoins de cette tradition qui étaient alors connus. Les philosophes dans leur polémique contre les Motékallim au sujet des attributs, de leur distinction ou de leur identité avec l'essence divine, avaient beaucoup étudié les classifications anciennes que nous avons rapportées; ils en avaient fait grand usage pour résoudre le problème de la simplicité divine mieux que ne faisaient leurs adversaires; dans ce but ils avaient employé la psychologie et aussi la métaphysique d'Aristote. Pour dépasser sur tous ces points le XIIe siècle, le XIIIe n'eut qu'à profiter des analyses faites dans le monde musulman, de Bagdad à Cordoue, durant trois siècles. Il fut

d'autant plus enclin à le faire que la plupart des philosophes arabes, suivant la *Theologia Aristotelis*, prétendaient aboutir à cette formule : Dieu est l'être dont l'essence et l'existence sont identiques. Sans doute un certain nombre de philosophes arabes, comme Avicebron, Alfarabi et Avempace, entendaient cette formule au sens néoplatonicien de l'être abstrait, ne distinguant pas, comme le fit Avicenne, l'être logique, indéterminé parce que pris *sub conditione negationis determinationum*, et l'existence pure, indéterminée parce qu'envisagée *sub conditione non affirmationis determinationum*. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, l. I, c. XXVI; voir col. 787. Mais plusieurs d'entre eux expliquaient la même formule de la plénitude de l'être, par exemple Avicenne et Maimonide. Cf. Avicenne cité par El-Farani dans le commentaire d'Alfarabi, trad. Horten, Munster, 1906, p. 376; Maimonide, *Guide des égarés*, t. I, c. LXIII. Il est vrai que ceux-ci donnaient souvent à la formule un sens panthéiste ou agnostique; mais, en l'épurant de ces erreurs, elle avait l'avantage de relier ce qu'on considérait comme une doctrine péripatéticienne, au *qui est* scripturaire et à la tradition patristique. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 2; *Sum. theol.*, I^a^, q. III, a. 4, ad 1^um^; q. XIII, a. 11. Enfin, nous verrons que c'est à Averroès que saint Thomas dut, dans la question de la synonymie des noms divins, de retrouver la réponse donnée autrefois à Eunomius par les Pères cappadociens. *De potentia*, q. VII, a. 6.

5° *Élimination des erreurs des Arabes par voie de tradition et d'autorité*. — S'ils utilisèrent la philosophie arabe, les scolastiques ne furent pas de simples copistes ou des plagiaires. Un choix était à faire. Que ce choix fût des plus difficiles à opérer, et que le XIII^e^ siècle ait eu le sentiment de cette difficulté, les faits le disent assez : c'est ainsi que s'expliquent les condamnations d'Aristote au début du siècle, le rappel à l'esprit et aux formules de la tradition par Grégoire IX en 1228, Denzinger, n. 379, les querelles entre augustiniens et péripatéticiens, enfin la condamnation de 10 propositions en 1241 par Guillaume de Paris, et de 219 propositions en 1277 par son successeur Étienne Tempier. Cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 170, 487, 544. Dans ce travail d'absorption de la philosophie hétérodoxe, ce qui sauva le XIII^e^ siècle, ce fut d'abord et surtout son respect des conclusions traditionnelles. A la lumière des doctrines de l'Église, peu à peu un travail se fit qui consista à distinguer ce qui dans les Arabes n'était pas conciliable avec le dogme, et les doctrines que l'on ne pouvait pas accepter sans mettre en danger la foi chrétienne. Cette élimination faite dans leur esprit, et les controverses qu'ils eurent entre eux les aidèrent à la préciser, les docteurs chrétiens virent ce qu'ils pouvaient accepter des analyses souvent subtiles, quelquefois profondes des grands penseurs arabes; ils reconnurent que ces nouvelles données pouvaient quelquefois servir à résoudre certaines difficultés rationnelles; que d'autres, dont les germes se trouvaient dans la tradition chrétienne, ne demandaient qu'à être développées pour qu'il en résultât une meilleure intelligence du dogme. Nous allons essayer de faire comprendre comment ce travail s'opéra. Mais pour préciser disons d'abord quelles furent les thèses de la théodicée arabe que le XIII^e^ siècle rejeta, comme contraires à l'enseignement traditionnel de l'Église.

On a édité vers la fin du XVI^e^ siècle sous le nom de Gilles de Rome un *Catalogus errorum philosophorum;* cet ouvrage a été en partie réédité par Hauréau dans ses *Notices et extraits* et par le P. Mandonnet dans *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e^ siècle*, Fribourg, 1899, p. 5. Il semble que ce catalogue ait inspiré Eymeric, le rédacteur du *Directorium inquisitorum*, Rome, 1585, p. 253, où l'on trouve les erreurs d'abord de plusieurs philosophes, puis d'Aristote, d'Averroès, d'Avicenne, d'Algazel, d'Alkindi et de Rabbi Moyses, c'est-à-dire de Maimonide. Laissons de côté les erreurs concernant la création *ex nihilo* et *post nihilum*, la science, la liberté et la providence divines, ainsi que le panthéisme. Voici les propositions notées touchant la portée ontologique des attributs. Erreurs d'Alkindi, prop. 5 : *Attributa divina Deo competunt abusive; asserens inconvenienter dici Deum creatorem, primum principium, dominum dominorum; sic quod perfectiones in divinis nihil dicunt positive, sed tantum per remotionem.* Erreurs d'Avicenne, prop. 13 : *Sanctitas, bonitas et aliæ Dei perfectiones non dicunt in Deo aliquid positive, sed tantum per remotionem : quod est contra fidem, quæ habet quod tales perfectiones verius et perfectius sunt in Deo quam in creaturis.* Erreurs de Maimonide, prop. 1 : *Negavit in divinis esse Trinitatem, et quamcumque multitudinem re vel ratione* prop. 2 : *Asseruit attributa in divinis ut sapientiam, bonitatem et similia non esse in Deo vere et realiter, sed tantum æquivoce et vocaliter, allegans pro se illud Prophetæ : Cui me similem fecisti? Dicit namque quod, quum dicitur Deus sapiens, bonus et similia, intelligitur per causalitatem : quia scilicet Deus dicitur bonus, quia causat bonitatem; et potens, quia causat potentiam; et sic de aliis.* Bien entendu, le manuel des inquisiteurs n'oublie pas de mentionner que ces philosophes nient la Trinité; c'est la première erreur reprochée à Averroès. La liste des propositions condamnées en 1277 complète ces données. On y lit, prop. 36 : *Quod Deum in hac mortali vita possumus cognoscere per essentiam.* C'est une opinion de Themistius, d'Alexandre, d'Avempace, d'Avicenne et d'Averroès, *De anima*, l. III, com. 36, Venise, 1550, t. V, fol. 177-180. Cf. Jean Baconthorp, *Princeps averroistarum, In IV Sent.*, l. I, prologus, q. I; l. IV, dist. L, q. I, a. 2, Venise, 1527; Jean de Jandun, *De anima*, l. III, q. XXXVI, Venise, 1561, col. 428 sq. La proposition 211 se rapporte au même objet. Denifle la cite en cette teneur : *Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem primæ causæ. Hoc male sonat, et est error, si intelligatur de cognitione immediata.* Les anciennes éditions des Sentences écrivent : *ad cognoscendam essentiam primæ causæ... de cognitione mediata.* Mais Baconthorp écrit : *ad cognoscendam essentiam primæ causæ*, et rapproche cette condamnation de Denzinger, n. 402 sq. Raymond Lulle cite comme Baconthorp, cf. Otto Keicher, *Raymundus Lullus*, Munster, 1909, *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, p. 216. Il faut donc abandonner la lecture du P. Denifle, qui laisserait croire contre toute vérité historique qu'au XIII^e^ siècle le dogme de la connaissance naturelle de Dieu sonnait mal. A l'encontre de ces propositions d'un intellectualisme ambitieux, on en trouve deux qui sont nettement agnostiques : 215. *Quod de Deo non potest cognosci nisi quia est, sive ipsum esse.* 216. *Quod Deum esse ens per se positive, non est intelligibile, sed privative est ens per se.* Cette dernière proposition est de Siger de Brabant, qui la déduit non pas d'Averroès, mais d'un des fondements du système d'Avicenne. Cf. Siger, *Impossibilia*, I, édit. Baeumker, Munster, 1898, p. 7, 5. L'avant-dernière est d'Avicebron, *Fons vitæ*, V, 24, édit. Bæumker, Munster, 1895, p. 301. Elle résume d'ailleurs la doctrine agnostique des philosophes arabes, à l'exception d'Averroès. Notons en achevant cette énumération qu'elle montre à elle seule combien est peu conforme aux faits l'opinion, généralement accréditée depuis que Renan l'a mise à la mode, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1866, d'après laquelle les propositions condamnées en 1277 étaient toutes spécifiquement des thèses

d'Averroès. Ce qu'on appelle l'averroïsme latin au XIIIe siècle était un système fort éclectique; et même, quant au point fondamental de la doctrine d'Averroès, à savoir l'unité de l'intellect, saint Thomas nous apprend que les averroïstes latins de son temps ne l'entendaient pas au sens même d'Averroès : ce qui permet au saint docteur de leur montrer qu'au fond ils n'ont pour eux aucune autorité. *Opusc.*, XVI, *De unitate intellectus*, Venise, 1595, p. 181. Cf. Menendez Palayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1880, t. I, p. 375 sq.

Telles sont les principales conclusions de la théodicée traditionnelle, que contredisait la théodicée des philosophes arabes. Ceux-ci s'accordaient à proclamer l'absurdité de la Trinité; tous, sauf Maimonide, rejetaient la création *ex nihilo* et *post nihilum;* tous niaient le dogme de l'invisibilité divine; tous, sauf Averroès, professaient l'agnosticisme; et cela, chose étrange, tout en prouvant par la causalité l'existence et les attributs de Dieu, tout en professant même fréquemment que Dieu est la plénitude de l'être. D'ailleurs ces thèses, qui nous paraissent à bon droit disparates et contradictoires, se présentaient liées en systèmes subtils, mais dont la logique ne manquait pas de cohérence. Une analyse des principaux de ces systèmes, connus des scolastiques, va nous servir de moyen pour préciser les emprunts du moyen âge à la pensée orientale.

6° *Avicenne.* — Puisque la philosophie d'Avicenne a un double sens, ésotérique et exotérique, et que le sens ésotérique en est donné par l'intuition mystique, il est plus court pour comprendre cette philosophie de dire d'abord ce que voyait l'extatique d'Avicenne; cela nous donnera la clef des formules péripatéticiennes et néoplatoniciennes qu'il emploie et aussi de plus d'une question ou objection saugrenues que l'on trouve chez les scolastiques du XIIIe siècle et chez leurs successeurs. Pour exposer la partie soufiste de l'avicennisme, nous pouvons nous servir d'Ibn-Tofaïl, *Havy ben Yaqdhân, Le veillant fils du Vigilant,* trad. Gauthier, Alger, 1900.

1. *Mystique.* — Ce roman est l'histoire d'un homme élevé dans une île solitaire par une bête sauvage; le héros, ancêtre de tous nos Robinsons, trouve par lui-même peu à peu les premiers principes, puis la philosophie et la théodicée d'Avicenne, considéré par l'auteur comme un exact interprète d'Aristote. Mais une fois en possession de la doctrine de l'existence et des attributs de Dieu, p. 14-76, le héros comprend que la perfection consiste à ressembler à Dieu. Sachant donc que les corps célestes ont éternellement l'intuition actuelle de l'être nécessaire, il cherche à les imiter; pour cela il fixe sa pensée sur l'être nécessaire et se livre à un violent mouvement de rotation (derviches tourneurs); en accélérant ce mouvement il avait l'intuition de cet être, p. 87. Havy fait un pas de plus. Il réfléchit que dans ses spéculations théoriques il a distingué les attributs divins en négatifs et positifs; les premiers ayant pour caractère qu'ils excluent de Dieu la corporéité et ses suites, les seconds de n'introduire dans l'essence divine aucune multiplicité. Il cherche donc à éliminer de sa connaissance de Dieu la corporéité plus qu'il n'a fait jusqu'à cette heure. Pour cela il renonce aux mouvements circulaires, s'assied dans sa caverne paupières closes, concentrant ses pensées sur l'Être nécessaire sans lui associer rien d'autre, p. 90. Il arrive bientôt à l'intuition de l'Un, véritable et nécessaire, mais liée avec la conscience de son essence propre, c'est-à-dire de sa personnalité. De nouveaux efforts réussirent à faire disparaître de sa pensée le monde sensible, les substances séparées de la matière et sa propre essence : tout cela s'évanouit et il ne resta que l'Unique, le Véritable, l'Être permanent. « A la réflexion, il pensa qu'il n'avait pas d'essence qui le distinguât de l'essence du Véritable; que ce qu'il avait auparavant considéré comme son essence, distincte de l'essence du Véritable, n'était rien véritablement, et que rien n'existait sinon l'essence du Véritable; qu'il en était d'elle comme de la lumière du soleil qui tombe sur les corps opaques et qu'on voit apparaître en eux : bien qu'on l'attribue au corps, dans lequel elle apparaît, ce n'est autre chose en réalité que la lumière du soleil, » p. 92. Il se confirma dans cette pensée par la considération de la simplicité divine; car en Dieu la connaissance qu'il a de son essence est son essence même; d'où il résultait pour lui nécessairement que posséder la connaissance de l'Essence est posséder l'Essence. Et en vertu de ce raisonnement il s'identifiait avec Dieu et avec toutes les essences qui connaissent Dieu intuitivement, puisqu'elles sont toutes identiquement Dieu, p. 94. Mais Dieu l'éclaira et il comprit qu'il s'était mépris. « Les explications deviennent ici très malaisées. » Car si on parle comme il vient de le faire des essences au pluriel, cela donne à penser qu'il y a entre elles une pluralité — ce qui est faux, puisque la pluralité, le beaucoup et le peu, l'unité et la pluralité, la réunion et la séparation sont des attributs des corps et si on en parle sous la forme du singulier, cela donne à penser qu'elles ne sont qu'un, ce qui leur répugne également. L'auteur s'objecte à lui-même le principe de contradiction : « c'est un décret de la raison qu'une chose est une ou multiple. » Il la résout en disant que la difficulté ne vient que « de la faculté logique qui passe en revue les choses individuelles pour en dégager l'idée générale; » mais le soufi suit un procédé supérieur, et on ne peut pas lui reprocher de se contredire lorsqu'il parle de ce dont il a eu la vision, puisque, sur le monde divin, « on ne peut proférer aucun des termes auxquels nos oreilles sont accoutumées sans y supposer quelque chose de contraire à la réalité, » p. 95. Dans la suite on aura donc recours à l'allégorie. « Il vit que la sphère suprême, au delà de laquelle il n'y a point de corps, possède une essence exempte de matière, qui n'est pas l'essence de l'Un, du Véritable, qui n'est pas non plus la sphère elle-même, ni quelque chose de différent de l'un et de l'autre, mais qui est comme l'image du soleil reflétée dans un miroir poli : cette image n'est pas le soleil, ni le miroir, ni quelque chose de différent de l'un et de l'autre. » L'essence de la seconde sphère est « comme l'image du soleil reflétée dans un miroir qui reçoit par réflexion l'image, réflétée par un premier miroir tourné vers le soleil, » p. 96. Et ainsi de suite pour toutes les sphères, ou intelligences séparées, jusqu'au monde de la génération et de la corruption, constitué par tout ce que contient la sphère de la lune. Ce monde possède une essence exempte de matière, qui n'est aucune des essences déjà perçues ni quelque chose d'autre; cette essence connaît l'Un, et paraît multiple bien qu'il n'y ait en elle aucune multiplicité; elle est « comme l'image du soleil qui se reflète dans une eau tremblante, en reproduisant l'image renvoyée par le miroir qui reçoit le dernier la réflexion d'après l'ordre déjà indiqué, » p. 98. Puis il vit qu'il possédait lui-même une essence séparée. S'il se pouvait que l'essence du monde sublunaire « fût divisée en parties, on pourrait dire que cette essence en est une partie; et n'était que cette essence a été produite après un temps où elle n'était point, on pourrait dire qu'elle se confond avec celle du monde sublunaire; enfin, si elle n'était devenue propre à son corps dès le moment où elle a été produite, on pourrait dire qu'elle n'a pas été produite. » Cependant les essences séparées qui sont unies aux sphères, et les essences unies aux corps corruptibles, comme c'est le cas des animaux raisonnables, ne dépendent pas des corps, comme dans l'exemple des lumières et des images du soleil. « Elles n'ont de lieu et de dépendance

que par rapport à l'Essence de l'Un, du Véritable, de l'Être nécessaire, qui est la première d'entre elles, leur principe et leur cause, qui les fait exister, leur donne la durée, leur communique la permanence et la perpétuité, » p. 100. Elles n'ont pas besoin des corps, mais les corps ont besoin d'elles : « si elles n'existaient point, les corps n'existeraient point, car elles en sont les principes. » De même si par impossible l'un disparaissait, tout cesserait d'être. « Et bien que le monde sensible vienne à la suite du monde divin, semblable à son ombre, tandis que le monde divin peut se passer de lui et lui est étranger, néanmoins on ne peut en supposer la non-existence : car il est une suite du monde divin et sa corruption implique le changement, mais ne comporte pas la non-existence totale, » p. 101. C'est sur cette négation de l'impossibilité de l'annihilation que s'arrête la partie du roman qui nous intéresse ici.

2. *Philosophie.* — Ibn Tofaïl nous avertit lui-même que si l'on s'en tient au sens exotérique de la philosophie d'Avicenne, on ne peut pas parvenir à l'intuition de l'Un; mais qu'il en est autrement, si l'on en prend le sens ésotérique, celui de la *Philosophie orientale,* p. 10. Cf. les *Traités mystiques* d'Avicenne édités par Mehren, Leyde, 1889. De fait, à qui connaît la philosophie d'Avicenne les intuitions du Veillant sont assez claires. Pour les comprendre, il suffit de penser aux conclusions suivantes du philosophe. — *a*) Nous connaissons Dieu par la causalité, et par cette voie nous concluons qu'il est l'être premier et nécessaire : mais quand on dit qu'il est premier, on n'entend pas autre chose qu'une relation de son être à l'existence d'autre chose; et quand on le dit puissant, on signifie que l'être, qui objectivement est l'être nécessaire, est en relation avec ce qui peut recevoir de lui l'existence (le possible). Nous ne pouvons donc rien affirmer de la nature intrinsèque de Dieu, en dehors de la parfaite simplicité ou unité. Cf. J. Bacco, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. I, a. 1, et le VIII[e] livre de la métaphysique d'Avicenne. — *b*) D'ailleurs, tout vient de l'Un, non par création libre et temporelle, mais par production nécessaire; en sorte que tout ce qui est existant est nécessaire, et tout ce qui n'est pas existant est impossible. Cf. S. Thomas, *De potentia,* q. III, a. 17, ad 4[um]. — *c*) Tout ce qui est produit, bien que l'Un causant nécessairement ne puisse produire immédiatement que l'un, est nécessairement multiple ou réellement composé. Ici Avicenne combine la doctrine d'Avicebron suivant laquelle tout produit est composé de matière et de forme, d'essence et d'existence, avec celle d'Alfarabi qui, admettant les deux compositions réelles d'Avicebron, explique que la matière est produite par la connaissance que le premier effet prend de lui-même ou de sa potentialité. Cf. Avicenne, *Metaph.,* l. IX, c. IV; Averroès, *Destructio destructionum philosophiæ Algazelis,* disp. III, Venise, 1550, t. IX, fol. 29. L'essence et l'existence du produit sont, dit Avicenne, deux réalités objectives réellement distinctes. Car le nécessaire se définissant : ce qui n'a pas de cause, et le produit se définissant : ce qui a une cause, le produit n'est pas nécessaire; et donc par définition l'existence lui survient, *intentio, dispositio addita, accidens :* expressions qui n'empêchent pas l'existence d'être une réalité substantielle, *actus substantialis,* quand il s'agit de substances produites. *Esse accidit omni enti, præterquam in necesse esse.* Avicenne, *Metaphysica,* l. V. Cf. Helias Hebræus Cretensis, *Acutissimæ quæstiones,* édité à la suite de Jandun, *De anima,* Venise, 1560, *Quæstio de esse, essentia et uno,* col. 637. Nous dirons bientôt comment, d'après Alfarabi et Avicenne, du premier composé d'essence et d'existence résulte la matière. Notons seulement ici que la première essence produite, qui est une intelligence séparée, n'est pas une. Car, dans le système, l'unité est comme l'existence une réalité objective qui survient à l'essence du produit, substantiellement ou accidentellement, en tant que cette essence est unie par manière de cause formelle à la matière corruptible et étendue. Or tel n'est pas le cas pour la première intelligence séparée, qui meut la première sphère. En soi, elle n'est donc ni une ni multiple. — *d*) C'est de ces hypothèses, à l'aide desquelles Avicenne pense donner une preuve absolument générale de l'hylémorphisme, cf. Munk, *Guide,* t. II, p. 20, et concilier son plotinisme avec la doctrine péripatéticienne de l'acte et de la puissance, qu'il déduit l'impossibilité de la trinité des personnes en Dieu. Tous les Arabes qui niaient les attributs avaient contre la Trinité un argument commun, à savoir qu'elle est impensable et nécessairement irréelle, vu l'absolue simplicité de Dieu. Outre cet argument valable *a fortiori* dans l'agnosticisme d'Avicenne, celui-ci en donnait un autre que nous rapporte saint Thomas, qui se garde bien de concéder la doctrine de l'unité d'Avicenne, mais admet que tout être est un ou multiple. *De potentia,* q. II, a. 1, ad 11[um]. *Quando res aliqua aliquid habet tantum ab altero, ei secundum se consideratæ attribuitur oppositum ejus; sicut aer qui non habet lumen nisi ab alio secundum se consideratus est tenebrosus. Et per hunc modum, omnes creaturæ quæ habent ab alio esse, veritatem et necessitatem, sunt non entes, falsæ et impossibiles. Sed nihil tale potest esse in divinis. Ergo non potest ibi esse aliquis, qui tantum habet esse ab alio.* — *e*) Avicenne explique dans sa *Métaphysique,* l. IX, c. IV sq., comment de la première essence produite sort la matière et toutes les autres essences. Saint Thomas le résume fidèlement. *Primum ens in quantum intelligit seipsum producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima.* Dieu n'est conscient qu'autant qu'il produit en dehors de lui : de Plotin à Hegel, Avicenne est un trait d'union comme le Zohar. *Intelligentiam primam necesse erat a prima deficere: utpote potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodam modo potentia ad illud.* Ce *quodam modo* restrictif est non d'Avicenne, mais de saint Thomas, cf. q. VII, a. 2, ad 9[um]. *Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia, ea inferior; in quantum vero intelligit potentiam suam, procedit ab ea corpus cæli, quod movet; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima cæli primi. Et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversæ. De potentia,* q. III, a. 16. Pour compléter cet exposé, ajoutons que d'après Avicenne, contrairement à Aristote, dans le monde de la corruption et de la génération aussi bien que dans le monde céleste, les formes étaient produites par la dernière intelligence séparée, qui préside à la sphère de la lune, en sorte que ces formes n'étaient pas tirées de la matière, *eductæ e potentia materiæ,* celle-ci étant une pure potentialité. *De potentia,* q. III, a. 8; q. V, a. 1, ad 5[um].

Avec ces données le sens ésotérique du système apparaît nettement, et nous pouvons comprendre comment il prétendait conduire à la connaissance par essence de l'Un, véritable et nécessaire, et aussi à l'union, à la fusion, à l'absorption dans l'Un. Saint Thomas l'explique, *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 1. Étant donné que la première intelligence voit Dieu intuitivement en se contemplant elle-même et en prenant connaissance de son essence, que par cette vision elle produit la seconde intelligence, et ainsi de suite jusqu'à nous, il suit que la lumière de notre intelligence n'est que la participation de la connaissance intuitive qu'a de Dieu la dernière intelligence séparée, cause de notre intelligence comme de toutes les formes qui sont dans la matière, sans en avoir été tirées; c'est ce qu'indique l'allégorie des miroirs réfléchissants d'après laquelle

notre âme n'est qu'une similitude intentionnelle de Dieu transmise de degrés en degrés jusqu'à nous. Par là s'explique comment grâce à l'entraînement mystique cette similitude peut nous devenir connue, et nous révéler ainsi l'essence divine comme la voit la première intelligence, c'est-à-dire comme elle est en elle-même. La doctrine de l'existence et de l'unité explique aussi l'union et l'absorption en Dieu. Telle était du moins la prétention d'Avicenne et la base de sa méthode de conciliation d'Aristote, du Coran et du soufisme. Saint Thomas a constamment réfuté cette doctrine de l'intuition soufiste. *Sum. theol.*, Iª, q. XII, a. 2; *In IV Sent., loc. cit.; De veritate*, q. VIII, a. 1; *Contra gentes*, l. III, c. XLIX. D'où il suit que l'interprétation de ces passages de saint Thomas proposée par le dominicain François Victoria contre Cajetan, et adoptée par Vasquez, *In Iam*, disp. XXXIX, est conforme à leur sens historique.

7° *Algazel.* — On trouvera l'exposé de la théodicée d'Algazel dans Carra de Vaux, *Gazali*, c. IV, Paris, 1902, et dans Miguel Asin Palacios, *Estudios filosofico-theologicos*, I, *Algazel, Dogmatica, moral, ascetica*, Saragosse, 1901. Disons seulement avec Duncan B. Macdonald, *Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*, Londres, 1903, p. 237, que la position religieuse d'Algazel est « essentiellement la même que celle de Mansel, » que sa théorie de la religion révélée et de sa valeur « est à peu près celle de Ritschl, » et qu'on retrouve les mêmes doctrines chez Maimonide dont nous aurons à parler plus loin. Ce qui nous intéresse tout spécialement ici, ce sont les problèmes philosophiques qu'il a soulevés, et par conséquent posés devant les scolastiques, dans son Téhâfut, ou comme on disait au moyen âge, dans sa *Destruction des philosophes*, expression que l'on pourrait traduire par celle de banqueroute de la philosophie. Motékallim de la secte des Acharites, Algazel se propose de montrer en employant la méthode des philosophes, que la philosophie ne démontre ni les conclusions où elle s'écarte de l'orthodoxie musulmane et de la doctrine des Acharites, ni celles où elle y est conforme.

a) Les philosophes ne prouvent pas l'éternité du monde; car pour résoudre leurs arguments il suffit d'une part de leur faire remarquer qu'avant le temps réel il n'y avait qu'un temps imaginaire, cf. C. de Vaux, *op. cit.*, p. 67; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XLVI, a. 1, ad 6um; et d'autre part qu'en admettant l'éternité du monde, ils sont acculés au nombre infini qui est impossible. Carra de Vaux, *ibid.*, p. 69; Maimonide, *Guide*, part. I, c. LXXIII, 11, t. I, p. 414; S. Thomas, *ibid.*, a. 2, ad 7um; q. VII, a. 4. D'ailleurs, pense Algazel, comme plus tard saint Thomas, le prétendu problème du multiple sortant de l'Un se résout très bien par l'admission d'un premier agent intelligent et libre. Carra de Vaux, *ibid.*, p. 65; *De potentia*, q. III, a. 16.

b) Les philosophes ne sont pas plus heureux dans leurs preuves de l'existence de Dieu. Ils ont recours au principe de causalité efficiente; mais, pense Algazel, bien avant Hume, la causalité se réduit à une pure succession; car Dieu seul agit dans le monde. Carra de Vaux, p. 79; *De potentia*, q. III, a. 7. Donc, puisque les philosophes admettent la régression à l'infini d'une série de causes dans un monde éternel, ils n'ont aucun moyen de conclure à l'Être nécessaire, distinct du monde. *Ibid.*, p. 68. On a vu la solution scolastique de ce problème, col. 942, indépendante de la question de la création et de l'éternité du monde, à la condition qu'on ne concède pas au nominalisme son hypothèse.

c) Les philosophes se retranchent dans la nécessité d'une détermination entre les possibles, et pensent ainsi prouver Dieu par la contingence. Pour Algazel, comme pour les Motékallim au rapport de Maimonide et d'Averroès, le possible se confond avec le pensé; il ne suppose aucune réalité en dehors de l'esprit qui le pense, et pour juger qu'une chose est possible, *admissible*, il n'y a pas lieu de tenir compte de la nature des choses. Carra de Vaux, p. 63; Maimonide, *Guide*, part. I, c. LXXIII, 10, t. I, p. 401; *De potentia*, q. I, a. 4. En partant de cette définition on peut démontrer Dieu, d'après Algazel. Cf. Maimonide, *ibid.*, c. LXXIV, 5 sq., t. I, p. 426. Mais les philosophes, qui entendent autrement le mot possible, ne peuvent pas aboutir. En effet, les uns définissent le possible l'être en puissance, et assignent la matière comme fondement de la possibilité : mais ceux-là supposent ce qu'ils n'ont pas démontré, l'éternité et l'aséité de la matière. D'autres, c'est d'Avicenne qu'il s'agit, ne peuvent pas assigner la matière comme fondement de la possibilité, puisque d'après eux la matière n'est qu'une pure puissance qui n'existe que par la forme et d'où les formes ne sont pas éduites mais simplement introduites. Ils définissent donc le possible : ce qui a une cause, *id quod habet causam*. Mais, réplique Algazel avant Taine, cf. col. 944, de la sorte le possible se confond avec le produit ou le réel; comme d'autre part Avicenne admet la nécessité absolue de la production des choses, pour lui, le possible se confond avec le nécessaire, d'où il suit que ce qui n'existe pas est impossible, et que tout ce qui existe est nécessaire. Dans ces conditions, comment Avicenne prouvera-t-il la mineure de sa prétendue preuve par la contingence : *mundus est universaliter possibilis* ? De fait, comme le remarque Averroès, Avicenne ne pouvait pas prétendre à la fois que l'argument de contingence tel que le donnaient les Motékallim ne concluait pas, et que le sien était valable. Car par le fait qu'il cessait de considérer la dépendance causale comme une propriété du possible, et introduisait cette dépendance dans la définition même de l'être en puissance, il acceptait la doctrine nominaliste des Motékallim concernant les possibles, et s'enlevait tout moyen d'assigner une raison de la contingence et par suite de la nécessité d'une cause. Cf. Averroès, *op. cit.*, disp. IV, fol. 32; de Boer, *Die Widersprüche der Philosophie nach Al-gazâli und ihr Ausgleich durch Ibn Rosd*, Strasbourg, 1894, p. 42.

d) Algazel suit Avicenne jusqu'au bout de son argumentation en faveur de l'existence de Dieu. Avicenne complétait son argument de contingence par un argument spécial que voici en substance. Définissons l'être nécessaire celui qui n'a pas de cause, celui par conséquent dont l'existence n'a pas de cause, mais dont l'essence est d'exister : c'est le nécessaire en lui-même, *necessarium per se, per se subsistens*, le nécessaire absolu. Tout ce qui n'est pas ainsi nécessaire est possible, c'est-à-dire a une cause, *id quod habet causam;* l'existence du possible a donc une cause, vu qu'elle n'est pas donnée avec l'essence. Le possible existant ou est une de ces choses qui naît et périt, *possibile esse et non esse*, un possible absolu — et l'argument de contingence nous a montré que ce possible exige un être nécessaire comme cause; ou bien le possible existant est une de ces choses qui ne naissent et ne périssent pas, et qui par conséquent sont nécessaires, non en elles-mêmes, mais par leur cause, *necessarium per aliud;* de ce nombre sont les sphères célestes. Bien qu'elles soient nécessaires, puisqu'il répugne qu'elles ne soient pas ou qu'elles soient autrement, elles restent cependant possibles; car, comme elles sont composées réellement d'acte et de puissance, c'est-à-dire d'essence et d'existence, de matière et de forme, il en résulte que leur nature considérée en elle-même reste possible *ad esse et non esse;* d'où la possibilité de leur annihilation. *Cum esse sit præter essentiam cujuslibet rei creatæ, ipsa natura rei creatæ per se considerata possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio. De potentia*, q. V, a. 3. Ces définitions supposées on conclut que parmi ces êtres nécessaires il y en a nécessairement un qui est la

cause des autres et qui par conséquent est le premier, *non habens primum;* on ajoute qu'il ne peut y en avoir qu'un seul, et que son essence est d'exister, d'où suit sa parfaite simplicité. Il y a un premier, cause des autres : car s'il y a plusieurs corps chauds, il faut qu'il y ait du feu quelque part. *De potentia,* q. III, a. 5. Il n'y a qu'un premier : car s'il y en avait deux, il y aurait entre eux nécessairement ressemblance et différence et par conséquent composition; mais point de composé sans cause. Donc l'un serait la cause de l'autre. Averroès, *Destructio,* disp. V, fol. 33. Il est simple et son essence est l'existence, car, suivant la remarque d'Alexandre d'Aphrodise, toutes les fois qu'on a un composé, l'hydromel, et que l'un de ses éléments se trouve isolé, l'eau, l'autre élément, le miel, doit aussi se trouver isolément. Cf. Maimonide, *op. cit.,* t. II, p. 38; *Contra gentes,* l. I, c. XIII, *Secunda via.* Or tous les êtres nécessaires *per causam,* sont composés d'essence et d'existence; leurs essences sont disparates et par conséquent isolées; l'existence doit donc l'être, d'où il suit que l'être nécessaire en lui-même est une existence sans essence.

Devant ces définitions arbitraires et les conséquences vertigineuses qu'on en déduisait, Algazel usa jusqu'à satiété de toutes les ressources de la dialectique. De cent façons, il pose et repose le problème des possibles à un adversaire qu'il sait n'avoir pas de réponse à cette question embarrassante. Comment vos nécessaires *per aliud* sont-ils à la fois nécessaires et possibles? comment se distinguent-ils des *possibilia esse et non esse,* puisqu'ils sont eux-mêmes *possibilia esse et non esse,* c'est-à-dire annihilables? Et comment les possibles se distinguent-ils des impossibles, *negatum absolutum?* De quel droit m'interdisez-vous de faire sur les impossibles le même raisonnement que vous faites sur les nécessaires *per aliud : chimæra est ipsa, aut ex se aut ex causa?* Cette disjonction que vous employez pour tous les possibles, absolus et nécessaires par autre chose, je puis fort bien l'appliquer au nécessaire absolu : il est nécessaire absolu, ou par lui-même, ou par une cause. Ce discours, prétendent les philosophes, n'a pas de sens, puisque par définition l'être nécessaire n'a pas de cause; mais il en va de même de l'emploi qu'en fait Avicenne à propos des possibles, étant donné la manière dont il les conçoit. Avicenne ne conclut donc pas légitimement qu'il y a un premier, cause des autres nécessaires. Il ne conclut pas mieux que ce premier soit unique et simple. Car puisqu'il admet la distinction réelle de l'essence et de l'existence, il pose nécessairement une pluralité dans le Premier, et par suite toutes ses attaques contre la pluralité réelle des attributs défendue par les Acharites sont vaines. Cf. Averroès, *op. cit.,* disp. III, fol. 25; disp. VI, fol. 36 sq.

Bien que très incomplète, cette analyse de la *Destruction* d'Algazel suffit à montrer d'où vinrent à l'esprit des scolastiques du XIIIe siècle beaucoup des problèmes nouveaux qu'ils agitèrent. Plusieurs des questions soulevées par Algazel ont eu dans les scolastiques une longue répercussion. On a vu, col. 931, 946, que saint Thomas a fait divers emprunts à Avicenne, mais en modifiant les positions de celui-ci. La critique d'Avicenne par Algazel, que saint Thomas connaissait, sinon directement par le texte même d'Algazel, au moins par celui d'Averroès, indique à quelles préoccupations furent dues ces modifications. Avant d'en préciser davantage les origines prochaines, insérons ici un *erratum.* A la col. 946, ligne 41, un membre de phrase a été par mégarde omis, qui rend le texte ou inexact ou inintelligible; entre le mot « absolu » et « saint Thomas », il faut insérer ce membre de phrase : le nécessaire par autre chose est à la fois nécessaire et *possibile in esse et non esse.*

8° *Averroès.* — Saint Thomas fut un adversaire déclaré d'Averroès, spécialement en ce qui concerne l'unité de l'âme humaine, l'éternité du monde, la visibilité de Dieu et la sainte Trinité. En traitant du premier sujet, il a même qualifié Averroès de corrupteur de la philosophie péripatéticienne. On cite souvent cette phrase pour en conclure que le péripatétisme de saint Thomas n'a rien de commun avec celui d'Averroès; mais on ne remarque pas que dans le même ouvrage, pour réfuter les averroïstes latins qui défendaient la répugnance de la multiplication des intellects, saint Thomas emprunte à Averroès son interprétation d'Aristote; on oublie aussi de noter que saint Thomas explique lui-même en quel sens d'après lui Averroès a corrompu le péripatétisme : c'est parce qu'il a rapporté de travers l'opinion de Thémistius et de Théophraste, que saint Thomas considère comme de bons péripatéticiens. Cf. *Opusc.,* XVI, *De unitate intellectus,* Venise, 1595, t. XVII, p. 181, 185, 187. Sans aller jusqu'à parler avec Miguel Asin y Palacios d'un averroïsme théologique de saint Thomas, *El Averroismo teologico de Santo Tomás de Aquino,* dans *Homenage a D. Franc. Cordera,* Saragosse, 1904, p. 303 sq., nous essaierons de mettre le lecteur à même de se former une opinion. Cf. Genito, *La Summa contra gentes y el Pugio fidei,* Vergara, 1905, réfutation de M. Asin.

1. *Critique d'Algazel et d'Avicenne.* — Averroès écrivit sa *Destructio destructionum philosophiæ* pour réfuter Algazel et défendre la philosophie. *Opera,* Venise, 1550, t. IX. D'après lui, Avicenne et Algazel tiennent en commun trois principes faux. *a*) Ils admettent tous deux que les possibles n'ont de réalité que dans l'esprit; la vérité est que la détermination des possibles est en Dieu et aussi, la matière supposée, dans la matière d'où les formes sont éduites. Averroès hésite à prononcer si cette détermination est en Dieu substantielle ou accidentelle; mais il est catégorique sur le recours à Dieu comme fondement dernier des possibles. Inutile de noter que sur ce point, où il était d'accord avec saint Augustin, les scolastiques suivirent Averroès. Disp. III, fol. 25. — *b*) Ni l'un ni l'autre n'ont distingué comme il convient le possible, à l'état de possibilité, et le possible réalisé, qui vérifie nos jugements, *possibile verum,* qu'il définit, *possibile positum, distinctum contra non habens causam.* Disp. IV, fol. 32. Cf. S. Thomas, *Quodlibeta,* IX, q. II, a. 3. L'un et l'autre ont vu justement que l'homme est homme, soit qu'il existe soit qu'il n'existe pas; mais comme ils tenaient que les possibles n'ont de réalité que dans l'esprit, ils n'ont pas su distinguer le possible en tant qu'essence déterminée et le possible en tant que réalité constatée, *in actu, verum;* ils ont par suite refusé de donner le nom d'être, *ens,* au possible pur, ne concevant pas qu'il est un être en puissance, logique ou objective; et cette première erreur les a amenés à une seconde : ils ont également refusé de donner le nom d'être au possible hors de ses causes, *in actu,* parce qu'ils ont imaginé *rem cum est in actu diversam a se ipsa quando fuit in potentia.* Averroès, *Metaphys.,* l. VIII, com. 16, fol. 106. Cf. Albert le Grand, *Postprædicamenta,* c. IX, cité par Capréolus, *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. I, a. 1, et par Cajetan, *De ente et essentia,* édit. Vivès d'Albert, t. I, p. 289; S. Thomas, *In IV Sent.,* l. I, dist. XXXIII, q. I, a. 1, ad 1um; *De ente et essentia,* c. I; *De potentia,* q. V, a. 9, ad 16um; q. VII, a. 2, ad 9um. — *c*) Ils ont été d'autant plus facilement amenés à refuser le nom d'être, *ens, esse,* à la réalité produite ou hors de ses causes en tant que vérificative du jugement existentiel par opposition à la même réalité comme vérificative du jugement de possibilité, qu'ils partaient d'un faux principe : *Omne habens intellectionem additam determinat aliquid extra animam in actu,* toute notion distincte exige

dans le réel une réalité distincte. *Et est error,* prononce Averroès. Disp. III, fol. 25; *Metaphys.,* l. IV, com. 3; l. X, com. 8, fol. 32, 121; résumé par saint Thomas, *Metaph.,* l. IV, lect. II; l. X, lect. III. Cf. Benoît Pereyra, *De communibus rerum omnium principiis,* l. VI, c. XV, Paris, 1579, p. 381. De là est venue la multiplication des entités distinctes : matière et forme dans les intelligences qui meuvent les sphères, essence et existence dans tout ce qui a une cause. Ce réalisme outré est dû aussi, pense Averroès, à un contre-sens commis par Avicenne par suite de l'équivoque du mot arabe *maoudjoud, trouvé,* par lequel les traducteurs ont exprimé le τὸ ὄν d'Aristote. Cf. Maimonide, *op. cit.,* t. I, p. 231. C'est aussi, dit avec plus de profondeur Averroès, qu'Avicenne et Algazel n'ont pas réfléchi sur la nature des relations, qui ne sont pas toutes des réalités distinctes, mais qui s'identifient avec leur fondement, *materia est potentia quia est ad aliquid, sed hæc potentia est ipsa substantia materiæ. De substantia orbis.* Parlant d'Avicebron, qui admet comme Avicenne l'universalité de l'hylémorphisme et par suite met de la matière dans les intelligences qui meuvent les sphères, saint Thomas se souvient d'Averroès : *supponit Avicebron quod quæcumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. Sum. theol.,* Iª, q. L, a. 2; *Opusc.,* XV, *De substantiis separatis,* c. V. Fréquemment ailleurs il se rallie à la doctrine des relations d'Averroès, qui est d'Aristote. Cf. *De potentia,* q. VII, a. 9; *In IV Sent.,* l. I, dist. XXVI, q. II, a. 1; a. 2, ad 4ᵘᵐ; *Metaph.,* l. V, text. 20, lect. XVII; Averroès, *Metaphys.,* XII, com. 19, t. VIII, fol. 144.

Qu'on admette la fausseté de ces trois principes, dit çà et là Averroès, l'argumentation d'Algazel contre Avicenne s'écroule en entier. C'est ce qu'il s'applique à montrer d'un bout à l'autre de sa *Destruction.* Ces sortes de discussions dialectiques se refusant à l'analyse, nous ne pouvons pas le suivre dans le détail touffu de sa démonstration. Mais, si le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici reprend les diverses parties de notre exposé d'Algazel, il trouvera facilement par lui-même les principales distinctions qu'introduit Averroès. D'ailleurs les solutions de saint Thomas, dans la plupart des passages auxquels nous avons renvoyé et renverrons, sont celles du commentateur, du moins au sens où le saint docteur l'entend.

2. *Théodicée d'Averroès.* — Averroès ne se contente pas de critiquer Algazel et Avicenne. Pour défendre la philosophie, il s'applique à montrer qu'elle peut construire; il construit donc et souvent en se servant des matériaux d'Avicenne.

a) Existence de Dieu. — Avicenne a eu tort d'introduire dans sa preuve du premier moteur certaines vues inexactes sur le mouvement. Corrigeons ces vues. L'argument est valable. On a vu, col. 931, que saint Thomas a tenu compte de la critique d'Averroès et modifié la doctrine du mouvement d'Avicenne. Cf. *Contra gentes,* l. I, c. XIII; *Metaphys.,* l. XII, lect. IX. L'argument par la causalité ne vaut rien s'il n'y a pas de vraie causalité ici-bas, c'est-à-dire si Dieu ou la dernière intelligence font tout sans que les causes secondes agissent. Mais Averroès soutient qu'il y a des causes secondes agissantes contre l'occasionalisme de beaucoup d'Arabes. Saint Thomas naturellement partage cet avis. Les averroïstes nominalistes des XIVᵉ et XVᵉ siècles ont pensé qu'Averroès n'étend pas le principe de causalité efficiente, mais seulement celui de causalité finale, à la première intelligence ou même à toutes les intelligences éternelles. Cf. Jean Baconthorp, *In I V Sent.,* l. II, q. I, a. 2, à propos de la création *ex nihilo;* Jandun, *De substantia orbis,* q. XIV, fol. 69. Ces auteurs ne paraissent pas avoir remarqué qu'il y a beaucoup d'argumentations *ad hominem* dans Averroès; ils ont donné un sens catégorique à bien des formules qu'il emploie à l'effet de montrer que ses adversaires ne démontrent pas leur thèse. Bien que la pensée d'Averroès comme celle de tous les émanatistes reste souvent obscure, il est certain que dans sa *Destruction* il met en principe général que la cause première a pour caractéristique d'avoir son existence *in se* ou *ex se,* tandis que la cause seconde, *esse ejus est relative ad causam primam.* Disp. III, fol. 28. Et il applique ce principe aux êtres simples, qui pour lui sont des formes *per se subsistentes,* cf. *Sum. theol.,* Iª, q. VII, a. 2; car en elles, et entre elles, il y a priorité et postériorité, c'est-à-dire dépendance causale, disp. V, fol. 33; ce qu'il énonce ailleurs : *intellectus comprehendit in se causatum et causam.* Disp. III, fol. 25. En tout cas, il est certain que saint Thomas a entendu en ce sens Averroès, ce qui lui a permis de croire qu'il admettait la création ou tout au moins qu'on pouvait la déduire de ses arguments. Même procédé pour l'argument de contingence. La définition du possible par Avicenne, *id quod habet causam,* met en péril cet argument. Définissons le possible, l'être en puissance, et le réel, l'être en acte; et l'argument vaudra. Disp. IV, fol. 32; cf. *Sum. theol.,* Iª q. II, a. 3, *tertia via;* q. XLVI, a. 1, ad 1ᵘᵐ; *Contra gentes,* l. II, c. XV, 5. Les formules sont chez saint Thomas comme chez Averroès les mêmes que celles d'Avicenne, mais le sens est différent, puisque ni l'un ni l'autre n'admettent les hypothèses de celui-ci. Cf. Bæumker, *Witelo,* Munster, 1908, p. 338. L'argument des degrés est dû à l'ingéniosité d'Avicenne, disp. V, fol. 33, pense Averroès et avec lui saint Thomas. *De potentia,* q. III, a. 5. Averroès soutient la valeur de cet argument contre Algazel, mais en lui faisant subir une mise au point considérable. Son principe est que tout ce qui est composé a une cause, *compositum est causatum. Ibid.* Ce qu'il montre de plusieurs façons adoptées par saint Thomas. *Sum. theol.,* Iª, q. III, a. 7; *Contra gentes,* l. I, c. XVIII; *De potentia,* q. VII, a. 1. Or la composition des êtres est manifeste. Donc, puisque la régression à l'infini répugne, il y a un être non causé, c'est-à-dire nécessaire. Les êtres sont composés. Averroès le montre à l'aide des exemples que l'on a déjà vus chez saint Thomas, col. 945.

b) Unité et simplicité de Dieu. — Les attributs négatifs d'unité et de simplicité tenaient une grande place dans la spéculation arabe. Algazel avait soutenu que les philosophes ne démontraient ni l'un ni l'autre. Averroès répond que l'argument des degrés tel qu'il l'a retouché prouve l'unité. Car si l'on fait l'hypothèse de deux êtres nécessaires, comme la nécessité est une propriété intrinsèque de leur nature par hypothèse, il y aura entre eux ressemblance et différence; et donc composition; et donc ou l'un sera la cause de l'autre, ou ils seront causés tous deux. L'unité se prouve aussi par la simplicité de l'être nécessaire. *Sermo est an sit necessarium in esse ex natura sibi propria ex eo quod est unum numero, aut ex natura communi; ut dicimus an Socrates sit homo ex eo quod est Socrates, aut ex natura communi ei et Platoni. Si autem esset homo ex eo quod est Socrates, non reperiretur humanitas alteri; si vero esset ex parte naturæ communis, tunc esset compositus ex duabus naturis, universali et particulari. Compositum autem est causatum; et necessarium in esse non habet causam; ergo est unum. Ibid.* Ces deux arguments sont les deux premiers qu'apporte saint Thomas en faveur de l'unité de Dieu, *Sum. theol.,* Iª, q. XI, a. 3; le troisième est plutôt d'Aristote.

Comme on a prouvé directement l'existence et l'unicité de l'être nécessaire par le moyen terme de la composition, qui implique puissance et acte, antériorité et postériorité, et ainsi exige une cause, la simplicité absolue de l'être nécessaire est directement prouvée en

même temps que son existence et son unicité. En vertu du principe de raison suffisante, l'absolue perfection de l'être nécessaire est également prouvée par le même procédé. On doit avouer que cette méthode est élégante; saint Thomas l'a admise, *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 7; *De potentia*, q. VII, a. 1; a. 5; *Contra gentes*, l. I, c. XVIII. Et c'est ce qui explique pourquoi dans ses différents ouvrages, il ne suit pas toujours le même ordre dans la déduction des attributs.

Le premier est simple; tout le reste est composé. Ce sont deux axiomes de la philosophie arabe. Pour défendre le premier, Avicenne avait conçu Dieu comme une pure existence, sans essence; pour expliquer le second, il avait mis partout des compositions réelles de matière et de forme ou d'essence et d'existence. Averroès ne pouvait suivre Avicenne dans aucun de ces points. Rejetant la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres finis, il ne pouvait pas y recourir pour résoudre le problème de la simplicité divine, et la fameuse question des attributs séparés. D'un autre côté, en physique, Averroès tenait que le ciel n'a pas de matière, est simple; et, en métaphysique, il suivait Aristote qui admet des intelligences simples : *determinaverunt antiqui quod sunt simplicia*. Sur ce dernier point saint Thomas, on le sait, est de l'avis d'Averroès : les anges sont des êtres simples. *De ente et essentia*, c. V; *Contra gentes*, l. II, c. LII. Ce qui donna à Averroès l'occasion d'approfondir ces problèmes, fut l'attaque d'Algazel contre Avicenne.

Partisan de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres finis, partisan aussi de la doctrine des attributs réellement séparés en Dieu, Algazel argumentait ainsi : *a*) ce n'est pas résoudre la question des attributs et de l'essence que de l'esquiver comme Avicenne, en disant que Dieu est tellement simple qu'il n'a pas d'essence. *b*) Mais, si l'on admet, comme il le faut, une essence en Dieu, son essence fera composition réelle avec son individualité, en vertu du même raisonnement par lequel on parle de la composition de Socrate. D'où de deux choses l'une : ou la doctrine des attributs séparés de l'essence est valable, ou les philosophes ne prouvent pas la simplicité divine. *c*) De plus si Dieu a une essence, son existence lui sera jointe; or, d'après les philosophes, tout ce qui est composé, même s'il est éternel, est causé; l'être nécessaire a donc une cause, ce qui est contraire à la définition qu'ils en donnent. Ils répondront qu'il n'a pas de cause, et que son existence est par elle-même liée à son essence; donc nous avons le droit d'en dire autant des attributs séparés; réellement distincts, ils n'ont pas de cause. Disp. V, fol. 34; disp. VI, fol. 37. Cette argumentation posait d'une façon aiguë le problème difficile de la simplicité divine. Averroès s'y engagea, et en même temps il eut soin d'expliquer comment la doctrine de la parfaite simplicité du premier se conciliait avec l'existence des intelligences simples d'Aristote.

D'abord il abandonne Avicenne sur la question de la négation de l'essence en Dieu. Cet homme a admis la distinction réelle de l'un et de l'existence, parce qu'il n'a jamais pu comprendre la distinction *secundum intentionem : non est differentia apud istum hominem inter significationes quæ significant eamdem naturam modis diversis absque eo quod significent intentiones additas illi, et inter significationes quæ significant in eadem essentia dispositiones additas illi, scilicet diversas ab ea in actu. Metaph.*, l. IV, fol. 32. Transportant cette manière de penser à Dieu, il n'a donc pu résoudre le problème de la simplicité qu'en niant l'essence. D'une certaine façon, puisque en Dieu tout est un, nier l'essence peut n'être qu'une question de mots; mais il faut dire que Dieu a une essence ou quiddité. Cf. S. Thomas, *De ente et essentia*, c. VI; *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 3; dist. VIII, q. I, a. 1; dist. XIX, q. II, a. 1, ad 1ᵘᵐ. Et il défend la thèse suivante : *quod prima causa est quidditas simpliciter, et omnia alia habent quidditatem ea mediante*. Disp. VI, dub. VI. Cf. à la fin du volume les notes de Zimara, fol. 49.

L'admission d'une quiddité en Dieu se concilie avec sa simplicité, si l'on peut prouver que son essence est son individualité, ou en termes plus généraux que Dieu est son essence. Or il en est ainsi. Car partout où il y a une composition quelconque, il y a entre les composants, relation d'acte et de puissance : *in omni composito oportet esse potentiam et actum*. Cf. *Contra gentes*, l. I, c. XVIII; *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 7. Mais l'être nécessaire est acte pur et n'a aucune potentialité, puisque son existence sans dépendance causale est toutes les perfections; aucune composition ne se trouve donc en lui; donc son essence est son individualité. *Contra gentes*, l. I, c. XXI; *Sum. theol.*, Iª, q. III, a. 3. Cette propriété est particulière à Dieu. *Nulla forma liberata est a potentia, nisi prima forma*. Car toutes les autres réalités tiennent de lui leur existence et aussi leur essence. Mais l'essence des contingents ne va jamais sans potentialité; celle-ci leur vient de la matière, s'ils sont matériels; s'ils ne le sont pas, leur essence inclut toujours une négation ou privation de perfection ultérieure, même quand ils sont parfaits dans leur espèce; elle est donc accompagnée d'une puissance logique : *nam intelligentia Saturni in quantum ens, ei non repugnat major perfectio; nam si cæcitas conveniret talpæ in quantum animal, nullum animal videret*. Cf. Aristote, *Metaphys.*, l. V, text. 27; Duns Scot, *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. II, 2. Se basant d'une part sur cette potentialité logique, de l'autre sur une distinction qu'il fait entre la quiddité et l'essence probablement à cause d'une mauvaise leçon d'Aristote, Averroès conclut même qu'en Dieu seul la quiddité et l'essence sont identiques. Cette conclusion est contraire à Aristote, *Metaphys.*, l. VII, com. 51, *in abstractis quidditas et essentia est idem*, ou comme lisait saint Thomas, *quod quid erat esse et unumquodque in quibusdam idem est, ut in primis substantiis. Loc. cit.*, lect. XI. Cf. Suarez, *Disp. metaph.*, disp. XXXIV, sect. III, n. 18. Elle était également contraire à Avicenne qui soutient avec Aristote : *quidditas simplicis est ipsummet simplex*. Saint Thomas trouva la doctrine péripatéticienne plus conforme aux phrases classiques de Boèce sur les êtres simples, et il la suivit.

A l'objection d'Algazel que l'essence et l'individualité, l'essence et l'existence feront donc d'après les philosophes composition en Dieu, Averroès répond constamment que c'est le travers commun d'Avicenne et d'Algazel d'imaginer une réalité distincte pour chaque notion, d'où il suit que l'un pour défendre la simplicité divine nie en Dieu l'essence, et que l'autre nie la simplicité en distinguant réellement les attributs. *Metaphys.*, l. IV, fol. 32. Ils oublient que notre esprit a la propriété de diviser ce qui est un, *intellectus natus est dividere adunata in esse in ea ex quibus componuntur, quamvis non dividuntur in actu, ibid.*, l. XII, com. 39, fol. 151, et que de là résulte notre connaissance par voie de jugement. Nous posons un sujet et un prédicat, mais à ce mode de notre activité mentale, *dispositio*, ne correspond pas nécessairement une composition dans la réalité : *nullus modus erit quo prædicatum distinguatur a subjecto et dispositio extra intellectum, scilicet in essentia rei*. Que nous concevions l'essence divine comme distincte de son individualité ou de son existence, cela ne prouve donc aucunement une composition en elle. Nous avons rencontré cette solution psychologique, analogue à celle qui dénoue le problème des universaux dans le sens du réalisme modéré, dans Alain de Lille; et nous avons

noté que saint Bonaventure l'accepta, *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, p. I, a. 1, q. II, et que saint Thomas en fit autant. *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 1, ad 1um; a. 2, ad 3um; *Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 4, ad 2um. Il est à remarquer que ces deux docteurs font usage de cette solution comme Averroès, non seulement pour expliquer la simplicité divine, mais aussi pour répondre à l'agnosticisme. Enfin nous avons déjà vu les raisons profondes que saint Thomas a données, en s'inspirant de saint Augustin, de notre mode de connaître par voie de jugement, *compositio*. Cf. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXVII, p. I, a. 1, q. III. On peut sur cet exemple se rendre compte du genre de service que les grands scolastiques reçurent des Arabes, et de leur manière de les utiliser; ce que nous allons dire précisera cette insinuation.

La conclusion d'Averroès que Dieu est son essence se trouvait dans Pierre Lombard, l. I, dist. VIII, appuyée d'autorités patristiques; on l'exprimait couramment sous cette forme : en Dieu il n'y a pas de distinction entre l'abstrait et le concret; Dieu est vivant, et vie; ce qui n'est pas dans les créatures. Le lecteur qui a lu les passages allégués de saint Thomas ne peut pas avoir de doute sur ce qu'il doit ici à Averroès. Mais il faut remarquer qu'il est un point sur lequel saint Thomas préfère suivre Aristote. Pour expliquer la composition objectivement réelle des êtres simples, Averroès recourt à deux considérations : leur existence est participée, leur essence renferme une potentialité logique. Saint Thomas n'a jamais nié cette potentialité logique dans les êtres finis : il y a recours pour établir que la grâce du Christ est finie *per essentiam*, *De veritate*, q. XXIX, a. 3, que les anges bien que simples sont finis. *De spiritualibus creaturis*, q. I, a. 1; *Sum. theol.*, Ia, q. VII, a. 2; q. L, a. 2, ad 4um. Mais il s'abstient d'user de ce moyen terme dans la question présente et soutient avec Aristote et Avicenne que dans les êtres simples l'individualité est la nature. Cette formule est souvent répétée par saint Thomas, *De potentia*, q. IX, a. 1; q. VII, a. 4; *De spiritualibus creaturis*, q. I, a. 8, ad 4um; elle lui sert à réfuter diverses erreurs des Arabes et spécialement l'erreur d'Averroès sur l'unité de l'intellect. *Ibid.*, a. 9 sq.; *De ente et essentia*, c. V. C'est là une des phrases de saint Thomas qui a fait verser le plus d'encre; et, les vues systématiques postérieures aidant, la difficulté de la concilier, je ne dis pas avec le dogme, cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. IV, a. 2, ad 2um, mais avec le *Quodlibetum*, II, q. II, a. 2, où il est dit que l'individualité de l'ange est un accident, a donné naissance à diverses entités ou *entia quibus*. Cf. Cajetan, *In Iam*, q. III, a. 3; Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XXXIV, sect. III, n. 16; Pierre de Bergame, *Tabula aurea*, vo *Dubium*, 113, 114. Mais cette question déborde notre sujet; il nous suffit ici de retenir que de la double potentialité du fini simple, d'après Averroès, saint Thomas ne retient qu'une seule, celle qui vient de la composition « réelle » de l'essence et de l'existence.

A cause du nom *qui est* et de certaines formules de Boèce et de saint Hilaire, c'était une tradition dans l'École d'enseigner que Dieu, et Dieu seul, est son existence. Or l'attaque d'Algazel contre Avicenne avait amené Averroès à s'occuper de cette question et à la résoudre dans le même sens que les chrétiens. Saint Thomas prouve que Dieu est son existence de trois façons. *a*. Parce qu'il est du concept d'être nécessaire d'exister, tandis que cela n'est du concept d'aucun autre objet. *De ente et essentia*, c. V. Cf. Algazel, dans la disp. V, *Pluralitas quinta*, fol. 33, d'Averroès. *b*. Par l'argument des degrés, développé dans ce sens. *Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 4. Enfin *c*. par l'effet le plus universel et qui est exclusivement propre de la causalité divine, l'existence donnée aux possibles. *De potentia*, q. VII, a. 2. Les trois procédés sont d'Averroès, comme le lecteur peut s'en convaincre en les comparant avec ce que nous avons rapporté de celui-ci. Dans le *Contra gentes*, l. I, c. XXII, la même conclusion est prouvée directement contre Algazel. Celui-ci, s'emparant d'une idée d'Avicenne rejetée avec énergie par Averroès et par saint Thomas, à savoir qu'un possible *in esse et non esse* peut devenir nécessaire *per aliud*, raisonnait ainsi : les philosophes admettent qu'avec une existence contingente et un possible réalisé on peut obtenir un être nécessaire *per aliud;* de même avec une existence nécessaire, on peut concevoir une essence nécessaire; ou avec une essence nécessaire, une existence également nécessaire; ou d'une façon plus générale une essence et des attributs également nécessaires, bien que réellement distincts. Les philosophes répondent, dit Algazel, que dans ce cas il faudrait une cause extérieure; mais on peut l'éviter en concevant l'essence et l'existence nécessaires comme se conditionnant mutuellement *ab æterno*. L'unité (unicité et simplicité) de Dieu est d'ailleurs sauve, car Dieu reste un par l'unité, comme il est sage par la sagesse. Averroès comme beaucoup de musulmans voyait dans cette doctrine ou bien la Trinité des chrétiens ou du moins quelque chose qui pouvait favoriser le dogme chrétien, qu'il confondait avec la doctrine des hypostases alexandrines. Aussi, dans sa Métaphysique, après avoir établi l'objectivité des attributs divins et conclu que Dieu est un, vivant et sage, ajoute-t-il : *Et hoc putaverunt antiqui Trinitatem esse in Deo in substantia. Et voluerunt evadere per hoc, et nesciverunt evadere : quia cum substantia fuerit numerata, congregatum erit unum per unam intentionem additam congregato. Et dixit Alexander. Et hoc similiter contigit loquentibus in lege Maurorum, ponentibus intentiones additas essentiæ. Quapropter contigit eis ut sit unus per unam intentionem additam essentiæ, materiæ et dispositionibus. Et utrique dispositioni dubitatur accidere compositio: et omne compositum est novum, nisi dicant aliqua componi per se. Et si aliqua essent quæ componerentur per se, tunc exirent de potentia in actum per se, et moverentur sine motore per se. Metaphys.*, l. XII, com. 39, fol. 151. Ce texte célèbre précise le sens de la controverse chez les musulmans et les Juifs. Voici maintenant la réponse d'Averroès, *Destructio*, disp. VI, fol. 36 sq.

Si l'essence considérée par Algazel n'est pas de sa nature nécessaire, l'existence nécessaire que vous lui joindrez n'en fera jamais une essence nécessaire, *esse quod est per se necesse esse*. Quoi qu'en pense Avicenne, on ne peut pas changer la nature des choses par des additions d'entités; par exemple, si la chaleur n'est pas nécessaire, on n'y fera rien en imaginant qu'on lui ajoute une existence nécessaire. Mais Algazel pense réussir à concevoir un être nécessaire fait de parties, en imaginant entre ces parties un rapport de convenance, comme par exemple on dit chez les péripatéticiens qu'il en existe un entre la matière et la forme : *utraque pars est conditio in esse sui socii*. Mais, ou bien de l'existence nécessaire sort l'essence nécessaire comme par exemple nos opérations sortent de notre existence : et, dans ce cas, l'essence n'est qu'un accident, elle n'est pas nécessaire; ce n'est donc pas l'essence du Premier qui n'a pas de cause; et cela revient à dire comme Avicenne que Dieu n'a pas de quiddité. Ou bien on prétend que de l'essence nécessaire sort l'existence. Mais, dans ce cas, il faut une cause pour produire la réunion de l'essence à l'existence. *Omne quod habet conditionem in esse suo, copulatio quidem est conditioni ex causa alterius ; quum aliquid non potest esse causa copulationis conditioni esse ejus; conditionatum enim non evadit quin existat in se absque copulatione ejus conditioni,*

et indiget causa agente copulationis ejus. Une hypothèse reste possible à Algazel. Les parties considérées ne conditionnent plus mutuellement leur existence, puisque la priorité mutuelle des causes répugne ; mais les parties sont données et ne conditionnent que leur union : *quælibet illarum non est conditio sui socii in esse.* Algazel est un imaginatif, répond Averroès. Partisan de la distinction réelle de l'essence et de l'existence, il ne conçoit la nécessité de la cause que pour produire l'existence, entité distincte de l'essence du possible hors de ses causes, *possibile verum.* Mais la cause est nécessaire pour le passage de la puissance à l'acte ; c'est là le premier principe : de la puissance, sans moteur en acte, rien ne peut sortir. Or la composition, même à supposer les parties données et exigeant mutuellement leur réunion, est un passage de la puissance à l'acte ; c'est la réalisation d'un possible. Il y faut donc une cause. *Compositio non est sicut esse. Nam compositio est sicut moveri, scilicet attributum possibile, additum substantiæ rerum recipientium compositionem. Esse vero est denominatio quæ est ipsa substantia. Et qui aliter dicit errat.* Saint Thomas fut de cet avis, et on peut voir le bon parti qu'il a tiré de ce passage. *Contra gentes,* l. II, c. XXII.

Il résultait immédiatement chez Averroès de l'emploi de l'argument des degrés que Dieu n'est pas dans un genre, mais transcendant à tous les genres. Bien qu'on puisse ranger Dieu dans un genre logique, *De potentia,* q. VII, a. 4; ad 7um; a. 7, ad 1um, on ne saurait le faire entrer dans une classification des êtres réels par genres et par espèces. Cette classification suppose en effet une certaine communauté d'essence avec quelque différence ou possibilité de différence ; en d'autres termes, il n'y a genres et espèces qu'autant qu'il y a composition et par conséquent acte et puissance. Or, quand il s'agit des êtres immatériels, la communauté est déjà moins déterminée que dans les êtres qui ont pour fond commun la matière ; aussi la classification en genres et en espèces des intelligences pures, que saint Thomas considère avec Averroès comme chacune spécifiquement distincte, ne doit pas être trop pressée, *Sum. theol.,* Ia, q. L, a. 2, ad 1um ; car elle ne varie que du plus au moins dans la potentialité de leur nature incorruptible. *Quodlibeta,* IX, q. IV, a. 1, ad 3um. Mais quand il s'agit de Dieu, cette classification ne s'applique en aucune façon, puisque par le procédé même qu'on a suivi pour démontrer l'existence de Dieu, on a éliminé de lui toute composition et possibilité de composition. Disp. V, fol. 33. Le seul rapport qui puisse être donné entre Dieu et le reste des êtres est un rapport de différenciation, causal, *secundum prius et posterius.* Disp. III, fol. 25. Saint Thomas admit cette doctrine conforme d'ailleurs à Aristote et aux formules patristiques. *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 5.

La multiplicité des emprunts faits par saint Thomas à Averroès en ce qui touche à la démonstration des attributs négatifs de Dieu explique pourquoi il répète souvent que les philosophes ont fort bien connu ceux-ci, et conclut que notre connaissance de Dieu est d'abord négative. *Sum. theol.,* Ia, q. XII, a. 12. Les erreurs des Arabes et des Juifs sur les attributs positifs et spécialement l'agnosticisme qu'ils professaient presque tous, étaient d'ailleurs bien faits pour le confirmer dans cette manière d'apprécier les forces de la raison. Là encore, nous allons le voir, Averroès lui fut d'un grand secours.

9° *Maimonide.* — Le juif Maimonide rendit aux scolastiques en théodicée trois services. C'est à lui que saint Thomas emprunta la position qu'il prit relativement à la question de l'éternité de la création. Les raisons des philosophes en faveur de l'éternité de la création ne sont pas démonstratives ; mais d'un autre côté la raison naturelle ne démontre pas l'absurdité d'une création éternelle. Cependant la raison démontre le fait de la création *ex nihilo.* Pour des raisons dont il serait trop long de donner ici le détail, saint Thomas se persuada que si Avicenne niait la création, du moins il réfutait bien le concept erroné de création des Motékallim, qui imaginaient le néant comme une privation ou puissance, *De potentia,* q. III, a. 1, ad 7um ; il crut aussi qu'Aristote et Averroès admettaient la création *ex nihilo* et n'erraient sur ce sujet qu'au point de vue de son éternité, Averroès joignant à cette erreur celle de son absolue nécessité. Il interpréta donc le passage suivant d'Averroès : *Omnis forma continetur actu in primo motore et potentia in prima materia, Metaphys.,* l. XII, com. 18, en rattachant la première partie de la phrase à la doctrine des idées de saint Augustin, et la seconde à l'hylémorphisme. Cf. S. Bonaventure, *Itinerarium,* c. V, n. 3. Mais si on parlait de la possibilité adéquate des choses y compris la matière, saint Thomas répondait comme Jean le chrétien cité par Averroès, *loc. cit. : Omnis possibilitas est in agente,* d'où suivait la possibilité de la création et des miracles. Cf. Niphus, *op. cit.,* fol. 54 sq., 61, 70. Cette façon d'entendre Aristote et Averroès permit à saint Thomas de prouver le fait de la création *ex nihilo* en retournant l'argument des degrés, *De potentia,* q. III, a. 5; et ainsi le même moyen terme prouvait d'un côté l'existence, l'unité, la simplicité et l'infinité positive de Dieu, de l'autre la création. Or il n'est pas douteux que dans tout ce travail de synthèse saint Thomas ne se soit inspiré de Maimonide. Celui-ci a été la source commune où ont puisé Raymond Martin, l'auteur du *Pugio fidei,* part. I, c. V, Leipzig, 1687, p. 207 sq., et saint Thomas. Car, bien que disciple d'Avicenne, Maimonide avait profité de la critique d'Averroès pour retoucher le système de son maître en plusieurs points. En particulier, il nous apprend lui-même, *Guide des égarés,* Paris, 1856, t. I, p. 413, 428, que la preuve de la création puisée dans la nature de l'être, *entis in quantum ens,* qu'il donne, part. II, c. XIX, t. II, p. 147, dépend de certaines vues des Motékallim et d'Averroès, t. I, p. 431, opposées à celles d'Avicenne. Or ces vues sont précisément celles qui sont à la base de l'argument des degrés, tel que saint Thomas le trouvait chez Averroès et chez Aristote. En d'autres termes, pour prouver la création, Maimonide abandonne les principes d'Avicenne et donne à l'argument des degrés le sens que lui donne Averroès. Saint Thomas n'eut donc pas à découvrir la preuve qu'il tire de cet argument en faveur de la création ; Maïmonide lui avait tracé la voie. Cf. Guttmann, *Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluss,* Leipzig, 1908, t. I; Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen,* Munster, 1900, au t. III des *Beiträge;* Grünfeld, *Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religions philosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni,* Munster, 1909, au t. VII des *Beiträge* de Bæumker.

Le second service que Maimonide rendit aux scolastiques du XIIIe siècle fut de préciser la distinction classique des attributs figurés et des attributs négatifs, relatifs et absolus, et cela à propos des noms donnés à Dieu par l'Écriture. Le but de Maimonide était de donner une solution générale de toutes les difficultés que peut présenter à ce sujet la Bible. Instruit des subtilités du Talmud et peut-être du Zohar, il en profita pour examiner et classer au point de vue de la logique péripatéticienne les noms divins, c'est-à-dire tout ce que la Bible énonce de Dieu, et il les répartit entre les quatre classes indiquées. D'ailleurs, le procédé même par lequel Maimonide cherchait à établir la solution générale qu'il proposait, à savoir l'agnosticisme croyant, le forçait de faire une critique rigoureuse de ces

diverses classes d'attributs. Pour ce travail il s'aida de ce que les soufistes et surtout les philosophes arabes avaient écrit sur ce sujet. En le lisant, les scolastiques se trouvèrent donc en présence d'un travail très élaboré sur la distinction et la classification des attributs divins; et on ne peut pas mettre en doute l'influence de Maimonide quand on constate avec quelle précision nouvelle le XIIIe siècle disserte sur les noms divins. C'est surtout chez saint Thomas que cette influence se fait sentir. Cf. Kaufmann, *Die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie,* Gotha, 1877. D'ailleurs, Franzelin. *De Deo uno,* th. x, et Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik,* l. I, c. II, Paderborn, 1902, t. I, p. 29-36, montrent bien l'accord parfait de saint Thomas et de la tradition patristique.

Le troisième service que rendit Maimonide aux scolastiques fut de les mettre en présence du problème de l'agnosticisme, et par là il leur donna l'occasion d'établir plus solidement que n'avait fait le XIIe siècle la théorie philosophique de la valeur ontologique des divers attributs de Dieu. L'agnosticisme était le mal endémique du péripatétisme néoplatonicien de la philosophie arabe. Chez Avicenne, il dérivait surtout de ce que nous ne connaissons Dieu qu'en fonction de la créature; chez Avicebron, il se fondait surtout sur ce que Dieu n'a pas d'essence, mais est l'existence pure. Algazel avait attaqué ces vues dans sa *Destruction,* mais pour soutenir lui-même l'agnosticisme par une autre voie dans sa métaphysique : *Si est cujus simile non est in te illud nullo modo poteris intelligere. Et hæc est ejus essentia, cum ipse est ens absque eo quod respondeat ad quid est, Metaphys.,* c. III, cité par Richard de Middleton, *In IV Sent.,* l. I, dist. III, q. III, a. 2, Venise, 1507, fol. 15. Averroès prit une position nettement opposée à l'agnosticisme. Voici le texte du passage principal de sa métaphysique sur ce sujet : *Et cum intellectus est unus, et cum actio ejus est vita, illud igitur quod intelligens est, quia intelligit se non quia intelligit aliud, illud est vivum, quod habet vitam in fine nobilitatis; et ideo vita et scientia proprie dicuntur de eo. Est igitur unus, Deus, sapiens.* Suit le passage contre la Trinité et contre les attributs réellement distincts rapporté plus haut, et on poursuit : *Et sic est intelligendum quum dicimus ipsum esse unum et habentem vitam, scilicet idem in subjecto et duo secundum modum; non quia significant idem omnibus modis, sicut significant nomina synonyma.* Un peu plus bas, la distinction des attributs entre eux et avec l'essence est énoncée : *unum in esse, duo in consideratione;* ou encore, *unum in prædicatione, et duo in intentione;* ou bien *in potentia duo, quando intellectus diviserit unum ab altero. Intellectus enim natus est dividere adunata in esse,* etc. *Metaphys.,* l. XII, com. 39, fol. 151. Saint Thomas renvoie fréquemment à ce passage, et aussi au com. 19 du même livre, fol. 144, où on lit : *sunt eadem secundum proportionalitatem, non secundum definitionem.* Cf. Jandun, *In XII libros metaphysicæ,* Venise, 1560, sur ce passage, fol. 650; S. Thomas, *In IV Sent.,* l. I, prologus, q. I, a. 2, ad 2um; *De potentia,* q. VII, a. 7; *De veritate,* q. II, a. 11. On le voit, Averroès avait retrouvé la solution donnée au problème de la valeur des attributs absolus et de leur relation à l'essence, donnée par les Pères cappadociens contre les anoméens.

Malgré les démonstrations d'Averroès, Maimonide soutint l'agnosticisme et le présenta comme l'aboutissant du péripatétisme. Nous avons exposé tout le détail de son argumentation et de la réfutation qu'en donna saint Thomas, dans d'Alès, *Dictionnaire apologétique de la foi,* t. I, col. 28-36; et nous nous sommes servi plus haut, col. 784, 918, du fond de la réponse de saint Thomas. Nous n'y reviendrons pas. Voici seulement quelques indications historiques sur le procédé de Maimonide et la marche de la discussion de saint Thomas. Les attributs négatifs d'éternité et d'immensité ne nous renseignent pas sur la nature intrinsèque de Dieu, puisqu'ils ne font qu'exclure de lui les relations spatiales et temporelles; mais tous les noms que nous donnons à Dieu se réduisent en dernière analyse à des négations du même genre. Ces noms en effet se divisent en termes anthropomorphiques ou figurés, en termes relatifs, et en termes essentiels ou en apparence absolus. Or les termes figurés, Dieu descendit, marcha, etc., se réduisent à des symboles d'action; il en est de même des noms relatifs évidemment; et aussi des noms essentiels : vivant, puissant, sachant et voulant; car puisque nous ne connaissons Dieu qu'en fonction du monde, dire qu'il vit, cela signifie que son œuvre est semblable à celle d'un vivant. Tous les noms de Dieu sont donc des dénominations extrinsèques, tirées de ses œuvres; ils n'ont qu'un sens causal; Dieu est sage, cela signifie que la sagesse est son œuvre. Et il est impossible de remonter de notre sagesse à l'attribut intrinsèque de sagesse en Dieu; car il faudrait qu'il y eût une relation réelle entre la nature divine et son œuvre, au moins une relation de similitude sur laquelle se fonderait une connaissance analogique; mais cela est impossible, car Isaïe a dit : *Cui similem me fecistis.* Quoi qu'en dise Averroès, tous les noms divins sont donc de pures homonymies, *æquivoce;* et notre connaissance de Dieu est purement négative. Dire que Dieu est sage, c'est exprimer que ses œuvres ne ressemblent pas à l'effet d'un agent ignorant; mais cela ne nous renseigne pas plus sur sa vraie nature, que de dire au sens purement négatif qu'il n'a pas de corps ou qu'il est hors des relations spatiales et temporelles. Il en va de même de l'existence que nous lui attribuons; que Dieu existe, cela signifie simplement pour le philosophe que les preuves de son existence sont telles qu'il nous est impossible de penser qu'il n'existe pas. Reprenant ici les vues d'Avicebron et d'Avicenne, Maimonide va plus loin encore. L'existence même que nous affirmons de Dieu, c'est l'être considéré en lui-même comme faisant abstraction de tout ce qui peut servir à le déterminer, comme la quiddité, la qualité; c'est l'existence pure; car Dieu n'a pas d'essence.

On peut lire dans la *Somme théologique,* Ia, q. XIII, et dans le *De potentia,* q. VII, la solide réfutation de toute cette série de sophismes. Saint Thomas y emploie à la fois la pensée chrétienne et les données patristiques, et son argumentation dépend aussi d'Aristote par l'intermédiaire d'Averroès, au jugement duquel il en appelle à plusieurs reprises. Les fondements sur lesquels s'appuie Maimonide sont branlants. S'il conçoit l'existence pure comme il fait, c'est qu'il imagine *quod ei quod dico esse aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans. De potentia,* q. VII, a. 2, ad 9um. De même, il a tort d'assimiler toutes les relations aux relations spatiales et temporelles, a. 10; car il faut considérer les relations causales, qui peuvent ne pas être mutuelles. *Sum. theol.,* Ia, q. IV, a. 1 et 2, ad 3um; a. 3. Ces deux bases établies, l'infinie perfection de Dieu se démontre et nous avons dans le principe de raison suffisante un moyen de remonter *a posteriori* aux attributs intrinsèques de Dieu; et la connaissance analogique reste valable, q. XIII, a. 5. Nous connaissons donc, bien que très imparfaitement, l'absolu, a. 11, ad 2um sq.; *In IV Sent.,* l. I, dist. XXII, q. I, a. 2. Mais cette solution nous amène à l'étude d'un problème général dont l'exposé donnera tout le sens de l'innovation opérée en théodicée par l'admission du péripatétisme.

10° *L'être transcendant et son rapport au monde : l'infinité divine démontrée, étudiée et exprimée à l'aide de la doctrine péripatéticienne de l'acte et de la*

puissance. — Bien que nous soyons capables de concevoir l'infini au sens absolu, indépendamment de tout rapport avec le monde, nous nous servons cependant toujours pour le concevoir des idées acquises par notre expérience des choses sensibles. Il résulte de cette condition de notre connaissance de Dieu que nos vues sur le monde ne sont pas sans retentissement sur notre conception même de Dieu. Ce qui est vrai en général, l'est bien davantage quand il s'agit de théodicée savante, d'une connaissance réfléchie et systématisée. De plus, si l'exposition d'une théologie fondée surtout sur les données de la révélation comme celle de Pierre Lombard, ou procédant principalement par voie de déduction en prenant l'idée d'infini pour point de départ, est à peu près indépendante des vues spéculatives de ces auteurs sur le monde, ou ne suppose que la philosophie du sens commun, il ne saurait en être ainsi pour une théodicée systématisée, tout entière construite *a posteriori,* comme l'est spécialement celle de saint Thomas. Pour saisir ce qu'a de caractéristique une telle théodicée, il faut connaître très à fond la conception du monde qui lui sert de base et à qui elle emprunte le principe de systématisation méthodique par quoi elle relie ses thèses entre elles. Et comme la théodicée scolastique ne voulut pas être et ne fut pas une excroissance spéculative, indépendante de la tradition, il faut, si l'on veut tenir compte de tous les éléments complexes dont elle est composée, dégager comment la conception péripatéticienne du monde qui fut la sienne et sur laquelle elle s'appuya se rattachait à celle de la spéculation patristique. C'est pourquoi, au risque de paraître à quelques lecteurs nous occuper moins de Dieu que de la qualité du péripatétisme ou du platonisme des grands scolastiques du XIIIe siècle, nous avons plus haut consacré plusieurs pages à dire comment saint Thomas combina — sans doute en les modifiant l'un et l'autre — le péripatétisme et le platonisme, et fut amené à juger leur théodicée équivalente. Nous avons fait cette exposition, sans tenir compte de l'influence de la philosophie arabe, non seulement pour des raisons de commodité dans notre composition, mais aussi pour bien marquer la continuité des préoccupations que certains textes patristiques donnaient aux scolastiques, et surtout parce qu'il semble bien que le génie de saint Thomas ait été capable de trouver à lui seul la synthèse de la théodicée de Platon et d'Aristote qu'il nous a laissée, par le seul rapprochement du réalisme modéré d'Aristote et du platonisme de saint Augustin. Boèce et Denys posaient le problème : le lecteur a vu comment saint Thomas le résolut par l'étiologie et l'épistémologie d'Aristote. C'est par là, avons-nous dit, que saint Thomas conclut que la doctrine de la participation de Platon, c'est-à-dire de saint Augustin, est équivalente à la doctrine de l'acte et de la puissance d'Aristote; ce qui lui permit de penser que le premier moteur immobile d'Aristote est l'équivalent du Dieu mobile de Platon. Sans doute, plus d'un lecteur aura trouvé le saut un peu brusque, et la liaison artificielle. C'est de cette impression et de l'appréciation très inexacte qui en résulte que naissent au fond les critiques des hétérodoxes contre la scolastique. Ils remarquent avec raison que le principe métaphysique général de systématisation de la théodicée chez saint Thomas est la doctrine de l'acte et de la puissance : ou bien ils en concluent à une rupture avec la tradition, non seulement quant à la dialectique de la science de Dieu, mais aussi, puisque notre idée de Dieu est liée avec notre idée philosophique du monde, quant au contenu même de l'idée de la nature divine; ou bien, notant qu'on peut avec la doctrine de l'acte et de la puissance entendue d'une certaine façon aboutir à diverses erreurs, ils les attribuent sinon formellement, au moins quant à leurs germes, à l'École; ou enfin — et ce reproche est le plus vulgarisé, parce qu'il parle davantage à l'imagination et demande pour être saisi moins d'acuité intellectuelle — ils supposent que la théodicée de l'École repose tout entière sur l'hypothèse hylémorphique. La suite de notre étude sur Averroès nous amène à résoudre et les difficultés des uns et les hésitations des autres. Car bien que saint Thomas eût pu concevoir à lui seul l'usage qu'on pouvait faire de la doctrine de l'acte et de la puissance pour penser l'infini et systématiser la théodicée, il semble historiquement qu'il n'eut pas à faire cet effort, mais n'eut qu'à remarquer chez Averroès le principe et son application. En tout cas, s'il eut de lui-même l'intuition du principe de sa synthèse, qui est la notion d'acte et de puissance métaphysiques, il reconnut cette notion chez le penseur arabe qu'il cite quelquefois et utilise très souvent littéralement sans le nommer.

Nous avons donné aux difficultés des hétérodoxes une première réponse par les principes; ce que nous allons exposer constituera une réponse par les faits, qui confirmera la première. Nous dirons : 1. Comment Averroès conçut le rapport du monde à Dieu et par suite l'infini; 2. Comment cette théodicée et cette conception du monde coïncidaient avec la doctrine patristique de la participation; 3. Comment l'école franciscaine indépendamment d'Averroès avait retrouvé le sens philosophique de cette doctrine traditionnelle qui avait embarrassé le XIIe siècle; 4. Comment l'école dominicaine s'accorda avec l'école franciscaine quant à l'intelligence de la participation, et mit à profit Averroès pour l'exposé logique et l'emploi systématique de cette doctrine; 5. Enfin nous dirons un mot de la systématisation de saint Thomas et l'on verra qu'elle n'eut rien d'exclusif et ne fut pas un esclavage, puisque le saint docteur se servit contre Averroès lui-même de ce qu'il lui empruntait. Du même coup nous aurons montré comment se fit en fait l'introduction de l'acte et de la puissance en théodicée et quelle en est la portée.

1. *Doctrine de la participation chez Averroès.* — L'histoire n'a pas à reconstruire la théorie d'Averroès sur les rapports de Dieu et du monde, ni le lien qu'il établit entre cette théorie qu'il qualifie de péripatéticienne et sa théodicée. Les attaques d'Algazel contre les philosophes et le soin qu'il prend de s'écarter d'Avicenne l'amènent à s'en expliquer nettement à maintes reprises dans sa *Destruction.* On n'a que l'embarras du choix. Algazel reprochant entre autres choses à Avicenne d'avoir été amené à l'agnosticisme par sa conception de l'argument des degrés, d'où il suivait que Dieu n'a pas d'essence, Averroès répond par un peu d'histoire. Les anciens philosophes arabes, dit-il, sont partis de l'hypothèse que l'existence est une réalité ajoutée à l'essence et faisant composition physique avec elle; Avicenne, trompé par le mot arabe *maoudjoud* par lequel les traducteurs d'Aristote ont rendu τό ὄν, Maimonide, t. I, p. 231, note de Munk, a même fait de cette réalité une sorte d'accident; et ils ont raisonné ainsi : tout composé d'essence et d'existence, c'est-à-dire d'acte et de puissance distincts, est causé; mais le premier n'a point de cause; donc il n'a point d'essence. Tel est, en effet, le procédé d'Avicenne, d'Avicebron, et plus tard de Maimonide, qui aboutit chez eux à la formule : *scimus de Deo solum quia est.* Mais les philosophes arabes plus récents, disciples d'Aristote, ont compris que τὸ ὄν, *maoudjoud, ens,* signifie la réalité, la substance ou l'essence hors de ses causes, et ils ont par suite donné à l'argument la forme suivante : tout être est composé ou simple et tout composé a une cause; donc, puisque la régression à l'infini répugne, il y a un premier être, *cujus esse sit sua quidditas.* C'est l'argument des degrés tel que le défend Averroès, et il en dit historiquement : *sed moderni sapientum saracenorum speculati sunt in*

natura entis in quantum ens; et duxit eos investigatio ad ens simplex modo supra dicto. On reconnaît la formule de saint Thomas : *ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum ens et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt hæc, vel talia, sed secundum quod sunt entia, Sum. theol.*, Ia, q. XLIV, a. 2; ailleurs, il s'appuie sur saint Augustin pour prêter de pareilles vues à Platon et à Aristote. *De potentia*, q. III, a. 5. Averroès ajoute que son péripatétisme va plus loin : *Sed via demonstrativa apud nos in hoc proposito est quod entia quæ sunt possibilia in eorum subjectis egrediuntur de potentia ad actum; quare illud quod extrahit ea in actum est agens in actu necessario; oportet ergo necessario quod id quod dat eis esse continuum sit necessarium in seipso. Destructio*, disp. VIII, dub. I. Cf. A. Niphus, *In librum destructio destructionum Averrois commentarii*, Lyon, 1542, fol. 241, 244.

Pour saisir la portée entière de ce dernier passage et y voir ce qui s'y trouve, c'est-à-dire autre chose qu'un appel à l'argument du premier moteur physique dont Averroès fait emploi très fréquemment ailleurs, il faut se souvenir que, d'après lui, l'argument des degrés qu'attaque Algazel est absolument indépendant de toute distinction réelle. Pour prendre ses exemples, quand on y met en fait que tout ce qui se trouve dans Socrate, sans être explicitement mentionné dans la définition de l'homme; ou que dans une qualité donnée, par exemple la chaleur, tout ce qui est susceptible de plus et de moins a une cause, il est évident qu'il ne s'agit pas d'une distinction réelle entre les degrés de chaleur et l'essence de la chaleur, entre tous les prédicats particuliers de Socrate et l'essence abstraite de l'homme. Le point de départ de l'argument est la constatation d'une composition métaphysique et d'une distinction de raison *secundum intentionem*, dit Averroès, nous dirions en style moins vieux : *cum fundamento in re.* Cette composition qu'Averroès nomme accidentelle, cf. S. Thomas, *Quodlibeta*, II, q. II, a. 1; VII, q. III, a. 2; XII, q. X, a. 1, se trouve réalisée entre l'essence et l'existence des choses produites, même dans les substances simples comme sont les intelligences séparées. *Omnis intelligentia est composita ex materia præter primam; omnes aliæ sunt ex participante et participato, id est ex essentia et esse, et in eis est comparatio potentiæ passivæ ad actum formalem, recipientis ad receptum, materiæ ad formam et e contra.* Cf. Niphus, *op. cit.*, fol. 243, 245; S. Thomas, *Contra gentes*, l. II, c. LIV; *Sum. theol.*, Ia, q. IV, a. 1, ad 3um. Mais il ne faut pas entendre ces formules au sens purement statique : *compositio est sicut moveri, scilicet attributum possibile additum substantiæ rerum recipientium compositionem; esse vero est denominatio quæ est ipsamet substantia.* Disp. VI, fol. 37. On connaît la définition péripatéticienne du mouvement : *actus entis possibilis, in quantum possibile.* S. Thomas, *In Physic.*, l. III, lect. II, à la fin. L'idée de rapprocher le mouvement, la course, de l'existence date d'Aristote. S. Thomas, *In Metaphys.*, l. IX, lect. III; *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2. La comparaison indique, comme celle de la matière et de la forme, une potentialité continue, mais elle y ajoute la connotation de l'influx de la cause du mouvement. *Quodlibeta*, IX, q. IV, a. 1. Ce qui revient à dire que d'après Averroès l'existence du fini n'est pas intelligible sans l'influx causal de la cause première. *De potentia*, q. III, a. 5, ad 1um. L'existence des êtres produits, c'est l'être en puissance, ce que saint Thomas appelle avec lui *possibilis, In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. V, a. 2; *De potentia*, q. V, a. 3, devenant être en acte sous l'influence continue de la première cause. Et cette doctrine détermine le sens de l'appel au premier moteur que nous avons rapporté. Pas de conception exacte de l'être produit sans la notion d'un moteur métaphysique : *intellectus in eo comprehendit compositionem in causato et causa.*

Partant de cette conception du monde, et il est à remarquer qu'Averroès prend pour base une composition qui se trouve nécessairement dans tout être contingent, le penseur arabe s'élève à Dieu. De la sorte, le Premier est plus simple que tout le reste; car quand on pense à lui, on ne pense en aucune façon à la cause : *non intelligitur de eo causa et causatum omnino.* Le sens, en effet, de l'expression être nécessaire est de nier qu'il ait une cause : *necessarium in esse non est quid additum ipsi esse extra animam; sed est quid enti necessario in esse et non additum substantiæ ejus; et quasi reducitur ad ablationem causæ, scilicet quod esse ejus sit causatum ab alio; et quasi id quod tribuit alii auferatur ab eo.* Disp. III, fol. 25. Cette conception de Dieu est sûrement très belle. Car, après que l'on a remarqué que la distinction de l'essence et de l'existence en Dieu est une pure distinction de raison, on y invite l'esprit à une première négation *non ab alio, unde non habet quidditatem et esse, sed ejus quidditas est esse,* et le dernier membre en suggère une seconde : et le passage continu de la puissance à l'acte sous l'action divine qui est toute l'existence du contingent ne se trouve aucunement en lui. Ce qui exclut de lui toute potentialité. Il est donc l'acte pur et par conséquent toutes les perfections sont en lui, *In XIV Metaphys.*, l. V, com. 21, Venise, 1552, t. VIII, fol. 62; cf. *De potentia*, q. VII, a. 5, à la fin; bien plus quelques-unes se disent du lui au sens propre : *et ideo vita et scientia proprie dicuntur de eo,* et sans qu'il y ait en lui composition. *Ibid.*, l. XII, com. 39, fol. 139; cf. S. Thomas, *ibid.*, a. 6. Enfin, quoique les averroïstes postérieurs aient mis ce point en doute, Dieu est l'infini, la plénitude de l'être : c'est du moins ainsi que saint Thomas entend Averroès; car, après avoir rapporté sa réfutation d'Algazel, il conclut : *Hanc autem sublimem veritalem Moyses a Domino edoctus est. Contra gentes*, l. I, c. XXII.

Si de cette hauteur on redescend vers la créature, même la plus sublime est composée, et est moins simple que Dieu essentiellement. *Determinaverunt antiqui de hac specie entium et dixerunt quod sunt simplicia. Sed dicunt de eis quod causa in eis est magis simplex causato, et ideo tenent quod primum est simplicius eis; primum enim non intelligitur de eo causa et causatum omnino; id vero quod est post primum, intelligit de eo intellectus compositionem.* Disp. III, fol. 25. Ailleurs, il exprime la même idée : *unde habent quidditatem et esse, id est recipiunt.* Cf. *Contra gentes*, l. II, c. LII, avec les notes de Godefroy de Fontaines qui se trouvent là dans les éditions Migne et Vivès et dont ce que nous venons de citer d'Averroès rendra claire la terminologie et le sens; *Quodlib.*, VII, q. III, a. 2. On comprendra mieux maintenant le sens profond du mot déjà cité : *compositio est sicut moveri.* La composition de l'essence et de l'existence, c'est le passage du possible à l'être sous l'action divine; ce passage continu de la puissance à l'acte résulte de la potentialité foncière de notre nature contingente, impuissante à se donner et à se conserver l'existence; la réalité de notre substance, c'est cette potentialité, mais en acte; notre existence, c'est l'acte de cette potentialité, acte qui n'est intelligible qu'en tenant compte de l'action divine du premier moteur métaphysique.

2. *Rapprochement de cette doctrine avec la doctrine chrétienne de la participation.* — On trouverait facilement des vues sur les rapports de Dieu et du monde analogues à celles de cette partie du système d'Averroès dans les mystiques chrétiens anciens et modernes.

C'est ainsi par exemple que réunissant dans leur pensée l'acte créateur par lequel Dieu donne l'être, l'action conservatrice par laquelle il le maintient, l'omniprésence de Dieu qu'impliquent la création et la conservation, ils arrivent à se considérer comme perdus en Dieu ou plutôt comme des participations finies de la plénitude de l'Être divin, sortant de lui comme des rayons s'échappent du foyer lumineux, n'étant que par lui qui seul subsiste en soi, et n'ayant d'autre raison d'être que de refléter tels quels les divines splendeurs. Cf. S. Ignace, *Exercitia spiritualia, contemplatio ad amorem*, 4.

Mais, ce qui est plus important ici, cette manière d'énoncer la transcendance de l'être divin par voie d'opposition avec la vanité, la fragilité, la mutabilité, la dépendance radicale et foncière des essences finies hors de leurs causes est insinuée par l'Écriture; et de très bonne heure les Pères ont suivi cette voie. Dieu est, *qui est*, les créatures ne sont rien ou comme rien devant lui. Ps. XXXVIII, 8; Sap., XI, 23; Is., XL, 17; Rom., VI, 17. Voir DIEU D'APRÈS LES PÈRES, spécialement saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, auteurs familiers au moyen âge. Il ne paraît pas douteux que la faveur que la théodicée de Platon a trouvée chez beaucoup de Pères, ne vienne en partie du fait qu'elle mettait en relief la dépendance des créatures par rapport à l'être divin dans le sens même de l'Écriture ou dans un sens qu'on pouvait y ramener. Voir PLATONISME DES PÈRES. La théorie platonicienne de la participation avait en outre l'avantage de tracer une démarcation nette entre le créé et l'incréé : démarcation dont la controverse arienne fit sentir le besoin et l'importance. Par exemple, Dieu est appelé lumière dans l'Écriture et en lui ne sont point de ténèbres. I Joa., I, 5. Mais il est dit du Verbe et du Christ qu'il est lumière et qu'il illumine les ténèbres. Joa., I, 9; III, 19; VIII, 12. Donc il est Dieu et consubstantiel au Père, *lumen de lumine*. La conséquence est rigoureuse. Voir TRINITÉ. Or la doctrine de la participation rendait très facile de montrer cette conséquence, puisque le participant, l'essence hors de ses causes y reste toujours potentielle, insuffisante à être et à rester ce qu'elle est. Ainsi s'explique le fréquent usage que font les Pères de cette théorie platonicienne contre les ariens et les pneumatomaques. Les néoplatoniciens, tout en tombant dans de graves erreurs sur Dieu, avaient été amenés par leur doctrine même de l'émanation à développer la dépendance causale du multiple par rapport à l'Un. On a vu, *loc. cit.*, comment Marius Victorin, saint Augustin, le pseudo-Denys employèrent la terminologie néoplatonicienne tout en lui donnant un sens chrétien. La participation chez les néoplatoniciens aboutissait à l'agnosticisme, ou à l'intuitionisme, quelquefois au phénoménisme et aussi au panthéisme, à un panthéisme dynamique. La tradition chrétienne se préserva de ces erreurs grâce surtout au dogme fondamental de la création. Voir t. I, col. 2329; cf. Denzinger, n. 428, 453 sq. Mais les Pères qui furent influencés par le néoplatonisme s'approprièrent ce qu'il y avait de profondément philosophique dans la théorie de l'insuffisance continue des essences finies hors de leurs causes à l'existence dont l'émanatisme avait abusé. L'image du soleil et des rayons, du fleuve et de sa source, fréquente chez les mystiques chrétiens et qui se retrouve chez Plotin, est familière à saint Augustin et sa théorie de l'illumination et du concours s'y rattachent, comme on l'a dit, t. I, col. 2328. Par exemple, Dieu ne produit pas l'œuvre de notre justification intérieure, *ut, si abcesserit, maneat in abcedente, quod fecerit; sed potius sicut aer præsente lumine non factus est lucidus, sed fit; quia si factus esset, non autem fieret, etiam absente lumine lucidus maneret. De Genesi ad litteram*, l. VIII, c. XII, *P. L.*, t. XXXIII, col. 383. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. CIV, a. 1; *De potentia*, q. III, a. 3, ad 6um; *De veritate*, q. XXI, a. 4, ad 2um. Partisan de ce qu'on appelle l'argument des degrés, le mot est de l'évêque d'Hippone avant d'être d'Averroès, saint Augustin conçoit l'immobilité divine dans le sens même où Averroès entend les négations incluses dans l'idée d'acte pur. *De Trinitate*, l. V, c. IV; l. VIII, c. III, *P. L.*, t. XLII, col. 913, 949. Il écrit dans ses Confessions, l. VII, c. XI, *P. L.*, t. XXXII, col. 742 : *Et inspexi cætera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse : esse quidem quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.*

On trouve une autre expression célèbre des mêmes pensées dans un livre qui a beaucoup influé sur le moyen âge : les *Morales* de saint Grégoire. Dieu seul existe à proprement parler, *Ipse solus est*, car tout le reste n'existe qu'avec dépendance : *cuncta quippe ex nihilo facta sunt eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu teneret. Moral.*, l. XVI, c. XXXVIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 1145. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. IV, a. 1, ad 6um; dist. V, q. II, a. 2; l. III, dist. XI, q. I, a. 1, ad 2um; Corderius, *Commentaria in librum Job*, édit. Crampon, Paris, 1866, p. 492. La liturgie a d'ailleurs adopté cette manière d'exprimer à la fois la transcendance absolue et l'omniprésence divine : *Rerum, Deus, tenax vigor, Immotus in te permanens*, lisons-nous à l'hymne de none. On peut considérer le *De hebdomadibus* de Boèce comme un essai de transcription en style philosophique de ces conceptions. Au jugement d'Albert le Grand, car la doctrine de la participation était alors l'objet des études de tous, les *Noms divins* de Denys sont dus aux mêmes préoccupations. Albert, *Summa*, part. II, tr. I, q. III, m. III, a. 2, édit. Vivès, t. XXXII, p. 36.

Le péripatétisme néoplatonicien des philosophes arabes en utilisant la doctrine de la participation tomba dans de graves erreurs. Averroès lui-même n'en fut pas complètement exempt. Cependant, sur le point précis qui nous occupe, nous devons reconnaître que sa doctrine coïncide avec celle des Pères que nous venons de citer : c'est la même conception de l'être contingent et par corrélation la même conception de la nature de l'infini. La seule différence est qu'élevé dans un milieu où la philosophie n'avait pas d'autre langue que celle d'Aristote et profitant de trois siècles de travaux et aussi d'échecs tentés ou subis par les hommes de sa race pour adapter le péripatétisme à la conception de la vérité religieuse, Averroès parle, raisonne et précise en disciple du Stagyrite; tandis que les Pères ou emploient la langue de Platon et des néoplatoniciens ou se servent de la phraséologie oratoire, teintée de réminiscences bibliques, de leur temps. Le lecteur que ce rapprochement étonnerait n'a qu'à se souvenir que notre appréciation fut celle de saint Thomas et que Suarez, dont les conclusions sont celles d'Averroès, *Disp. metaphys.*, disp. XXXI, sect. VI, n. 23; sect. XIII, n. 9; sect. XIV, n. 2, se réclame aussi bien d'Averroès que d'Aristote pour les établir. *Disp. cit.*, sect. VI, n. 1. Cf. Th. Raynaud, *Theologia naturalis*, dist. I, q. I, *Opera*, Lyon, 1665, t. V, p. 21.

3. *Doctrine de la participation dans l'école franciscaine.* — Les formules néoplatoniciennes de Denys et surtout celles de Boèce et du pseudo-Boèce avaient, on s'en souvient, embarrassé le XIIe siècle. A prendre les choses de très haut, on peut dire que Gilbert de la Porrée et Alain de Lille, en concluant que l'être et la bonté des créatures ne sont que des dénominations extrinsèques avec connotation de leur dépendance causale, n'avaient pas en vue autre chose que de traduire à leur tour, en style de la logique de leur temps, la doctrine de la participation qu'ils trouvaient chez les

Pères et ne savaient comment faire entrer dans les cadres de Porphyre. Quand on se souvient que saint Anselme avait donné l'argument des degrés, *Monologium*, c. I-IV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 145, en s'appuyant sur une analyse correcte des diverses distinctions de raison; que Richard de Saint-Victor l'avait suivi, *De Trinitate*, l. II, c. XVI sq., *P. L.*, t. CXCVI, col. 910, et qu'il avait énoncé le grand principe du moteur métaphysique : *omnis compositio compositore eget et sine beneficio compositoris esse non valet*, *ibid.*, l. V, c. IV, col. 951; qu'Alain de Lille avait adopté le même principe comme une des premières données de la raison, *De articulis*, l. I, 3, 12, *P. L.*, t. CCX, col. 599 sq., et résolu correctement dans le sens du réalisme modéré le problème de l'unité, on est absolument surpris que Gilbert et Alain aient donné une solution nominaliste au problème de l'existence, du *quod est* et du *quo est* de Boèce, et n'aient pas vu que d'après les Pères l'existence et la bonté sont des propriétés intrinsèques des choses. *De veritate*, q. XXI, a. 4, ad 3[um].

Alexandre de Halès et saint Bonaventure, indépendamment d'Averroès, semble-t-il, parvinrent à concevoir mieux la doctrine de la participation. Ils se demandèrent : Quelle est la cause de la composition des choses, et en particulier quelle est la plus générale des compositions : celle du *quod est* et du *quo est*, de l'essence et de l'existence, qui se trouve même dans les anges? Leur réponse est identique : On ne peut concevoir adéquatement l'existence des choses sans penser à leur dépendance de la cause qui crée et conserve. Sur ce point ils restent fidèles à la tradition du siècle précédent, qui avait ici retenu la doctrine patristique de la participation. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. I, prologus, q. I, a. 2, ad 2[um]. Quant à la dénomination intrinsèque d'existence, qu'ils rangent au pluriel parmi les principes constitutifs du créé, ils l'identifient avec l'essence du contingent. Pour faire entrer la composition du *quod est* et du *quo est* dans les cadres des définitions ordinaires du composé, il faut les élargir, dit Alexandre. *Propter hoc addendum est ut compositum etiam dicatur non tantum uno prædictorum modorum, sed cujus esse est dependens ab alio. Summa*, part. II, q. XII, m. II, a. 3, Venise, 1579, t. II, fol. 19. Mais cette existence intrinsèque au créé, inhérente et formelle, n'est pas distincte de l'essence : *non alia res quæ participat sicut essentia, alia quæ participatur, sed quia una eademque res est realitas modo participato et per vim alterius sicut per vim agentis; hæc enim realitas de se non est nisi sub modo possibili : quod autem sit vel possit vocari actus, hoc habet per vim agentis. Metaphys.*, l. VII, text. 22. Texte souvent cité où l'on remarquera que, bien qu'il voie que la solution est à chercher du côté de la nature des possibles et de la potentialité continue des essences hors de leurs causes, Alexandre ne se rend pas nettement compte de la raison pour laquelle l'existence est conçue comme l'acte du possible réalisé.

Même conception de la participation, bien que déjà plus approfondie, chez saint Bonaventure. Bien qu'il explique ordinairement le *quod est* et le *quo est* de Boèce de la matière et de la forme, qu'il admet, spirituelles il est vrai, même dans l'ange, il applique cependant cette formule à l'essence et à l'existence, à l'être actuel distingué de l'être essentiel qui est composé de matière et de forme. *In IV Sent.*, l. II, dist. III, part. I, a. 1, q. I. Cette composition implique une relation de dépendance causale : *in quantum est compositus in quantum habet ad ipsum* [*principium*] *dependentiam*. Cette relation de dépendance n'est pas la substance même du créé, mais autre chose, *aliud;* l'existence est le fait que le créé reçoit continuellement sa réalité de Dieu. *Ibid.*, l. I, dist. VIII, part. II, a. 1, q. II. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXI, a. 4; a. 1, ad 9[um]. La composition de l'essence et de l'existence s'explique par ce fait que la substance produite est un possible en acte dont la réalisation dépend de l'action divine, la conservation n'étant que la création continuée : l'être créé est donc dit *per posterius* au sens causal par rapport à l'être divin. *Ibid.*, dist. VII, a. 1, q. IV. Seeberg remarquant ces pensées chez Duns Scot lui fait l'honneur de les avoir introduites dans la scolastique : c'est un anachronisme.

De cette conception de la potentialité constante de l'être contingent Alexandre et Bonaventure s'élèvent à la conception de la nature divine. Il faut distinguer dans leur théodicée deux sortes de conclusions, celles qu'ils infèrent de la conception du monde que nous venons d'exposer, et celles qu'ils empruntent directement à l'enseignement traditionnel. Parlons des premières. Assez rapproché d'Alain de Lille qui avait conçu Dieu comme la première monade, Alexandre donne de cette monade la notion suivante obtenue par voie d'opposition à la notion de l'être créé qu'il avait adoptée. Cause de toute composition et en particulier de celle de l'essence et de l'existence, Dieu est essentiellement un, c'est-à-dire simple; cette unité le distingue de tout ce qui n'est pas lui; par elle, il est le type et la cause de toute perfection finie; et comme cause absolue, il est nécessairement pour les soutenir dans l'être aussi substantiellement présent dans tous les objets que la nature commune aux êtres particuliers se trouve dans leur substance concrète. *Summa*, part. I, q. XIV, m. VI, a. 4. Cf. Scheeben, *La dogmatique*, t. II, n. 309; S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. XI, a. 4. Saint Bonaventure part du même point de vue et suit un procédé analogue pour former par voie d'opposition la notion de l'être absolu. C'est en ce sens qu'il entend le mot de saint Hilaire cité par Pierre Lombard, l. I, dist. VIII, c. I, *esse non est accidens Deo. Accidens dicit quid natum in alio esse, ab alio exire et ab illo recedere. Accidens enim dicitur quod inest subjecto et ab illo trahit ortum et propterea potest adesse et abesse. In his tribus proprietatibus communicat esse creatum, licet non eodem modo omnino. Nam esse nostrum pendet ab alio sustinente, oritur ab alio efficiente, creatura etiam nata est suum esse perdere; ideo esse ejus est quasi accidens; non tamen vere accidens quia, cum a Deo pendeat, non pendet sicut a subjecto. E contrario est in Deo; et ideo Hilarius dicit quod esse non est accidens Deo; et hoc propter contrarias proprietates; quia accidens natum est alii inesse, propter hoc dicit : subsistens veritas; quia natum est ab alio exire, propter hoc dicit : manens causa; quia natum est etiam ab alio recedere, contra hoc dicit : naturalis generis proprietas quæ non dimittit esse. In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, part. I, dub. VIII, édit. Quaracchi, t. I, p. 164. Il y a bien là quelque gaucherie dans l'usage des concepts péripatéticiens; l'idée reste nette : l'existence dans les créatures n'est qu'un accident logique, qui ne fait avec l'essence qu'une composition métaphysique avec connotation de l'influx causal de Dieu; en Dieu, au contraire, où aucune dépendance causale n'intervient, l'existence est l'essence même, sans composition ni possibilité de mutation. Cf. Denys le Chartreux, *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. VII, *Opera*, Tournai, 1902, t. XIX, p. 402; les notes de l'édition citée de saint Bonaventure, t. I, p. 169; t. II, p. 18; S. Thomas, *Quodlibeta*, II, q. II, a. 2 sq. Chez saint Bonaventure, la stabilité de l'être divin et la perpétuelle potentialité de l'être fini, même hors de ses causes, explique la conservation des créatures par Dieu. *Ibid.*, l. II, dist. XXXVII, a. 1, q. II sq. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a], q. CIV, a. 1. Cette indigence des essences créées sert d'ailleurs chez lui comme chez Alexandre à rendre compte de l'attribut d'omniprésence relative, *ibid.*, l. I,

dist. XXXVII, part. I, a. 1, q. I; et l'on peut en passant noter en cet endroit un progrès notable sur le XII^e siècle, bien qu'il en conserve les formules soi-disant traditionnelles, *ibid.*, a. 3, q. II; cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. VIII, a. 3; car expliquer avec les Pères l'omniprésence par l'action qui maintient la créature dans l'être est autrement profond que de se contenter de représentations spatiales. D'ailleurs, d'après saint Bonaventure, Dieu est partout indépendamment de toute création et par conséquent de toute relations spatiales ou causales, comme il est éternel indépendamment du temps. *Ibid.*, a. 2, q. II. Tels sont les points de la théodicée que l'école franciscaine rattacha directement à sa conception de la participation.

A côté de ces conclusions, elle enseigna des vues très relevées sur Dieu, sur son infinité, son éminence, la pureté de son essence, qu'elle emprunta à la tradition. On peut en lire le résumé éloquent dans l'*Itinerarium mentis ad Deum*. Mais elle ne trouva pas le moyen de rattacher cette partie de l'enseignement traditionnel par un lien métaphysique et logique à la doctrine de la participation ou à celle de l'acte et de la puissance. Ni Alexandre de Halès, ni saint Bonaventure ne pensèrent pouvoir rendre compte de notre idée d'infini, sans recourir soit à l'argument de saint Anselme, soit aux diverses hypothèses épistémologiques admises par l'augustinisme du XIII^e siècle. La raison en fut, semble-t-il, que n'ayant pas assez approfondi l'étiologie et l'épistémologie d'Aristote, ils ne virent pas que la notion d'acte et de puissance péripatéticienne pouvait s'appliquer à la composition métaphysique de l'essence et de l'existence qu'ils savaient pourtant être la caractéristique du créé. Aussi, bien qu'ils appellent Dieu l'acte pur, leur théodicée reste-t-elle sans lien systématique bien défini. L'école dominicaine allait y pourvoir.

4. *Doctrine de la participation dans l'école dominicaine du XIII^e siècle.* — Albert le Grand, comme Alexandre de Halès et saint Bonaventure, prend pour point de départ deux textes de saint Augustin. *Est bonum solum simplex, et ob hoc incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia. De civitate Dei*, l. XI, c. X, *P. L.*, t. XL, col. 325. *Bona mutabilia propterea bona sunt, quoniam a summo bono facta sunt; propterea mutabilia, quia non de ipso sed de nihilo facta sunt. Contra adversarium Legis et prophetarum*, l. I, c. VI, *P. L.*, t. XLII, col. 607. Et il les interprète comme eux. La plus simple des créatures, on prend le cas limite de l'ange, est toujours composée parce qu'elle a toujours, quant à son existence actuelle, une relation de dépendance à Dieu sa cause efficiente : *et hæc dependentia essentialiter non est ipsum, quamvis inseparabilis sit ab isto; et ideo non omnino simplex est. Summa*, part. II, tr. I, q. III, m. III, a. 2, édit. Vivès, t. XXXII, p. 35. Car ce qui est absolument simple a une existence parfaitement indépendante, et ainsi à cause de l'aséité le *quod est* et le *quo est* ne diffèrent pas en lui. Pour la raison contraire, ils diffèrent en tout ce qui est produit : *ex dependentia enim ad causam quæ est fons esse et facit debere esse, sibi est esse. Et hæc est sapientia Platonis quam confirmat Dionysius in libro De divinis nominibus; quia omne quod habet esse participative non habet esse quod participat ex seipso, sed ex essentia quam participat, hoc est ex causa quæ simpliciter et secundum seipsam est illa essentia. Ibid.*, p. 36. Car ce qui est contingent reste, même produit, contingent; et ce fait entraîne dans les créatures une composition, puisqu'elles ne sont point de soi, mais reçoivent l'existence d'une façon continue. *Quia mutatio prima creatio est, quæ est eductio entis de nihilo in esse, et a nihilo incipit, et omnia creata de se in nihilum tendunt, et in nihilum deciderent nisi manus omnipotentis ea teneret, ut dicit Gregorius. Ibid.*, p. 34. Cf. S. Thomas, *De veritate*, q. XXI, a. 4, ad 7^um; *In IV Sent.*, l. I, dist. I, q. IV, a. 1, ad 6^um. Mais dans ces conditions parler encore de composition réelle, indépendante de l'activité de notre esprit, n'est-ce pas se payer de mots, et ne retombe-t-on pas dans les dénominations extrinsèques de Gilbert de la Porrée et d'Alain de Lille? Albert se pose la question, *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, a. 24, édit. Vivès, t. XXV, p. 252. *Efficiens causa non est aliquid rei, sed tota est extra rem; ergo nec simplicitatem in re facit, nec compositionem; ergo ens creatum, ab hoc quod est creatum, non est compositum.* La question est précise; Albert ne se dérobe pas. Il se souvient qu'Averroès a recours à l'exemple de la matière et de la forme pour expliquer cette composition; il fait comme lui, en prenant soin de se servir d'expressions patristiques pour expliquer sa pensée. *Sola relatio ad causam efficientem non facit in simplicibus compositionem, sed hoc quod relinquitur in eis ex tali exitu in esse. Quod per simile videri potest. Quod enim per generationem exit in esse est ex materia quæ est potentia et sub privatione; et licet per generationem non sit potentia in materia, quæ fuit ad illam formam quæ per generationem accepta est, tamen remanet potentia ad formam aliam ex hoc ipso quod sic exivit in esse. Similiter etiam ex hoc ipso quod res exit in esse post nihil, remanet potentia tendendi in nihil nisi contineatur ab alio.* Non seulement l'existence du créé n'est pas une pure dénomination extrinsèque, mais la composition du créé a un fondement intrinsèque, qui n'est autre que la potentialité ou la contingence du créé. Sous sa forme actuelle la matière reste une puissance, puisque du fait qu'elle était en puissance à cette forme avant d'être par elle un élément de ce composé, il résulte qu'elle reste en puissance à d'autres formes. Ainsi du contingent; comme il n'est que par l'action divine, existant, il reste contingent, annihilable parce qu'il n'est point de soi nécessaire, mais vient du néant.

Saint Thomas se trouva donc en présence d'un accord des théologiens de son temps, il le constate et nous l'apprend lui-même, *De veritate*, q. XXI, a. 4, pour expliquer dans le sens du réalisme, et d'un réalisme très modéré, la doctrine patristique de la participation. On ne conçoit pas adéquatement l'existence du fini sans action et par suite sans dépendance causales; mais cette existence est un prédicat intrinsèque du créé ainsi que la bonté; cependant ni l'existence ni la bonté ne sont réellement distinctes de l'essence hors de ses causes; il y a toutefois composition dans le fini, puisque l'existence lui est donnée de telle sorte qu'il peut la perdre comme il a pu ne pas la recevoir. Voilà à grands traits ce dont tout le monde convenait de son temps d'après saint Thomas.

Cette doctrine commune lui parut conforme à la pensée des Pères. Elle expliquait comme eux la distinction radicale et essentielle du créé et de l'incréé. D'après les Pères, dit saint Thomas, ce n'est pas précisément le fait de recevoir l'existence qui distingue la nature créée de la nature divine; car le Père communique au Fils l'existence en même temps qu'il lui communique sa nature, et cependant le Fils est Dieu. Car le Fils, à l'inverse de la créature qui est tirée du néant, est engendré de la substance du Père, *non de nihilo, sed de suo;* le Père lui communique sa nature même, immuable, éternelle, de soi pleinement suffisante à l'existence, excluant toute hypothèse de destruction, *lumen de lumine;* la créature, au contraire, n'est qu'un être par participation, une lumière qui a toujours besoin de l'action de sa source pour continuer à subsister. *In IV Sent.*, l. III, dist. XI, q. I, a. 1; *De veritate*, q. XXI, a. 4, ad 2^um. La même doctrine, en

assignant comme caractéristique de l'être créé, sa potentialité, son insuffisance à l'existence, qui sont à la base de la preuve de l'existence de Dieu par la causalité et par la contingence, *Sum. theol.*, Ia, q. IX, a. 2, voir col. 943 sq., rendait bien compte de la conservation, *ibid.*, q. CIV, a. 1; voir CONSERVATION, et du concours immédiat, *De potentia*, q. III, a. 7; voir t. III, col. 785; par là se conciliaient heureusement la transcendance et l'omniprésence divines, *Sum. theol.*, Ia, q. VIII, a. 3; et cela sans danger de manichéisme, puisqu'on identifiait la bonté et l'existence des choses à leur essence hors de leurs causes, *De veritate*, q. XXI, a. 1; a. 2, ad 3um; *De malo*, q. I, a. 2; *Contra gentes*, l. III, c. VII; sans danger de phénoménisme, *De potentia*, q. VII, a. 9, ad 6um, puisque l'action causale, et non pas la science, y tient la première place, et que la cause efficiente produit l'être concret et non pas seulement l'être idéal; de panthéisme, à la manière d'Avicenne, *ibid.*, q. III, a. 8; *Contra gentes*, l. I, c. XXVI, ou des latins, *Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 8, puisque la cause efficiente est toujours distincte de son effet, *De veritate*, q. XXI, a. 4; enfin sans danger d'intuitionisme, puisque l'action causale de Dieu ne tombe pas sous la conscience psychologique. *Ibid.*, q. X, a. 11, ad 8um; voir col. 911. Dans ces conditions est-il étonnant que saint Thomas ait accepté la doctrine de la participation qu'il appelle commune?

En fait, il l'accepta et on en retrouve chez lui les éléments. — *a*) L'existence de la créature n'est pas intelligible sans une influence causale de Dieu et par suite sans un rapport de dépendance. Nous pouvons avoir l'idée d'être sans avoir l'idée de cause, et c'est ce qui explique pourquoi l'idée d'être peut s'appliquer à Dieu, *Sum. theol.*, Ia, q. XLIV, a. 1, ad 1um; mais les créatures ne sont dites exister qu'autant qu'elles sont produites par Dieu et lui ressemblent. *In IV Sent.*, l. I, prologus, q. I, a. 2, ad 2um; l. III, dist. XI, q. I, a. 1; *De potentia*, q. III, a. 5, ad 1um. — *b*) Chez lui comme chez Alexandre, Bonaventure et Albert, la dépendance causale des créatures est dite, *aliud*, autre chose que la réalité de leur essence : *ipse respectus quo essentia rei refertur ad Deum ut ad principium, est aliud quam essentia. De veritate*, q. XXI, a. 5. Cette relation, que plus tard Henri de Gand confondit avec l'existence même du créé, est un accident logique et prédicamental, *De potentia*, q. VII, a. 9; mais cela n'oblige pas à dire qu'il est distinct de son fondement, ad 7um; q. III, a. 3; *Quodlibeta*, VII, q. IV, a. 3, ad 4um. — *c*) La notion de la potentialité du fini hors de ses causes est énoncée chez lui dans les mêmes termes, avec les mêmes allusions patristiques que chez ses prédécesseurs ou contemporains, *In Boeth., de Trinitate*, q. V, a. 2, a. 7um, et il s'en sert comme eux pour distinguer Dieu de la créature. *De veritate*, q. XXI, a. 4, ad 7um. — *d*) Enfin l'influx causal de Dieu joue chez saint Thomas le même rôle explicatif de l'existence et de la potentialité du fini que chez ses prédécesseurs, *Quodlibeta*, VII, q. III, a. 2; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. V, a. 2; q. III, a. 2; et il se sert de ce principe que l'essence du fini, même considérée hors de ses causes, ne renferme point adéquatement en elle-même la raison formelle par laquelle elle fait partie de l'ordre des réalités, *Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 7, ad 1um; Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XXXI, sect. XIV, pour concéder que si on fait l'hypothèse d'une créature dont il serait vrai de dire comme de Dieu : *est esse suum*, elle resterait cependant une créature, *De veritate*, q. XXI, a. 5; cf. Godefroy de Fontaines, notes au *Contra gentes*, l. II, c. LIV, édit. Vivès, t. XII, p. 169; et cette doctrine lui sert comme chez Albert à résoudre certaines arguties qui avaient embarrassé Gilbert de la Porrée. *Ibid.*, a. 4, ad 3um. *Non oportet quærere quo ipsa essentia sit, sed quomodo aliquid alterum sit per essentiam*, c'est-à-dire, il n'y a pas lieu de chercher par quoi l'essence existe formellement, mais seulement au sens causal comment l'être par essence la pose et la tient dans l'ordre des réalités.

On trouve donc chez saint Thomas, sans emploi d'aucune formule péripatéticienne, exprimée et utilisée, la doctrine patristique de la participation, telle qu'elle était communément comprise de son temps; on y trouve aussi la conception de la nature divine correspondante à cette notion du créé, et l'ébauche de synthèse systématique donnée par ses prédécesseurs. Par là, la théodicée de saint Thomas est fortement reliée à la tradition. Voir cependant Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. 280, 312, à qui son point de vue statique voile les différences d'Avicenne et d'Aristote, ce qui ne lui permet pas de retrouver la plénitude de la pensée traditionnelle dans l'œuvre de saint Thomas, où Aristote serait opposé à Platon, à saint Augustin et au Lombard.

5. *La théodicée de l'acte et de la puissance chez saint Thomas.* — Or ce n'est pas autre chose que ce fond traditionnel que saint Thomas a prétendu exprimer en formules péripatéticiennes. Voici, en effet, comment les choses se sont passées, autant que nous en pouvons juger par ce que le saint docteur nous a laissé. En possession des écrits d'Averroès, saint Thomas reconnut que la conception du monde à laquelle était liée la théodicée du penseur arabe était identique à la conception des Pères. Ce que le philosophe musulman exprimait en fonction de la théorie de l'acte et de la puissance n'était pas autre chose que la doctrine de la participation; c'était la même notion du créé et, toute attache de panthéisme écartée, la même notion corrélative de l'incréé.

Qu'il y eût avantage à adopter les formules péripatéticiennes, cela était évident. D'abord, en ce qui concerne les trois dogmes fondamentaux du christianisme, la trinité, l'incarnation et la création, l'usage en était utile. Pour la trinité, au point de vue polémique, il était précieux d'avoir pour soi un philosophe dont la doctrine permît de réfuter à la fois Avicenne et Maimonide. Ces auteurs soulevaient contre la trinité trois difficultés; l'une tirée de l'unité, *De potentia*, q. II, a. 1, ad 11um, et nous avons déjà vu que saint Thomas se servit d'Averroès et d'Aristote pour la résoudre; l'autre tirée de leur agnosticisme : si les attributs ne sont pas réellement en Dieu, comment y concevoir des personnes? Or Averroès établissait l'existence objective des attributs en Dieu et leur accord avec la simplicité divine, en partant de sa conception du fini exprimée en fonction de l'acte et de la puissance; et c'est de ces conclusions, pensait avec raison saint Thomas, que dépend toute l'intelligence de la théodicée rationnelle et de la théologie trinitaire : *ex hoc pendet totus intellectus eorum quæ in primo libro dicuntur. In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 3. La troisième difficulté venait de leur théorie de l'être contingent, qui les amenait à cette conséquence que dans la trinité le Fils est nécessairement une créature, puisqu'il reçoit l'existence. *Ibid.*, dist. V, q. II, a. 2, ad 2um; *Contra gentes*, l. IV, c. VI, 11. Or la doctrine d'Averroès d'après laquelle le créé se distingue du créé non pas précisément par la réception de l'existence, mais par sa potentialité persistante, *In IV Sent.*, l. III, dist. XI, q. I, a. 1, permettait ici de les réfuter en parlant le langage et en employant les principes péripatéticiens qui étaient ceux des philosophes, de la même façon que les Pères avaient réfuté Arius. Il est vrai qu'Averroès lui-même niait la trinité : mais nous verrons comment saint Thomas dirigea son *De potentia* de manière à le réfuter *ex concessis*.

Niant la trinité, les Arabes niaient évidemment l'incarnation. Mais ici encore la doctrine péripatéticienne d'Averroès était utile soit pour leur faire saisir le sens

du dogme, soit aussi pour résoudre des problèmes difficiles alors en discussion parmi les théologiens. En prenant pour base la doctrine de la matière, pure puissance, d'Averroès, *Opusc.*, XXXI, *De principiis naturæ*, on arrivait à se rendre compte ainsi du mystère. On peut y distinguer l'existence de la chair non encore animée, sous l'action du Verbe; puis le composé animé, ne vivant pas, et puisque *vivere viventibus est esse, Sum. theol.*, Ia, q. LIV, a. 2, ad 1um; q. XVIII, a. 2; *Opusc.*, XXIX, *De principio individuationis*, Venise, 1595, p. 365, n'existant pas formellement de l'existence du Verbe, *Sum. theol.*, IIIa, q. VI, a. 4, ad 3um; q. II, a. 5, ad 3um; et ainsi, à l'aide d'une facile hypothèse, *ibid.*, q. IV, a. 2, ad 2um, éviter l'hérésie *quod Verbum hominem assumpsit. Quodlib.*, IX, q. II, a. 1. Cf. Hervé de Nédellec, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, a. 3, Paris, 1647, p. 294; *Quodlibeta*, VII, q. VIII, fol. 139; Pierre de Palude, *Tertium scriptum in IIIum Sent.*, dist. VI, q. III, où le *De unione Verbi* de saint Thomas se trouve cité, Paris, 1517.

Mêmes avantages du côté du dogme de la création. Si Dieu produit *ens in quantum ens*, il est la cause de tout, par conséquent de la matière. Ce qui réfutait d'un mot l'émanatisme d'Avicenne et les nombreuses erreurs des Arabes sur ce sujet. *Opusc.*, XV, *De substantiis separatis*.

Et pour se procurer tous ces avantages, il suffisait de prendre pour base l'argument des degrés, déjà donné par les Pères, par saint Anselme et par Richard de Saint-Victor; mais réduit à une forme rigoureuse, ramené à la précision par Averroès à l'aide de la conception du composé métaphysique d'acte et de puissance. L'accord du système d'Averroès avec les principaux dogmes était une garantie; les résultats de sa méthode en théodicée étaient une invite à l'y suivre. En effet, le XIIe siècle avait échoué à rendre compte rationnellement de la valeur ontologique des attributs; et Averroès y aboutissait. D'autre part, ni Alexandre de Halès, ni Bonaventure, ni Albert le Grand n'avaient réussi à relier rationnellement notre connaissance de l'infini aux arguments par lesquels on démontre l'existence de Dieu : car, nous l'avons dit, ils recouraient tous à l'idée anselmienne d'infini ou à la théorie de l'illumination; et cela pour saint Thomas manquait de logique. Or Averroès résolvait très heureusement ces difficiles problèmes; et cela par une analyse exacte de la potentialité du fini, par l'extension au composé métaphysique de la théorie générale de l'acte et de la puissance. Cette analyse de la potentialité du créé était connue des Latins; déjà l'école franciscaine et Albert avaient essayé d'appliquer à la composition réelle du fini les notions de puissance et d'acte, et ils avaient en conséquence nommé Dieu l'acte pur, signifiant par là l'être parfait, l'être non participé, l'infini. Mais cette équivalence restait enveloppée d'ombres et la logique du procédé par lequel on remontait à Dieu restait peu nette. Averroès, dans les principes d'Aristote tel qu'il était alors connu, y avait réussi. Saint Thomas suivit leur exemple, et adopta toutes les formules péripatéticiennes par lesquelles Averroès exprimait la potentialité du fini.

De là, une autre série de textes très longue où cette idée est exprimée, par la comparaison de la matière et de la forme à l'essence et à l'existence, par l'idée de la course, comme chez Averroès. Dans ces textes le point de suture verbal entre la tradition patristique et la philosophie païenne est formé par le *quo est* de Boèce et l'hyleachim de la 9e proposition du *De causis*, cf. Bæumker, *Die Impossibilia des Siger von Brabant*, Munster, 1890, p. 124, quelquefois par les mots *participans* et *participatum* qu'on lit soit dans les Pères soit dans la traduction d'Averroès. Mais pour le lecteur attentif ces rapprochements verbaux ne sont que l'indication de la conviction qu'a l'écrivain de l'accord foncier de la philosophie et des Pères sur les rapports de Dieu et du monde et par suite sur l'idée de Dieu. Il ne s'agit point là d'une induction faite après coup. Saint Thomas nous dit clairement sa pensée sur ce sujet. *Opusc.*, XV, *De substantiis separatis*, c. III; *De veritate*, q. XXI, a. 5. D'ailleurs, qu'on relise ce qu'il appelle un facile procédé pour concevoir l'éternité divine. *In VIII Phys.*, l. IV, lect. XVIII; *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2; a. 1, ad 1um. Il y déduit l'éternité propre, la stabilité, de l'être divin de la potentialité de l'être fini, *numerus mobilis*, c'est-à-dire du passage continu du fini de la puissance à l'acte d'être; et ainsi Dieu est pour lui *numerus, seu potius unitas rei, semper eodem modo se habentis :* ce qui est l'équivalent des formules de saint Augustin sur l'immobilité de l'essence divine, et de celle par laquelle Averroès désigne la pureté de l'acte divin : *quasi id quod tribuit alii auferatur ab eo.* La même conviction se fait jour là où saint Thomas affirme que le premier moteur immobile d'Aristote est l'équivalent du premier moteur mobile de Platon et de saint Augustin. *Contra gentes*, l. I, c. XIII; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. III, a. 2; a. 1, ad 2um; *De potentia*, q. X, a. 1. Il est vrai qu'ici saint Thomas fait intervenir pour son œuvre de conciliation l'argument du premier moteur physique, qu'il tenait pour démonstratif parce que dans la régression des causes on passait par les moteurs intelligents des sphères; mais il est à noter que dans les mêmes passages il nous avertit que la conciliation d'Aristote et du platonisme n'est possible que si l'on prend pour point de départ dans le fini l'actuation de la faculté par son opération, c'est-à-dire une composition métaphysique, et non pas, comme fit bientôt Gilles de Rome à la suite de Proclus, *Quodlibeta*, I, q. VII, Louvain, 1646, p. 15; *De ente et essentia*, Cordoue, 1701, q. IX, p. 66 sq.; q. X, p. 81; q. XII, p. 103; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. II, Venise, 1492, une extension à tout des rapports physiques ou statiques de la puissance et de l'acte de l'hylémorphisme. C'était reconnaître implicitement que pour être absolument démonstratif l'argument devait inclure la considération du premier moteur métaphysique tel qu'il est impliqué dans l'argument des degrés d'Averroès. On se souvient que l'École n'a pas suivi saint Thomas dans l'emploi du moteur physique, col. 933, et nous avons rapporté, d'après les théologiens qui ne sont ni bannéziens ni néothomistes, comment on l'a transformé en argument métaphysique, col. 941. Cf. Gardeil, *op. cit.*, p. 282. Ce que nous venons d'exposer explique comment, pour se trouver aujourd'hui débarrassé du poids mort de considérations physiques avec lesquelles il n'était lié que grâce à des contingences historiques, l'édifice de la théodicée de saint Thomas n'a rien perdu soit en élégance, soit en solidité. C'est qu'il était construit sur le roc de la conception traditionnelle des rapports de causalité efficiente et finale de Dieu et du monde, formulée au Ve siècle en termes platoniciens sous le nom de participation, au XIIIe siècle en termes péripatéticiens sous les noms de puissance et d'acte au sens dynamique des termes.

Nous avons déjà dit comment, s'appuyant sur l'argument des degrés, saint Thomas démontre avec Averroès l'unité et la simplicité divines. *Contra gentes*, l. I, c. XXII, XLII. De cette dernière, rien de plus facile que de passer à la plénitude de l'être. Nous avons déjà indiqué le procédé de saint Thomas emprunté à Denys, et il est inutile d'y revenir. Cf. *De veritate*, q. XX, a. 2, ad 3um; q. XXII, a. 11, ad 4um, *contra;* Suarez, *Disp. metaphys.*, disp. XXIX, sect. III, n. 11; disp. XXXI, sect. XIII, n. 21 sq.; *De Deo*, l. I, c. XI.

Parvenu à ce terme, saint Thomas eût pu procéder par déduction, comme avaient quelquefois fait les Pères et comme saint Anselme en avait repris la tradition. Il a préféré suivre un procédé inductif, et démontrer

directement chacun des attributs. De la sorte l'ordonnance logique de sa théodicée soit dans le *Contra gentes,* soit dans la *Somme théologique,* dépend en grande partie de la doctrine de l'acte et de la puissance. La raison en est que de la première et fondamentale composition du fini, de sa potentialité radicale, découlent toutes les autres compositions, soit métaphysiques comme celle du genre et de l'espèce, soit physiques comme celle des accidents, et aussi toutes les imperfections de la créature, par exemple qu'aucune n'est immuable, *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. III, a. 1 sq., qu'aucune n'est sa durée, *ibid.,* dist. XIX, q. I, a. 2, et qu'aucune n'est son opération. *Sum. theol.,* Ia, q. LIV, a. 1. Nous avons dit que l'ordonnance des articles et des preuves chez saint Thomas est commandée par la doctrine de l'acte et de la puissance, mais seulement en grande partie : car il faut remarquer que d'autres préoccupations y interviennent. L'influence de l'ordre du Lombard s'y fait sentir; de plus, bien des articles sont intercalés qui n'ont pas d'autre but que d'expliquer certains textes ou de discuter certains problèmes qui intéressaient alors les esprits; enfin loin d'être une philosophie unilatérale, la pensée de saint Thomas est assez large pour qu'il trouve moyen d'y conserver les preuves alors classiques des conclusions traditionnelles. De tout ce mélange résulte un tout fort complexe, mais très riche, dont toutes les parties sont d'ailleurs reliées par la doctrine de l'acte et de la puissance, complétée par la doctrine des perfections simples de saint Anselme.

Bien que le sujet de notre travail nous ait amené à mettre en relief ce que le grand docteur dut à Averroès, ses emprunts aux Arabes sont loin de s'être bornés à celui-ci. Avicebron, Maimonide, Avicenne lui ont donné plus d'un développement. Par exemple, c'est à Avicenne qu'il doit ce qu'il dit du tout et de la partie, *Sum. theol.,* Ia, q. III, a. 7; de la convertibilité de l'intellectif et de l'immatériel, q. XIV, a. 1; cf. Tolet, *In Iam, ibid.,* principe dont il se sert contre Avicebron, *De anima,* q. II, a. 6, et aussi pour prouver la science en Dieu, *In IV Sent.,* l. I, dist. VIII, q. V, a. 2; de la vérité en Dieu et dans les choses, *ibid.,* dist. XIX, q. V, a. 1 sq.; de la précontenance de toutes choses en Dieu, d'où il suit qu'il n'est pas dans un genre, *De potentia,* q. VII, a. 4; car de même que la blancheur qui serait séparée serait la cause de toute blancheur et contiendrait la perfection de tout le genre blancheur, puisque *primum in unoquoque genere est causa omnium in eo genere,* et par suite serait illimitée en son genre, ainsi Dieu cause universelle et des essences et de leur actualité est illimité absolument, et par suite hors de tout genre. Cf. Niphus, *op. cit.,* fol. 227 sq. Ces exemples, qui n'ont pas été choisis au hasard, suffisent à mettre en relief le procédé de composition de saint Thomas, la complexité de sa pensée et aussi la difficulté d'une étude historique de son texte. Cf. Raynaud, *op. cit.,* dist. II, q. II, a. 2, p. 59; Suarez, *Disp. metaph.,* disp. XXIX, sect. III, n. 21.

D'ailleurs, l'indépendance de saint Thomas à l'égard d'Averroès est entière. Il rappelle aux averroïstes latins de son temps qu'il a beaucoup écrit déjà contre ce philosophe, et il continua jusqu'à la fin à le réfuter. Nous ne pouvons pas le suivre sur tous les terrains où il l'a combattu. Signalons qu'il l'a réfuté à propos de la trinité, spécialement dans le *De potentia.* Le plan de cette série de questions qui débute par l'étude de la toute-puissance et de la nature des possibles, passe par le pouvoir en Dieu d'engendrer, puis par la création, les miracles, la simplicité divine, pour revenir à la trinité, est des plus déconcertants si l'on ignore les positions d'Averroès et des philosophes arabes. Tout y converge à la réfutation de l'erreur d'Averroès sur la trinité, q. VIII. Jusque-là, saint Thomas s'appuie sur Averroès pour combattre diverses erreurs des Arabes sur les sujets indiqués, spécialement sur la valeur ontologique des attributs en Dieu. Puis profitant de ce qu'Averroès admettait cette valeur et réduisait la contingence des intelligences incorruptibles au besoin d'un influx causal de la première pour éviter la chute dans le néant, ce qui entraînait dans le système commun du philosophe et du théologien une relation réelle de dépendance résultant de cet influx, q. VII, a. 9, il montrait qu'il n'y avait pas de répugnance dans la philosophie d'Averroès à croire que le Fils, par le fait même qu'il est consubstantiel, reçoit une nature incorruptible sans dépendance causale proprement dite; si dans les créatures la relation de dépendance admise par Averroès est accidentelle et prédicamentale, dans le Fils elle est essentielle et identique à l'être : *Filius Dei est ipsa relatio secundum quam habet esse a Patre, et ipsa relatio est ipsum esse. In IV Sent.,* l. III, dist. XI, q. I, a. 1, ad 3um. Ce qui explique pourquoi dans la philosophie même d'Averroès on ne doit point concevoir dans la trinité de multiplicité d'existence, et par suite résout son célèbre argument, *omne compositum est novum,* dont on nie l'hypothèse en vertu même de la doctrine de la non distinction réelle de l'essence et de l'existence finies. *De potentia,* q. II, a. 6; q. VIII, a. 2, ad 11um; q. IX, a. 5, ad 19um. Solution que le P. Gardeil a tort, *op. cit.,* p. 313, de confondre avec celle de Gilles de Rome, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. II, a. 2. Cf. Thomas de Strasbourg, *In IV Sent.,* l. I, dist. II, q. II, a. 4, Venise, 1564, fol. 32.

Même procédé pour l'attribut de l'invisibilité divine. Saint Thomas se sert des vues d'Averroès pour réfuter l'intuition intérieure de Dieu admise par le soufisme et par Avicenne, *Sum. theol.,* Ia, q. XII, a. 2; et cette conclusion vaut aussi bien pour les anges ou intelligences que pour nous. *De veritate,* q. VIII, a. 3. Bien plus, comme on ne détruit que ce que l'on remplace, saint Thomas emprunte à Averroès qui lui paraît s'accorder ici avec le Lombard, *ibid.,* a. 1, une explication de la façon dont Dieu, bien que naturellement invisible, peut être cependant intuitivement connu. *Sum. theol.,* Ia, q. XII, a. 2, ad 3um; *In IV Sent.,* l. IV, dist. XLIX, q. II, a. 1. On sait qu'Averroès admettait l'unité de l'intellect; d'après lui, notre connaissance intellectuelle est produite par l'union de l'âme avec cet intellect en acte, unique pour tous les hommes; cela est, dit-il, nécessaire parce qu'autrement on ne peut pas rendre compte de notre connaissance des universaux. L'intellect séparé voit Dieu naturellement; et ici-bas le philosophe peut par une union intime avec l'intellect universel arriver lui aussi à voir l'essence divine. L'intellect séparé voit, en effet, Dieu par manière de forme intelligible; et il est probable que dans la pensée d'Averroès, comme le dit Cajetan, *In Iam,* q. XII, a. 2, il faut chez Averroès entendre cette union de l'intelligible et du sujet connaissant au sens d'une causalité formelle, voir col. 900; on conçoit, bien qu'on ne voie guère comment le panthéisme est évité et la personnalité du voyant maintenue, que par une telle union on arrive à voir Dieu tel qu'il est en soi. Bien entendu, saint Thomas n'admet pas que cette intuition de Dieu puisse se faire par les seules forces naturelles, a. 4; il rejette également l'hypothèse de l'intellect séparé unique; mais du système d'Averroès il retient que la connaissance intuitive de Dieu nous est possible surnaturellement par l'application de l'essence divine à notre intelligence par manière de forme intelligible, mais au sens causal. Que tel soit le sens de saint Thomas, les textes l'énoncent; et, si Cajetan l'entend autrement, il nous apprend lui-même qu'il met en avant une interprétation du texte inouïe jusqu'à lui. Reste à réfuter l'erreur d'Averroès sur la visibilité naturelle de Dieu pour le sage et pour l'intellect séparé. C'est

à son adversaire encore que saint Thomas emprunte le moyen terme qui lui sert à le convaincre d'erreur. La créature est potentielle, et son mode de connaître n'est pas et ne peut pas être indépendant de cette condition de son être; nulle créature ne peut donc voir Dieu par ses seules forces naturelles. *Ibid.*, a. 4. Cf. Suarez, *Metaphys.*, disp. XXX, sect. XI, n. 11 sq.; Th. Raynaud, *op. cit.*, dist. III, q. II, a. 1, p. 92.

Pour éviter les redites dans ce dictionnaire, nous terminons ici l'étude de la théodicée de l'École. Saint Thomas en a définitivement arrêté les bases. Tout ce qui a été discuté depuis a dépendu et dépend de son œuvre. Le lecteur qui voudrait rapidement se rendre compte de cette dépendance pourrait avoir recours à un petit livre de Martinez de Ripalda, *Brevis expositio litteræ Magistri Sententiarum,* Venise, 1772. C'est une sorte de manuel de baccalauréat. Dans les concours pour les bénéfices en Espagne l'usage était d'assigner comme sujet de dissertation une phrase de Pierre Lombard. Souvent les candidats ne voyaient pas quelle pouvait être la question exacte qu'il fallait exposer et discuter. Ripalda composa à leur usage le manuel dont nous parlons. On y trouve à propos de chacune des distinctions de Pierre Lombard toutes les discussions scolastiques qui s'y sont rattachées dans la suite des âges, avec noms de leurs auteurs et références précises. En parcourant ces pages arides, on a l'impression de la continuité dans le sens traditionnel et aussi la vue nette qu'à partir du XIII^e^ siècle tous les problèmes étaient posés. Ne s'en étonnerait que celui qui n'aurait pas saisi que la synthèse de saint Thomas n'est autre chose que la fusion harmonieuse du donné chrétien traditionnel, de la fleur de la pensée antique, et de tout ce qui est acceptable pour un chrétien soucieux de tradition dans la spéculation juive et arabe.

M. Chossat.

VI. DIEU, SA NATURE D'APRÈS LA PHILOSOPHIE MODERNE. — Nous partagerons cette étude sur l'idée de Dieu dans la philosophie moderne en deux sections : I. Avant Kant. II. Depuis Kant. Cette division ne signifie pas, du reste, qu'il y ait distinction radicale et solution de continuité entre ces deux périodes de la théodicée. Mais, de même que la première phase se caractérise par un rationalisme plus accentué et institue, à côté de la théologie chrétienne, une théodicée laïque; ainsi l'âge suivant, que nous faisons dater de Kant, bien qu'il s'annonce déjà dans l'œuvre de ses prédécesseurs, est marqué par le développement de la critique, et inaugure, à la place de la théodicée naturelle, œuvre de la raison spéculative, une doctrine pratique, conclusion de postulats moraux. Pendant la période qui date de la Renaissance, la raison s'émancipe de la tutelle de la foi. Pendant la seconde phase, c'est le sentiment qui devient le principe de la vie religieuse et de la connaissance de Dieu, tandis que la raison pure est déclarée incapable de dépasser le monde des apparences et des phénomènes. Étudier le Dieu de la philosophie moderne avant Kant et depuis Kant, c'est, en somme, étudier successivement le Dieu de la raison et le Dieu du sentiment, bien que les deux courants : sentimentalisme et rationalisme, soient toujours en conflit plus ou moins apparent. Les idées des principaux philosophes de cette période sur la nature de Dieu sont assez connues pour qu'on ne les ait pas longuement exposées ici. On a insisté davantage sur d'autres, moins célèbres, que les lecteurs connaissent peut-être moins.

I. Avant Kant. — 1° *La Renaissance.* — Jean Bodin (1530-1596) a composé un dialogue entre sept interlocuteurs, *Colloquium heptaplomeres,* qui, de l'avis de M. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne,* trad. franç., Paris, 1906, t. I, p. 65, constitue « le document le plus remarquable » de l'époque, relativement à l'idée naturelle et philosophique de Dieu. A la table d'un riche catholique de Venise, se trouvent réunis un luthérien, un calviniste, un juif, un mahométan, plus deux autres personnages qui, chacun à sa manière, exposent une religion universelle qui n'est autre que le théisme.

Grotius (1583-1645), en face du droit naturel, distinct des législations positives d'origine divine, ecclésiastique, ou civile, cherche à définir, à l'aide des dogmes généralement admis par les contemporains et d'un caractère traditionnel, la vraie religion ou la religion naturelle. Un Dieu unique, invisible, créateur et conservateur de toutes choses : voilà des croyances qu'on ne peut nier, sans porter atteinte à l'ordre social et sans encourir les châtiments que méritent les ennemis de la société. Höffding, *op. cit.*, p. 63.

A côté de Grotius, il faut citer Frank Coornhert, l'Académie platonicienne de Florence. Höffding, *ibid.*, p. 64-65.

Herbert de Cherbury (1583-1648) ramène à cinq vérités toute croyance en Dieu : il existe un Être suprême; cet Être mérite adoration; l'adoration consiste dans la vertu et la piété; le sacrilège et le crime doivent être expiés par le repentir; le châtiment ou la récompense attendent les hommes après leur mort. Höffding, *ibid.*, p. 72-73. Voir t. II, col. 2359.

La doctrine de Nicolas de Cusa (1401-1464) est, du moins par tendance et dans ses conséquences, agnostique et panthéiste, avant la lettre. La *docta ignorantia,* dernier mot de la philosophie, proclame un Dieu inconnaissable. L'*ignorantia sacra,* effort suprême de la spéculation religieuse, ne parvient à le déterminer dans une certaine mesure que pour en faire le principe immanent du monde. Si la *théologie négative* de Nicolas de Cusa représente une forme d'agnosticisme, sa *théologie positive* aboutit à une sorte de panthéisme.

On nous met d'abord en présence d'un Dieu, non pas simplement inconnu, mais nécessairement inconnaissable. Par définition, la pensée humaine implique une multiplicité de termes qui se limitent; par définition, Dieu est l'Être sans bornes, l'unité absolue. Il échappe donc aux prises de la connaissance. Il est vrai que notre esprit s'efforce par des réductions successives de ramener le multiple à l'un. Toute connaissance est une synthèse. Mais la plus vaste et la plus cohérente des synthèses suppose la diversité des éléments qu'elle combine. Comment atteindre l'unité absolue, ou, du moins, s'en rapprocher? A l'aide d'une intuition mystique, où tous les rayons de l'être convergent en un seul centre et s'y fondent, mais qui est moins une vision qu'un éblouissement, moins l'apogée que la limite de la connaissance. Plus exactement encore, nous pressentons l'Infini, mais nous ne pouvons le concevoir. Pour connaître Dieu, nous devrions voir la fusion des contraires, alors que nous savons seulement que les contraires se relient par une série d'intermédiaires. La pensée humaine est à la réalité divine, qui est l'unité parfaite des contraires, ce que le polygone est au cercle. Elle s'oriente et s'élève vers Dieu, comme vers un idéal, une limite, mais elle ne l'atteindra jamais comme un objet.

Que penser, dès lors, des attributs divins : bonté, puissance, sagesse, justice, etc.? Aucune appellation ne convient à Dieu, bien que certaines négations soient plus dignes de lui que certaines autres. Ainsi, en niant qu'il soit matière, on se rapproche davantage de la vérité qu'en niant qu'il soit esprit. Il faut surtout éviter l'erreur des péripatéticiens qui, dans la nature, ne considérant que la distinction des termes : possibilité et réalité, matière et forme, cause et effet, sans remarquer le lien qui les unit, ne comprennent pas que la réalité divine réconcilie tous les contraires. La lumière et les ténèbres s'unissent en Dieu, comme le

maximum et le minimum sont reliés par la même échelle.

Le cardinal de Cusa ne précise pas le point de vue d'où se fait l'accord. Il parle indifféremment de *coincidentia, complicatio, connexio.* Ces trois termes répondent pourtant à des concepts distincts. La juxtaposition, la coïncidence, le croisement, d'une part; de l'autre, l'enveloppement de ce qui est implicite; enfin, l'idée de relation, de connexion, d'union : autant de notions que Nicolas de Cusa emploie à tort comme synonymes. On comprend de moins en moins quel étrange composé forme, d'après lui, l'être divin. Son Dieu est vraiment inconnaissable.

On ne voit pas mieux comment, d'après lui, Dieu produit l'univers. Peut-être sa pensée a-t-elle varié sur ce sujet. En tout cas, on relève dans ses ouvrages plusieurs assertions difficilement conciliables : Dieu, unité absolue, ne peut expliquer la réalité multiple; l'Infini n'engendre pas, n'est pas engendré et ne peut progresser; l'Infini agit avec une puissance souveraine; la nature déroule et développe ce qui était ramassé dans l'unité divine. Retenons cette dernière formule, et supposons qu'elle s'accorde avec les précédentes : bien des obscurités demeurent. Comment s'opère ce passage de l'implicite à l'explicite, de l'harmonie au désordre, de l'un au multiple? Une seule conclusion se dégage : c'est que le monde n'a pas été créé *ex nihilo,* mais qu'il appartient ou a, du moins, appartenu, à la substance divine.

Nous ne sortons de l'agnosticisme que pour tomber dans le panthéisme.

Giordano Bruno (1550-1600) hésite, sans prendre nettement conscience de ses oscillations, entre le Dieu dont rêvera Jacob Boehme et le Dieu de Nicolas de Cusa, entre l'Être divisé contre lui-même, et l'Unité absolue qui, tout à la fois, sollicite et défie les efforts de la pensée humaine. La divinité donne-t-elle naissance, ou met-elle un terme, à l'opposition des contraires? Bruno ne parvient pas à faire un choix. Par contre, il affirme plus nettement que ses prédécesseurs l'identité foncière de Dieu et du monde. Son panthéisme se présente sous plusieurs aspects. On ne comprend guère que Tocco ait tant hésité à le reconnaître. A quatre reprises, en particulier, ce panthéisme est affirmé. D'abord, cette âme universelle, qui embrasse tout et agit dans le grand médium éthéré, représente-t-elle autre chose que le Dieu du panthéisme? Secondement, Bruno attribue l'infinité à l'univers, parce que l'univers doit correspondre à l'Être divin dont il n'est que la forme développée. Ensuite, il préfère à la notion de Dieu — cause transcendante et inconnaissable du monde, la notion de Dieu — principe immanent de tous les êtres et de l'homme en particulier. Cette immanence divine réconcilie même, d'après Bruno, le mécanisme et la téléologie. Quatrièmement, il professe, avant Spinoza, la théorie de la substance unique et éternelle. Comment toutes les diversités se fondent en cette unité et cette plénitude infinies, nous ne saurions le concevoir. Bruno l'avoue, et, par là, il revient au Dieu inconnaissable. Höffding, *op. cit.,* p. 135-151. Voir t. II, col. 1149.

Boehme (1575-1624) refuse à Dieu la transcendance et la simplicité. Dieu ne se distingue pas de son œuvre, laquelle, par conséquent, ne saurait être l'effet d'une action créatrice. L'existence du monde et des âmes fait partie intégrante de l'existence divine. Deux motifs poussent Boehme vers le panthéisme : une tendance décevante à l'union mystique, Boehme ne voyant pas de milieu entre un Dieu isolé du monde et un Dieu confondu avec toute réalité; un préjugé philosophique qui lui représente l'identification des termes comme la seule manière de les expliquer. Deux motifs aussi lui font introduire dans la divinité même les distinctions et les séparations qu'il voudrait supprimer entre Dieu et l'univers. On ne voit pas comment Boehme ne contredit pas ses propres principes, lorsqu'il déclare stérile l'unité absolue, et cherche l'origine de la vie universelle dans une diversité, dans une pluralité, dans une lutte qui mettrait aux prises Dieu avec lui-même. Dieu est le Oui et le Non. Son essence se répartit en élément positif et en élément négatif : division nécessaire et naturelle, division féconde et meurtrière. Car, d'après Boehme, là se trouve la source du mal et de la souffrance, comme le principe de l'univers. En des termes, auxquels peut-être il n'attribuait qu'une valeur métaphorique, il déclare que Dieu est nécessairement amour et colère, et qu'il fonde ainsi l'enfer et la béatitude. Voilà pourquoi le bien et le mal se livrent de si rudes batailles. Des deux côtés combattent des forces divines. Dieu lutte contre Dieu. Gardons-nous, du reste, de rendre la divinité responsable de l'éternel conflit, et rappelons-nous qu'elle n'a ni prévu ni voulu de maux inséparables de sa nature même. Ainsi Boehme met en Dieu la multiplicité et l'opposition, tout à la fois pour expliquer qu'il veut, qu'il agit, qu'il produit, et pour rendre raison du problème du mal. Höffding, *op. cit.,* p. 77-81. Cf. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie, Jacob Böhme,* Paris, 1901. Voir t. II, col. 925; t. IV, col. 736.

2° *Descartes, disciples et adversaires.* — Descartes (1596-1650). La théodicée cartésienne présente une triple notion de Dieu. Elle le définit du point de vue logique, du point de vue métaphysique et du point de vue moral. Le premier, du reste, précède et domine les deux autres.

C'est bien de l'idée, et non de l'expérience sensible, que part la philosophie religieuse de Descartes. En vain, dit-il, nous remontons d'antécédents en antécédents. Cette voie ne nous conduit pas à Dieu. De ce que notre esprit se lasse à poursuivre indéfiniment la cause initiale du monde, et de ce qu'il s'arrête dans les régressions, il ne saurait conclure qu'il a touché le but. Sa faiblesse ne limite pas la nature. Cependant il possède la notion d'un Être infini et parfait (loin de s'exclure, les deux attributs s'impliquent mutuellement). Cette notion porte sa preuve et sa justification en elle-même. L'Infini que nous concevons, ne nous apparaît tel que parce qu'il existe : comment le néant serait-il infini? Ainsi l'analyse de l'idée même de Dieu y découvre l'existence, comme un élément essentiel. La déduction confirme l'analyse. A cette idée, en effet, qui occupe notre esprit, il faut une cause proportionnée, laquelle ne peut être que l'Infini lui-même. Il semble jusqu'ici que ce soit la logique qui porte la théodicée.

Mais il faut bien plutôt dire que la théodicée fonde la logique, et que l'existence de Dieu garantit la vérité de nos idées claires. Pourquoi? Descartes a répondu : Dieu, cause suprême de nos actes d'intelligence, ne saurait nous tromper et se jouer de nous. M. Höffding voit dans cette formule une expression populaire qui ne rend pas la pensée profonde de Descartes. Philosophiquement, il convient d'entendre par Dieu l'enchaînement continu de la réalité infinie. Plusieurs motifs justifiaient cette interprétation. D'abord, dans la *VI^e méditation,* Descartes a écrit que, par la nature considérée en général, il voulait signifier Dieu ou l'ordre que Dieu a établi dans le monde. La même expression employée pour désigner, soit l'ordre impersonnel, soit l'auteur impersonnel de l'ordre, paraît donner raison à M. Höffding. Son interprétation aurait encore l'avantage de supprimer le cercle vicieux qui compromet si visiblement la théodicée de Descartes et sa logique, les fondant tour à tour l'une sur l'autre. Du moment que l'idée de Dieu représente l'ensemble, l'ordre universel, elle s'impose et elle vaut par elle-même. D'emblée, nous pouvons affirmer la réalité de cet ensemble, non moins évidente que cette autre pro-

position : quelque chose existe. On comprend, d'autre part, que l'ensemble serve de point de repère et de garantie à nos idées. Ne les jugeons-nous pas exactes ou erronées, suivant qu'elles cadrent ou non avec la suite et l'ensemble des autres données? C'est en les confrontant tour à tour avec l'enchaînement universel, que nous distinguons la veille du rêve. La théorie cartésienne des possibles et des vérités éternelles ne cause plus le même scandale intellectuel si la volonté divine dont ils dépendent, d'après Descartes, se confond avec la nature des choses. Seulement, dans ce système d'interprétation, nos connaissances ne reposent plus sur un fondement théologique, mais sur une base naturaliste. Or, Descartes a certainement professé la distinction de Dieu et de la nature.

Si la logique de Descartes invoque l'infinité de Dieu, sa métaphysique en proclame la personnalité. Il n'y adhère pas toujours par des preuves solides, mais il y tient par l'intention. Ce trait essentiel caractérise tout d'abord sa définition ontologique de Dieu. Comme les scolastiques, il applique à la divinité les notions de substance et de cause. Mais, négligeant les analyses et les précisions de l'École, il introduit des équivoques et des erreurs dans sa doctrine du Dieu substantiel et agissant, et il prépare des arguments aux adversaires de la théodicée personnaliste, en même temps qu'aux partisans de l'occasionnalisme.

Il parle de la substance divine en deux sens également inexacts, ne connaissant que deux définitions, imparfaites l'une et l'autre, de la substance. Les scolastiques appelaient ainsi tout être qui n'en détermine pas un autre par manière de qualité, d'attribut, de mode, tout être proprement dit. Ainsi, bien qu'à des titres inégaux, Dieu et ses créatures sont des substances. Descartes omet ou ignore cette définition, et sans distinguer entre effet et accident, entre dépendance causale et dépendance formelle, il réserve l'usage strict du mot : substance, au seul Être absolument indépendant. Spinoza en conclura : donc nous ne sommes que les modes ou les manifestations de la substance divine. Cependant Descartes reconnaît une seconde définition, défectueuse celle-là par un vice contraire. La première était trop élevée, elle ne convenait qu'à Dieu. La seconde est trop basse, elle ne convient qu'aux créatures. Entendue en ce deuxième sens, la substance désigne un sujet susceptible de modifications et servant de support à des qualités. Toutes les qualités étant en Dieu, observe Descartes, on peut, dans une certaine mesure, lui appliquer la seconde définition de la substance. Malgré les procédés les plus circonspects, cette application ne saurait devenir plausible, à moins qu'on n'admette en Dieu potentialité, limites, composition, et qu'on ne désavoue la formule traditionnelle : Dieu *est* éminemment toute perfection, mais il *n'a pas* des perfections.

La notion métaphysique de Dieu contient un second élément équivoque. La théorie cartésienne de la causalité est peut-être plus discutable encore que la théorie cartésienne de la substance : elle compromet la perfection divine, la distinction de Dieu et du monde, l'activité des créatures. Comme tout être, Dieu a une cause, qui est lui-même. En vain, l'on atténuera cette affirmation, en disant qu'en lui la cause n'implique pas un effet, et qu'échappant à la loi du temps, il échappe à ce mouvement successif qui marque infériorité du terme par rapport au principe de l'action. Si une véritable causalité s'exerce au sein de la divinité, si Dieu n'est pas seulement sa propre raison d'être, il faut en venir à la notion de dépendance et de composition. D'où imperfection de l'Être divin. En second lieu, Descartes qui bannit, comme contradictoire ou puérile, l'idée de cause efficiente, pour ne garder en métaphysique que la cause formelle, établit ainsi entre Dieu et le monde un rapport de dérivation où les deux termes perdent leur individualité. Le panthéisme pourra d'autant mieux se réclamer de Descartes, que celui-ci ne reconnaît aucune efficacité aux causes secondes. L'occasionnalisme dont il pose les principes, aboutit, en effet, logiquement, soit au panthéisme, soit à l'idéalisme. Il faudra opter un jour entre Spinoza et Berkeley. D'autre part, la théorie de la causalité dans la théodicée de Descartes résulte de sa psychologie et de sa cosmologie. Quoiqu'il parle d'un tout naturel, il conçoit cependant l'union de l'âme et du corps comme une juxtaposition d'un pur esprit et d'un fragment d'étendue. Si deux termes aussi étrangers l'un à l'autre se correspondent et semblent agir l'un sur l'autre, toute cette apparence est due à quelque influence supérieure qui les meut directement et harmonieusement. Il est encore vraisemblable, sinon nécessaire, que le mouvement de la matière s'explique par une action immédiate et exclusive de Dieu, du moment qu'on relègue parmi les qualités occultes et chimériques ce principe interne de translation que les scolastiques appelaient *nisus* ou *impetus*. On trouve ainsi plusieurs germes d'occasionnalisme dans la philosophie de Descartes. Il veut sauvegarder la liberté humaine, comme le fera plus tard Malebranche. Mais il pose les prémisses, et plus exactement la théorie même qui se précisera soit en *causes occasionnelles*, soit en *harmonie préétablie*. C'est le troisième grief que nous adressons à sa doctrine de la causalité divine.

Les autres éléments qui composent sa notion métaphysique de Dieu, se retrouvent dans la philosophie scolastique. Dieu est éternel, il connaît toutes choses. Descartes admet la science moyenne.

Dieu fonde la morale, comme l'ontologie et la logique. Tel est le troisième point de vue de la théodicée cartésienne. Au lieu de s'imaginer une destinée capricieuse, qui déconcerte les efforts et les espérances de l'homme, il faut s'habituer à l'idée d'une volonté éternelle, immuable, providentielle et toute-puissante. Cette conviction rafraîchit l'âme, la purifie et l'ouvre à l'amour intellectuel de Dieu. Ici encore, par certaines expressions, Descartes annonce Spinoza. Höffding, *op. cit.*, t. I, p. 228-251; Joseph Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionnalisme, dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907, p. 24-34. Voir plus haut, col. 544-549.

Cordemoy (1620-1684) apporte une double modification à la notion cartésienne de Dieu : il en combat la tendance panthéiste, il en accuse le caractère occasionnaliste.

Sans invoquer, peut-être même sans se rappeler, la définition scolastique de la substance, il reproduit néanmoins la doctrine de l'École; et, appuyé sur ce principe : que substance implique existence proprement dite et, par suite, individualité, il déclare que, du fait même de leur réalité, les corps et les esprits se distinguent de Dieu. Il précise : Dieu n'est pas uni à la matière, comme nos âmes sont unies à nos corps. Si la matière dépend de lui, lui ne dépend pas de la matière; et, sachant, voulant les modifications qu'elle subit, il n'en éprouve pas le contre-coup comme l'âme ressent les altérations du corps. Quant aux êtres pensants, la liberté qui est leur attribut renforce leur individualité.

Cordemoy collabore au développement de l'occasionnalisme, en insistant sur l'inertie de la matière. Seul, un esprit peut l'ébranler. En effet, tout corps pouvant s'arrêter, nul corps ne peut se mouvoir lui-même. Un être ne saurait se donner ou communiquer à d'autres une disposition qu'il ne peut retenir. Dira-t-on que, du moins, la matière est cause seconde du mouvement, et qu'ayant reçu le branle, elle peut conserver et trans-

mettre la modification qu'elle a d'abord subie d'une cause spirituelle. Deux objections entravent cet essai d'explication. Premièrement, commencer une action et la continuer requièrent une même cause. Si l'initiative du mouvement revient à un esprit, le même esprit est seul capable de le conserver. De plus, se comprend-on soi-même, lorsqu'on parle de mouvements transmis? Le mouvement est un état. Or, l'état d'un corps ne se détache pas de ce corps, pour passer dans un autre. L'expérience que l'on invoque à l'encontre ne prouve rien. Nous voyons bien qu'un mobile B se déplace au contact d'un premier mobile A. Mais nous ne voyons et nous ne concevons aucune qualité ou disposition sortant de l'un pour pénétrer dans l'autre. Inefficace aussi et inopérant, le prétendu témoignage de la conscience d'après lequel la volonté serait la cause du mouvement de nos muscles. Dans les deux cas, nous prenons une succession constante pour une relation causale. La cause du mouvement ne se trouve ni dans la matière, ni dans l'âme, ni dans quelque esprit intermédiaire. De tels esprits n'existant pas par eux-mêmes, ne sauraient être des causes. Pourrait-on, du reste, concilier une telle initiative de leur part avec l'ordre constant de l'univers? S'ils produisaient du mouvement, ils modifieraient la quantité du mouvement donné et troubleraient ainsi le cours providentiel de la nature. Le premier moteur est donc le moteur unique. Nous le trouvons dans tous les mouvements. Il s'est tellement « enchâssé » dans la nature, que nous ne pouvons la connaître sans le connaître. Ainsi, dans la théodicée de Cordemoy, Dieu nous apparaît surtout comme le principe du mouvement. L'auteur soumet, du reste, nos idées comme nos mouvements, à l'activité exclusive de Dieu. Joseph Prost, *Essai sur l'atomisme et l'occasionnalisme dans la philosophie cartésienne*, p. 64-97.

De la Forge († 1666 ?) précise la thèse occasionnaliste, en faisant à la philosophie commune certaines concessions de langage, en discutant les objections que soulèvent contre la nouvelle doctrine le fait de la liberté et l'existence du mal dans le monde, en interprétant la théorie cartésienne sur la volonté divine, en démêlant deux sens jusque-là confondus de l'occasionnalisme. Il s'attache donc presque exclusivement à l'étude de Dieu considéré comme cause.

D'abord, il convient que le bon sens attribue aux êtres créés une certaine causalité. On peut admettre cette façon de parler, pourvu qu'il soit bien entendu que leur action ne consiste pas à produire dans les corps certaines qualités impresses, mais à déterminer ou à inviter la cause première et unique à appliquer sa vertu motrice dans tels et tels cas.

Secondement, de la Forge discute la forme aiguë sous laquelle se présente désormais le problème du mal. Sa réponse se réduit à une négation. Il nie que l'homme puisse apprécier et juger la providence. Sans doute, rois, magistrats, tous ceux qui exercent une autorité ici-bas, tous ceux qui ont reçu une mission, tous les hommes, par conséquent, sont responsables des maux qu'ils n'ont pas empêchés, pouvant le faire. Aucune puissance ne liant la volonté de Dieu, aucun tribunal ne peut la juger. Dieu n'est pas tenu d'empêcher le mal, parce qu'il ne dépend d'aucune volonté supérieure. Il est sa propre loi. Cette loi est ce qu'il décrète. Il suffit que Dieu ne commande pas le mal et qu'il nous donne les moyens de l'éviter. On ne voit pas comment cette restriction s'accorde avec le principe posé. Cependant, il faut entendre de quelle manière de la Forge reporte sur la liberté humaine la responsabilité du péché. Dans la production des effets auxquels ne contribue aucune volonté libre, Dieu ne consulte que lui-même. Mais, quand il s'agit des actes libres, avec sa propre volonté il enferme dans son décret le consentement de la nôtre, consentement qu'il ne prédétermine pas d'emblée, mais qu'il prévoit d'un regard éternel, et, le prévoyant, qu'il confirme. Comme Descartes et Cordemoy déjà, comme Malebranche plus tard, de la Forge distingue agir et consentir, liberté et causalité.

Troisièmement, il reprend et commente la thèse cartésienne sur la volonté divine. Si l'on se heurte, comme à un paradoxe, à cette affirmation : que les vérités éternelles et l'essence des choses d'où dépend leur possibilité, émanent d'un décret de Dieu, c'est, remarque le disciple de Descartes, qu'on oublie la simultanéité parfaite et l'identité absolue de l'intelligence et de la volonté divines. Soit ; mais alors pourquoi attribuer aux notions de bien et de mal, à la possibilité ou à la nécessité, une origine volontaire plutôt qu'une origine intellectuelle? Si l'on nous refuse le droit de dire que Dieu veut le bien et condamne le mal, parce qu'il les voit, tels on ne saurait prétendre sans contradiction qu'il est légitime d'affirmer : Dieu voit cette chose comme bonne et cette autre comme mauvaise, parce qu'il les veut ainsi. Cette simplicité divine que l'on invoque, et au nom de laquelle on nous défend de distinguer en Dieu l'intelligence, n'interdit-elle pas également de distinguer en lui, et de mettre au premier plan, la volonté? Oui, il faut chercher le dernier fondement de toute vérité et de toute réalité au delà de l'intelligence divine. Mais pourquoi appeler volonté, et surtout volonté libre, ce principe suprême? Autant que les mots peuvent ici nous aider, il semble qu'il faille plutôt parler d'essence et de nature divines. Cependant de la Forge garde le mérite d'avoir tenté une explication de la théorie cartésienne sur la volonté en Dieu.

Enfin, il signale et discute deux sens possibles de la causalité divine. Ou bien, l'on veut dire, en réduisant les êtres créés à de simples occasions, que Dieu a fixé d'avance, en vue de les faire concorder, la suite des modifications que chacun subirait par une loi intérieure; c'est l'harmonie préétablie; les horloges sont accordées si exactement, qu'elles donnent toutes, au même instant, la même indication; Leibniz a raison. Ou bien, l'action divine maintient l'ordre du monde par une assistance et une intervention continuelles ; c'est la théorie des causes occasionnelles; le doigt divin ne cesse de mouvoir simultanément les aiguilles de tous les cadrans, sans se reposer sur le jeu, monté une fois pour toutes, de ressorts internes; Malebranche dès lors est dans le vrai. Par le seul fait qu'il précise cette distinction, de la Forge contribue au développement de la théorie, et organise le dilemme qui sollicitera le choix de Leibniz et de Malebranche. Mais son mérite d'originalité s'accroît, de ce qu'il essaie de résoudre lui-même l'alternative qu'il a formulée. Les deux réponses: harmonie préétablie, causes occasionnelles, ont, l'une et l'autre, une part de vérité et une part d'erreur. Du point de vue du créateur, le premier système s'impose. Les décrets divins, en effet, sont éternels et immuables. Du point de vue des créatures, la seconde thèse devient vraie. L'action divine, antérieure et supérieure au temps, si on la considère en son principe et en elle-même, se manifeste successivement, au fur et à mesure du développement des phénomènes, si on la considère dans son terme. Elle précède et accompagne la causalité occasionnelle des créatures. Elle est éternelle et actuelle. J. Prost, *op. cit.*, p. 118-127.

Geulinx (1624-1669) est le psychologue et le mystique de l'occasionnalisme. Plus attentif aux phénomènes de la conscience qu'aux mouvements de la matière, c'est en lui-même qu'il découvre, avec la faiblesse de l'esprit humain et l'impuissance de la volonté, la dépendance absolue des êtres créés à l'égard de la cause première et unique. Cette même observation psychologique

qui révèlera plus tard à un Maine de Biran, avec le sens de l'effort, la notion vive de la causalité, atteste à Geulinx la passivité de toute créature. Psychologique par sa méthode et son origine, la théodicée de Geulinx est mystique par ses tendances et ses conclusions. Mysticité équivoque, comme la résignation stoïcienne, comme l'humilité janséniste, comme l'inertie quiétiste : trois sentiments qui s'amalgament dans la théodicée pratique de Geulinx.

Malebranche (1638-1715) réagit contre le volontarisme de la théodicée cartésienne et, contrairement encore à Descartes, il rapproche, jusqu'à les confondre, philosophie et théologie, spéculation métaphysique et contemplation mystique. On voit comment il est et comment il n'est pas rationaliste. Rien de moins laïque et rien de plus intellectualiste que sa philosophie en général, que sa notion de Dieu en particulier.

Dieu se présente d'abord à l'esprit de Malebranche comme la Raison universelle. Connaître et transmettre aux autres sa pensée, avoir et exprimer des idées claires, c'est percevoir des vérités générales à la lumière d'une raison commune. Raison supérieure à l'homme, pour qui sa propre substance demeure obscure et qui a le sentiment, mais non l'idée, de son âme. Raison identique à l'Être, puisque penser c'est, du même coup, affirmer l'un et l'autre. Raison infinie, puisque notre intelligence, à sa lumière, voit tout objet s'étendre sans limites, l'idée étant, par définition, générale. Ces attributs, et d'autres encore, surtout la simplicité parfaite et l'absolue perfection, pourraient s'accorder avec la définition cartésienne de Dieu. *Entretiens métaphysiques,* I, 8; II, 4 et 10; VIII, 8; *Méditations chrétiennes,* IV, 11. Cf. Joly, *Malebranche,* Paris, 1901, p. 57-63.

L'opposition apparaît entre la théodicée de Descartes et celle de Malebranche, quand il s'agit de représenter en concepts humains les rapports de l'intelligence et du vouloir au sein de la divinité, ou encore la relation des vérités éternelles avec Dieu. Ces vérités, d'après Malebranche, sont l'objet nécessaire de la connaissance divine et la règle de sa providence. Il a même dit : objet indépendant. Le mot scandalise Fénelon, qui reproche à Malebranche de subordonner la volonté de Dieu à un ordre suprême et éternel. Non, Malebranche n'oublie pas qu'il n'a reconnu dans l'univers que la causalité divine. S'il soustrait l'ordre des possibles et des vérités au pouvoir de la liberté, fût-ce la liberté suprême, il l'identifie avec la sagesse même de Dieu, qui ne dépend ainsi d'aucun objet extérieur. Plus exactement il écrira, dans les *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois,* que cet ordre est identique et coéternel à l'essence divine, Dieu étant l'exemplaire de toutes choses. Ici Malebranche n'est plus ontologiste. Il reproduit sommairement les explications traditionnelles.

Son intellectualisme ne l'entraîne pas jusqu'à oublier que Dieu soit, au sens rigoureux du mot, incompréhensible. La théorie de la vision en Dieu dérive nécessairement du principe général de l'occasionnalisme, et elle doit s'interpréter, d'après l'esprit du système, comme une affirmation de la dépendance humaine plutôt que comme une prétention à un savoir supérieur. Nous voyons tout en Dieu, parce que, si d'autres objets déterminaient immédiatement notre connaissance, ces objets exerceraient une causalité véritable qui n'appartient qu'à Dieu. Telle est la pensée de Malebranche. Il ne prétend pas que nous voyons Dieu tel qu'il est. Nous le connaissons en tant qu'il représente les idées utiles à notre vie.

Cependant Dortous de Mairan force Malebranche à sortir de sa réserve. Il le presse par un argument irrésistible. Il l'accuse de combattre illogiquement Spinoza, ayant lui-même posé le principe du panthéisme. N'a-t-il pas dit que nous voyons tout en Dieu, et n'est-il pas vrai que nous voyons l'étendue? Dès lors, voilà l'étendue transformée en attribut de Dieu. Spinoza n'a pas dit autre chose. Malebranche riposte en exécrant à nouveau la doctrine panthéiste, et en distinguant trois choses que confond l'auteur de l'Éthique : l'immensité divine, l'étendue intelligible, l'étendue sensible. Il faut mettre hors du débat le premier terme, puisque, sans contestation possible, il est identique à la substance de Dieu partout et tout entière présente, et puisque, d'autre part, Malebranche n'a pas entendu affirmer que nous comprenions l'immensité de Dieu. Tout le débat se ramène à la distinction des deux derniers termes. Malebranche accuse cette distinction, et par tendance occasionnaliste autant que par nécessité polémique, il se jette du côté de l'idéalisme plutôt que de se compromettre dans la société des panthéistes. Il sépare, en effet, l'étendue intelligible, seul objet de l'intelligence, de l'étendue sensible, terme correspondant à la sensation, par une telle rupture qu'il déclare la seconde indifférente et même incertaine pour le philosophe. Oui, rapportée à Dieu, l'étendue matérielle ferait de lui le principe immanent de la nature, au lieu de l'Être transcendant qu'adore la philosophie traditionnelle. Mais Malebranche songe si peu à cette étendue matérielle, quand il parle de l'étendue conçue par l'esprit, qu'il ignore même, comme philosophe, si la matière existe. Seule, la foi l'en assure. Quant à l'étendue intelligible, on peut, sans danger de panthéisme, l'attribuer à Dieu. Malebranche la définit « la substance de Dieu en tant que représentative des corps et participable par eux. » *Entretiens métaphysiques,* VIII; *Méditations chrétiennes,* IX, 10.

L'intellectualisme de Malebranche se manifeste encore dans l'argument par lequel il prouve la création. Il suppose démontrée ou connue intuitivement l'existence d'une Volonté et d'une Intelligence souveraines, et il raisonne ainsi : Dieu ne peut organiser et mouvoir la matière sans la connaître; or, il ne peut la connaître sans lui donner l'être et savoir par conséquent ce qui la constitue. Ainsi ce n'est pas la création qui prouve l'existence d'un Être infini. C'est de la notion de cause souveraine que nous déduisons celle de créateur.

Malebranche affirme plus énergiquement que clairement la thèse occasionnaliste. Il ne voit pas d'explication du mouvement des corps et des esprits en dehors d'une action directe et exclusive de Dieu. L'âme et toutes les créatures ne sont unies immédiatement qu'à l'Être infini, et de lui seul elles dépendent; à tel point que le philosophe n'est pas sûr d'avoir un corps. Rien de plus explicite. Mais nous n'osons pas ajouter : rien de plus logique. Les assertions que nous venons de rappeler se concilient mal avec certaines autres, par exemple, avec cette proposition : « Dieu agit par les créatures, parce qu'il a voulu leur communiquer sa puissance. » *Entretiens métaphysiques,* VIII, 11-14; X, 9; *Traité de la nature et de la grâce,* p. 350.

Malebranche explique plus heureusement comment Dieu, en rapportant tout à sa gloire, n'agit pas par égoïsme. Pour l'Être infiniment parfait, chercher un autre bien que lui-même, ce serait une déchéance, si ce n'était une impossibilité. *Entretiens métaphysiques,* IX, 3; *Réponse à la 3e lettre de M. Arnauld,* p. 297.

En quoi donc consiste la gloire divine? Dans le bonheur des créatures. Soit. Mais dans ce bonheur cherché par les voies les plus simples et procuré par des lois générales. La beauté de l'ensemble (et par beauté Malebranche entend quelque chose d'analogue à ce que les mathématiciens appellent l'élégance d'une démonstration ou d'une solution) doit l'emporter sur les intérêts individuels.

Nous avons examiné jusqu'ici, dans la notion de

Dieu que propose Malebranche, le caractère intellectualiste. Il convient de signaler maintenant un autre caractère, que, faute d'un meilleur terme, nous appellerons mystique. Dans la théodicée de Descartes, le Dieu de la raison semble juxtaposé, sinon étranger, au Dieu de la révélation. Dans la théodicée de Malebranche, les deux notions se relient si intimement, que la transition est insensible et la distinction supprimée. Le Verbe unit la philosophie avec la théologie, comme il rapproche Dieu et le monde. Sans nier l'enseignement chrétien : que l'œuvre de Jésus-Christ fut de racheter le monde, il pense que la rédemption n'épuise pas le sens et les trésors de l'incarnation. Celle-ci répond encore à d'autres fins, que pressent le philosophe. Au monde si peu consistant, en effet, comment donner de la solidité? Comment élever jusqu'à Dieu des êtres si distants de lui? Comment aider le néant à lui rendre gloire? Dieu s'incarne; il s'incarne, c'est-à-dire qu'il unit à sa personne divine, non pas un ange, mais un homme. Dès lors, esprit et matière, les deux éléments de la création sont transfigurés. Le monde n'eût-il pas eu besoin d'être purifié, il convenait encore à la majesté du créateur qu'il fût divinisé. Malebranche réclame le droit de parler, comme philosophe, du Dieu incarné.

Toutes les questions théologiques se relient. Une fois la soudure faite, ou plutôt, une fois la continuité naturelle rétablie, entre la métaphysique et le dogme, le philosophe voit toute la doctrine révélée passer devant ses yeux. Il ne pourra plus se récuser et invoquer son incompétence. Malebranche, quelque embarras qu'il éprouve parfois, accepte cette conséquence de son principe sur les rapports de la raison et de la foi. Ainsi convient-il qu'il lui faut définir, non seulement le miracle, mais la grâce. Il le fait, conformément à sa théorie sur les lois générales de la providence. Il affirme que l'ordre de la nature et l'ordre de la grâce sont soumis à la même divine méthode. Si les miracles font brèche aux lois naturelles que nous connaissons, ils s'opèrent néanmoins en vertu de lois générales, que nous ignorons. Joly, *op. cit.*, p. 163, 179, 195.

Pascal (1623-1662) prend à l'égard du Dieu de la philosophie une attitude qui ne correspond ni à celle de Descartes, ni à celle de Malebranche. Il ne juxtapose pas la notion naturelle de Dieu et la notion révélée, comme le premier. Il ne les confond pas non plus, comme le second. Il sacrifie la première au profit de la seconde. Sans doute, on peut, « selon les lumières naturelles, » et en vertu des règles d'un sage pari, estimer prudent de croire en Dieu. Mais de là à être persuadé que Dieu existe, il y a une distance que Pascal lui-même se plaît à signaler. *Pensées,* édit. Havet, Paris, 1880, a. 10, n. 1. « Nous connaissons l'existence de l'infini, » mais « parce qu'il a étendue comme nous. » Un tel infini, qui semble identique à l'espace, et qui, comme l'espace, est un être tout idéal, dont le fondement seul est réel, mais matériel; un infini si improprement nommé, et qu'il faudrait plutôt appeler indéfini, ne représente pas la divinité. « Nous ne connaissons ni l'existence ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue ni bornes. » « Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. » *Ibid.* En dépit du ps. XVIII, du c. XXXVIII du livre de Job, du c. I de l'Épître aux Romains, 20, Pascal écrit : « C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu, » a. 10, n. 3.

A quoi sert-il, du reste, de connaître Dieu par raisonnement? Ce genre de persuasion a le double défaut d'être « inutile au salut », a. 8, n. 1, et d'être précaire. « Ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. » *Ibid.* « Les preuves métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu; et quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés, » a. 10, n. 2. « Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur : et par là ils tombent, ou dans l'athéisme, ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également, » a. 22, n. 1. Cf. le mot *Dieu,* dans le *Vocabulaire* publié par la *Société française de philosophie, Bulletin,* août 1904, et en particulier, la lettre de M. Maurice Blondel sur la formule : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants. » Voir également Sully-Prudhomme, *La vraie religion selon Pascal,* Paris, 1905, part. I, l. I, c. IV; part. III, c. II; part. IV, c. II. Voir col. 803-806.

Spinoza (1632-1677). On peut énumérer les divers éléments qui entrent dans la notion spinoziste de Dieu, mais on ne saurait les grouper tous dans une définition synthétique. Cette impossibilité vient de plusieurs causes. D'abord, multiplicité des influences subies. Spinoza s'inspire, à des degrés divers, du néoplatonisme, de la scolastique, du judaïsme, du panthéisme de la Renaissance, des idées cartésiennes. Secondement, diversité des points de vue et des points de départ. Spinoza s'attaque au problème philosophique, comme on procède au percement d'un tunnel ou à la construction d'une voie souterraine, c'est-à-dire par tronçons. La méthode spinoziste consiste à amorcer en plusieurs endroits le travail de perforation. Par malheur, ces différents *initia philosophandi,* prolongés idéalement, ne se rencontrent pas toujours, soit que les directions divergent, soit que les plans se superposent. Ainsi la notion métaphysique, la notion psychologique et la notion scientifique de la divinité ne s'accordent pas. Le Dieu-substance, le Dieu-pensée et le Dieu-nature représentent trois concepts opposés, plutôt que trois aspects conciliables, de l'Être infini. Troisièmement, le vocabulaire de Spinoza est équivoque. Empruntant au dogme judéo-chrétien les termes de foi, révélation, prophétie, et à la théodicée personnaliste les termes de volonté, pensée, amour, création, il donne aux uns et aux autres une signification nouvelle. Il transpose le langage de la religion surnaturelle en un ton naturaliste, et le langage du personnalisme en un mode impersonnel. Quatrième source d'obscurité : Spinoza admet parfois une dualité d'enseignement : ésotérisme pour les initiés, exotérisme pour la foule à qui l'obéissance tient lieu de raison. Enfin, ce qui accroît la difficulté, c'est que Spinoza, loin de laisser entendre que sa doctrine est discontinue et flottante, s'efforce de lui donner les apparences d'un enchaînement rectiligne.

Le premier trait qui caractérise la définition spinoziste de Dieu, c'est donc qu'elle est ambiguë et disparate. L'effort du commentateur et de l'historien consiste tout d'abord à établir ce fait et à en préciser les causes. Il remarquera ensuite que cette vague pensée de Dieu pénètre toute la philosophie de Spinoza. De même que d'autres ramèneront toute métaphysique à une philosophie des sciences ou à une psychologie, Spinoza l'identifie à la théodicée même. Pour lui, la philosophie entière se réduit à la définition de Dieu. Dieu n'est pas la troisième partie d'un cours de métaphysique où l'on étudie d'abord l'âme et la matière, après avoir, sans aucun souci de religion, étudié les règles de la logique et les lois de la psychologie. Dieu est tout le programme.

Dieu n'est ni identique, ni transcendant, mais immanent à l'univers; c'est-à-dire qu'il s'en distingue, comme la substance des accidents, comme le principe

de la conséquence, comme la loi suprême des lois dérivées, comme l'être du phénomène, comme le tout de la partie, comme la réalité permanente de ses formes transitoires. Ces divers couples de termes ne forment pas des rapports identiques. Mais l'historien ne peut se dispenser de les énumérer, sous peine de simplifier outre mesure et de dénaturer cette doctrine spinoziste où se rencontrent l'idéalisme et le réalisme, le monisme scientifique et le panthéisme substantialiste : autant de sens différents, que présente, dans l'œuvre de Spinoza, la doctrine de l'immanence.

Dieu se relie graduellement à l'univers. Le monde ne se compose pas de deux termes : le créateur et les êtres créés, mais de séries complexes où l'on ne parvient pas à saisir la transition du divin au fini. De multiples intermédiaires composent, entre le principe de la nature et ses manifestations les plus superficielles, des enchaînements réels et métaphysiques, non moins que logiques. Par une suite de dégradations, Dieu se communique jusqu'aux êtres particuliers. D'une part, il est d'abord pensée, puis intelligence absolument infinie, intelligence actuellement infinie, idées singulières, idées en essence, idées existant dans la durée temporelle : ainsi se déroule la série spirituelle. D'autre part, il s'identifie à l'étendue, il s'appelle *facies totius universi,* il forme les modes individuels de l'étendue, il constitue l'essence des corps, il leur donne l'existence : ainsi se déploie la série matérielle. La principale différence entre la genèse spinoziste du monde, et les théories néoplatoniciennes ou gnostiques, d'après lesquelles la divinité se déverse aussi de degrés en degrés, c'est que, d'après Spinoza, la matière et l'esprit se développent parallèlement; la source de l'être ne forme pas une cascade unique, où les diverses catégories représenteraient autant de vasques superposées en ligne droite; l'intelligence ne sert pas de degré intermédiaire entre Dieu et la matière; celle-ci n'est pas une déchéance de la pensée; la pensée et l'étendue jaillissent de la divinité au même niveau; elles sont aussi immédiatement l'une que l'autre des attributs divins. A elles deux, du reste, elles n'épuisent pas la richesse de la substance unique. Nous pouvons seulement affirmer qu'elles la manifestent sous les deux aspects accessibles au regard humain.

En lui-même, Dieu est inconnaissable. Spinoza n'emploie pas le mot, mais il professe la chose. Son Dieu impersonnel et inconscient défie toute conception déterminée. Peut-on se faire une idée de cet Être suprême auquel les attributs de l'âme humaine ne s'appliquent que dans un sens équivoque? Nous ignorons s'il convient de le représenter tout d'abord par les notions d'être, d'indépendance, d'infinité, de tendance, de force ou de pensée.

Au point de vue pratique, l'éternité et la nécessité sont les deux attributs de Dieu les plus intéressants. L'homme qui par la réflexion revient au principe éternel dont il émane, entre dans l'immortalité; de même que celui qui comprend et accepte l'ordre nécessaire du monde, s'identifie à Dieu par un amour intellectuel. Ainsi la connaissance de l'éternelle Nécessité procure le salut et le repos.

Dans un article de M. V. Brochard, publié par la *Revue de métaphysique et de morale,* mars 1908, p. 129-163, on trouvera les textes et les arguments qui pourraient amener à conclure, en dépit de l'opinion traditionnelle, que Spinoza admit un Dieu personnel. Cf. P.-L. Couchoud, *Spinoza,* Paris, 1903, p. 69, 116, 257-264, 301-303.

Bayle (1647-1706) a dispersé dans ses ouvrages les éléments d'une théodicée, théodicée critique, du reste, et non dogmatique. Qu'on se représente une suite d'articles de saint Thomas, dont serait retranchée la partie positive, et qui se réduiraient ainsi au *videtur quod non;* mieux encore que l'on songe à la partie négative de la théodicée kantiste : telle est, à peu près, la philosophie religieuse de Bayle. Elle consiste en des objections : objections contre la vérité, objections contre l'erreur. Car l'erreur elle-même, quand elle prend des allures doctrinales et surtout théologiques, provoque son animosité. Ainsi le voyons-nous combattre le panthéisme de Spinoza, de même qu'il attaque les notions de perfection divine, de premier moteur, de finalité, de création, de providence.

En prenant si vivement à partie le monisme, Bayle avait-il l'arrière-pensée de désarmer d'avance les représentants de l'orthodoxie, et de sanctifier par un tel usage la dialectique qu'il retournerait bientôt contre eux? M. Delvolve le pense. Mais il remarque aussi que Bayle se préoccupait surtout de punir Spinoza d'avoir employé le vocabulaire théologique. Du reste, en dehors des considérations de polémique, Bayle repoussait le monisme. Cette théorie de la substance universelle ne lui paraît ni démontrée, ni même plausible. L'apparente géométrie de l'Éthique ne lui en impose pas. Dès la 5e proposition il arrête net la suite des théorèmes. Tout le système repose sur cette affirmation, que Spinoza formule avec la plus grande assurance : *In rerum natura non possunt dari plures substantiæ ejusdem naturæ seu attributi.* Or, observe Bayle, voilà « un petit sophisme, qu'il n'y a pas d'écolier qui s'y laisserait prendre. » Ne suffit-il pas, en effet, pour en montrer l'inanité, de rappeler la distinction élémentaire entre *idem numero* et *idem specie?* Plusieurs substances identiques ne sauraient exister : d'accord; mais il est superflu d'énoncer cette tautologie. Voulez-vous dire davantage? Prétendez-vous affirmer que la notion de plusieurs substances, non pas identiques, mais semblables, est contradictoire? A vous de le prouver. Mais ne cherchez pas la preuve dans l'Éthique. Elle ne s'y trouve point. Théorie non démontrée, le monisme est, de plus, une théorie indémontrable. Il est faux que l'étendue manifeste une substance unique (n'est-elle pas composée de parties distinctes?) — faux que la matière représente l'être immuable de Dieu (n'est-elle pas le théâtre de tous les changements, corruptions, générations?) — faux que la pensée et la volonté expriment une même substance (autrement il faudrait dire, considérant la multiplicité et la diversité soit des idées soit des volitions, qu'en même temps Dieu connaît et ignore, veut et ne veut pas). Bayle approuve l'objection plus habituellement formulée contre le spinozisme, et qui consiste à signaler l'opposition entre substance pensante et substance étendue. Mais il lui plaît d'embarrasser l'adversaire par des arguments auxquels il ne s'attendait pas. Ce n'est plus de la comparaison entre l'étendue et la pensée, mais de l'analyse directe des deux termes considérés en eux-mêmes, qu'il déduit la pluralité des substances dans l'univers. Si tous les êtres ne représentaient que les modes multiples d'une même réalité substantielle, on pourrait encore parler de la divinité. L'unité, en effet, n'est-elle pas un de ses attributs? Mais cette identité foncière de tous les êtres est illusoire. Qu'avec tout vestige de l'unité divine, disparaisse donc de la philosophie le nom même de Dieu. Ce n'est point au monothéisme que Bayle veut conduire Spinoza. Sans doute, il le chasse de ses positions panthéistes, mais pour le pousser dans le naturalisme athée.

Il s'en prend au Dieu parfait de la théologie orthodoxe, non moins qu'au Dieu-Tout du panthéisme. Il demande de quel autre attribut divin, ou de quelle réalité créée on pourrait légitimement conclure à la souveraine perfection de Dieu. Invoquera-t-on son indépendance ou sa nécessité? Mais les philosophes païens admettaient la nécessité d'une matière éternelle et incréée; pourtant, ils étaient si éloignés de lui attri-

buer la perfection qu'ils la considéraient comme un élément chaotique par lui-même.

Peut-on, du moins, concevoir et admettre Dieu, à titre de premier moteur? Contre cette thèse de la théodicée classique, Bayle élève deux objections. D'abord, la thèse n'est admissible que si, avec les occasionnalistes, on supprime toute activité créée. En effet, du moment qu'on attribue aux mobiles un principe interne de déplacement, et aux objets créés une causalité véritable, il est inutile d'invoquer le secours d'En-Haut et d'instituer une sorte de doublure divine, qui vienne suppléer ou aider dans leur rôle les personnages naturels. En second lieu, l'existence d'un premier moteur n'implique pas l'existence de Dieu, ce premier moteur pouvant être, suivant l'interprétation de Zabarella, périssable comme le principe vital des végétaux ou comme l'âme des bêtes.

Au nom des idées péripatéticiennes de forme, de facultés actives, de cause interne, Bayle déclare inutile la notion d'un Dieu qui dirigerait tous les êtres vers des fins de lui connues. Nous retrouvons le prétendu dilemme où il voulait emprisonner et étouffer la théorie du premier moteur : ou un monde inerte, ou un monde animé de forces immanentes qui se suffisent à elles-mêmes. Bayle s'insurge contre l'idée d'une activité réelle mais dépendante, telle que la conçoivent les philosophes qui, sans être occasionnalistes, admettent une cause première.

La raison humaine ne saurait établir le principe de la doctrine créationiste : à savoir que rien d'imparfait, comme est l'univers, ne peut exister par soi-même. Libre à vous de prétendre que l'esprit humain est assez fort pour s'élever à ce principe, et que seule une impiété volontaire peut l'en détourner; mais « vous serez obligé de le prouver. » Laissée à ses propres ressources, la raison voit plutôt des objections contre la doctrine traditionnelle. Elle se trouve arrêtée par une antinomie, ne pouvant concevoir la création ni comme éternelle, ni comme temporelle. Et nous découvrons ici une nouvelle preuve de l'intention qui animait Bayle dans sa critique du panthéisme. Il conclut, en effet, son examen du créationisme, par ces lignes : « Le passage de l'Un, de l'Infini, de l'Éternel, au multiple, au fini, au successif, n'est pas mieux expliqué dans le système chrétien que dans le spinoziste : ni l'un ni l'autre n'a pu faire avancer d'un pas la métaphysique du vieux Parménide. » Delvolve, *Bayle,* Paris, 1906, p. 279.

Bayle attaque, contre de multiples défenseurs, et, en particulier, contre Jurieu, Jaquelot, Leibniz, la doctrine chrétienne de la providence. Dans sa discussion du problème du mal, il n'admet ni leur méthode qui ne part pas de l'expérience, ni leurs conclusions qui affirment la coexistence d'un Dieu infiniment sage, bon et puissant, avec le mal physique et moral. Il proteste avec vivacité contre l'inconséquence des apologistes, qui invoquent la raison pour établir l'existence de Dieu, et qui la récusent, comme incompétente en de telles matières, dès qu'elle formule d'invincibles objections. Il pose le dilemme que reprendra Stuart Mill. Ou bien nous argumentons en concepts humains, et nous connaissons la valeur des attributs que nous décernons à Dieu : alors, il faut avouer que l'existence du mal est inconciliable avec la toute-puissance d'un Être infiniment bon. Ou bien, sous prétexte que l'Être suprême n'a pas de comptes à nous rendre et que ses plans ne ressemblent pas aux nôtres, nous lui attribuons, sous les mots de bonté, de sagesse, de puissance, des qualités dont nous n'avons aucune idée : alors, il est plus loyal de dire que Dieu est pour nous, non pas seulement un étranger, mais un inconnu ; et, renonçant à juger l'univers d'après un idéal humain, nous ne devons ni de l'ordre tirer un argument en faveur de l'intelligence divine, ni du désordre tirer une objection contre la bonté ou la puissance de Dieu. Si le principe de l'univers échappe à nos critiques, parce qu'elles procèdent d'esprits bornés, il ne donne pas plus de prise à nos louanges, car nos louanges aussi s'inspirent de considérations humaines.

A l'adresse des théologiens, Bayle exprime le dilemme sous une forme un peu différente. Vous admettez, leur dit-il, comme règle suprême de vos jugements, ou bien la raison, ou bien la révélation. Dans le premier cas, vous êtes tenus de discuter le problème du mal suivant les lois et les idées de la moralité humaine, et vous ne pouvez, sans contradiction, vous retrancher derrière des principes d'action supérieurs et incompréhensibles. Dans le second cas, vous supposez les jugements de la raison humaine réformables, et dès lors vous vous interdisez de faire fond sur eux pour conclure avec certitude à l'existence d'une cause nécessaire et d'une intelligence ordonnatrice.

La doctrine positive de Bayle se ramène à une sorte d'animisme naturaliste et de providence immanente. Il accepte et confirme la théorie de Fontenelle, d'après laquelle les passions mauvaises produiraient le bien général, comme de la tourbe jaillit la flamme. Delvolve, *op. cit.,* p. 103.

Leibniz (1646-1716) a surtout étudié, dans sa théodicée, la valeur *a priori* de l'idée de Dieu, la transcendance de l'Être infini, sa personnalité, sa causalité, son acte créateur, sa providence. Telles sont les six questions au sujet desquelles nous allons rappeler la doctrine de Leibniz.

D'abord, la notion de Dieu est possible. Voilà ce qui assure l'efficacité de l'argument de saint Anselme et de Descartes. Si l'Être parfait et nécessaire ne représente pas un objet contradictoire et fictif, il existe réellement, car l'existence fait partie de ses attributs. Comment Leibniz prouve-t-il la possibilité d'une telle notion? Il déclare, en premier lieu, que c'est aux adversaires d'en prouver l'impossibilité, les idées que nous appréhendons jouissant du droit de premier occupant, et devant être admises comme possibles, jusqu'à preuve du contraire. Ensuite, qu'adviendrait-il, si l'on déclarait illusoire ou incertaine la notion d'Être nécessaire et parfait ? Aucune réalité ne pourrait exister, les êtres contingents et finis supposant l'action d'une cause qui se suffit à elle-même. Donc, si nous concevons un instant Dieu comme impossible, au même instant tout s'évanouit. Il faut déclarer que la notion de Dieu est cohérente et logique. On reprendra plus tard la discussion de l'argument de saint Anselme complété par Leibniz, et l'on poursuivra l'attaque en distinguant la possibilité positive et la possibilité négative. Mais, en la critiquant, on reconnaîtra la modification originale apportée par Leibniz au célèbre argument. Voir t. I, col. 1354-1355.

Dieu est distinct de l'univers : telle est la seconde thèse que nous signalons dans la théodicée leibnizienne Voulant simplement caractériser l'attitude de Leibniz à l'égard du panthéisme, il nous suffira de rappeler qu'il discute principalement la théorie de l'Esprit universel, tandis que Bayle, par exemple, combat surtout la théorie de la substance unique.

Ce Dieu, distinct du monde, ne nous reste pas étranger. Leibniz n'est pas de ces philosophes qui, sous prétexte que la divinité nous est infiniment supérieure, lui refusent tout attribut précis dont nous puissions trouver l'analogue dans la nature humaine. « Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes; il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes. Il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté; mais elles sont tout entières en Dieu. L'ordre, les proportions, l'harmonie nous enchantent, la peinture et la musique en sont des échantillons. Dieu est

tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions, il fait l'harmonie universelle : toute la beauté est un épanchement de ses rayons. » *Œuvres,* édit. Janet, t. II, p. 3, 4. La divinité, d'après Leibniz, n'est pas seulement distincte du monde ; elle est personnelle et consciente.

Pour expliquer la causalité divine, il propose un système intermédiaire entre les doctrines traditionnelles sur le concours divin et l'occasionnalisme. D'accord avec les premières, il reconnaît dans les créatures une activité propre. D'accord avec la seconde théorie, il reconnaît en Dieu seul le principe de leur concordance. Les causes secondes n'agissent pas les unes sur les autres. Mais, dès l'origine, le créateur a disposé toutes choses, de façon qu'agissant chacune suivant leur spontanéité propre, elles parussent exercer et subir de mutuelles influences. Tel est le système de l'harmonie préétablie.

Le créateur, dont nous venons de prononcer le nom, qu'est-il pour Leibniz? Si l'on pouvait distinguer deux temps dans l'action créatrice, telle que la décrit la théodicée leibnizienne, on estimerait que le premier prophétise la philosophie de Hegel et que le second rappelle Spinoza. Tout d'abord, en effet, c'est la lutte des divers modes possibles, qui sollicitent à l'envi les préférences divines, et le triomphe final de celui qui représente le plus grand bien. Or, ce conflit d'êtres idéaux qui explique l'origine de l'univers, ébauche le réalisme dialectique de Hegel. D'autre part, la production des monades dont le choix s'est imposé à la volonté divine, équivaut, d'après Leibniz, à un rayonnement, à une émanation, à une fulguration. L'activité divine s'épanche sans interruption dans les monades. Doctrine équivoque, que M. Höffding a pu rapprocher du spinozisme.

L'effort principal de la théodicée leibnizienne s'applique au problème du mal. Il importe de caractériser ici la méthode et les conclusions. La méthode est hésitante. A prioriste par tendance naturelle, Leibniz se laisse entraîner par Bayle sur le terrain de l'expérience ; et tour à tour, il affirme que l'existence du mal *doit* se concilier avec la providence, et que, *de fait,* nous constatons la raison d'être du mal dans le monde. Les conclusions reproduisent les variations de la méthode. On peut dire, il est vrai, que la multiplicité des points de vue concourt à l'élaboration d'une théorie plus compréhensive. Les principaux articles de l'optimisme leibnizien sont les suivants : le monde actuel est bien, car il est le meilleur possible. Voltaire traduira : le moins mauvais. Nous ne connaissons que de minimes fragments du plan divin : quoi d'étonnant, dès lors, à ce que nous y trouvions des imperfections? L'imperfection, du reste, est inhérente à tout être fini. Nous continuerions à croire à la probité d'un homme que sembleraient dénoncer de multiples témoignages, si nous avions eu l'occasion auparavant de reconnaître en lui une haute valeur morale. Que dire de Dieu, l'Être infiniment parfait? Contre sa bonté, sa justice et sa prudence, nulle accumulation de preuves ne saurait prévaloir. Quelle que soit l'évidence contraire, affirmons que son œuvre représente le meilleur des mondes.

3° *Philosophes anglais du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle.* — Bacon (1560-1626) accorde peu d'importance et peu d'étendue à la théologie naturelle, utile seulement pour démontrer la nécessité d'un Être suprême. L'étude des causes secondes retient d'abord l'esprit; puis elle le relance et le dirige vers la cause première.

Hobbes (1588-1679) estime que la raison naturelle ne peut ni démontrer l'existence, ni établir la nature, de Dieu. Comment prouver rationnellement que le monde a eu un commencement et qu'il a dû être créé? Quant aux attributs qui nous servent à déterminer la nature divine, les uns sont positifs et ne conviennent aucunement à Dieu : ainsi la colère et la volonté, la souffrance et l'intelligence, qui supposent également un être borné; les autres sont négatifs : par exemple, l'immortalité, et seraient peut-être plus dignes du sujet auquel on les applique. Mais, en somme, positifs ou négatifs, les attributs divins ne sont que des titres honorifiques, dont la seule utilité est de nous inspirer le respect, l'obéissance, la vénération : toutes dispositions qu'il est avantageux à la société de cultiver dans les individus. Voir col. 776-777.

Locke (1632-1704) conçoit la divinité surtout comme le principe de l'obligation et le fondement dernier des lois. Étant donné le ton ironique dont il parle, sans la nier toutefois, de la substance, ce « je ne sais quoi », comparable à l'éléphant sur lequel les Indous s'imaginaient que reposait la terre, on se demande ce que deviendra la substance divine dans la théodicée, et s'il ne va pas inaugurer la théorie renouviériste du Dieu relatif. Non; il admet que l'Être de Dieu est substantiel, et que la notion de substance, si indéterminée qu'elle soit, s'impose à titre de conception spontanée, comme les idées mathématiques et morales. Voir col. 777-780.

Newton (1642-1727) se représente Dieu comme l'auteur de l'harmonie universelle, et comme un Être d'une étendue immense. Telles sont les deux idées caractéristiques de sa théodicée. De la première, nous ne dirons rien de plus sinon que, mal interprétée, elle donna naissance à ce finalisme exagéré du XVIII^e^ siècle qui devait provoquer une réaction mécaniste. Au sujet de la seconde idée, nous rappellerons que l'étendue, pour Newton, n'est pas un attribut exclusif de la matière, à moins qu'elle ne se joigne à la solidité, et que l'étendue corporelle ou l'espace absolu est, tout à la fois, le siège de la divinité et le « *sensorium* immense et uniforme » par où il perçoit les choses et leurs états.

Toland (1670-1722) semble avoir le premier employé le terme panthéisme, pour désigner cette doctrine, qu'il admettait du reste, et d'après laquelle il existe bien dans le monde une force divine, force créatrice et ordonnatrice, mais non pas un Être substantiellement distinct et personnel.

Berkeley (1684-1753) peut-il maintenir le concept d'un Dieu créateur dans un monde qui n'est qu'un ensemble de sensations et d'idées? Nous joignons les deux mots, pour comprendre l'ensemble de la doctrine de Berkeley, qui d'abord sensualiste, se transforma en idéaliste proprement dit. Donc nous demandons ce que devient le concept de création dans un tel univers, et s'il ne faut pas cesser d'appeler Dieu créateur de la matière. Berkeley proteste contre un tel doute. De même qu'il prétend assurer la réalité du monde sensible, en le rattachant à l'esprit; il pense accroître la dignité du créateur et resserrer notre union avec lui, en le déclarant l'auteur immédiat de nos sensations et de l'ordre suivant lequel elles se succèdent ou réapparaissent. Ainsi explique-t-il l'attribut relatif de créateur.

En lui-même, absolument parlant, qu'est-ce que Dieu? Une volonté ou une pensée active. Berkeley ne distingue pas les deux termes ; et pour les appliquer à Dieu, il considère simplement notre esprit qui, en tant que distinct des idées subies, est volition et activité. La volonté humaine élevée à l'infini : telle est l'essence divine. La théodicée de Berkeley part de l'idéalisme, pour aboutir au volontarisme. Ce système est né des préoccupations théologiques de l'auteur. Cet évêque, disciple de Locke, a pensé faciliter la démonstration de l'existence de Dieu en simplifiant le point de départ, et en partant des « idées » qui ne peuvent avoir que Dieu pour cause.

Hume (1711-1776) ne nie pas explicitement l'existence de Dieu, mais il combat l'anthropomorphisme et ce qui

lui ressemble avec une telle insistance, qu'il semble défendre la cause de l'agnosticisme.

4° *Les déistes français du XVIII^e siècle.* — Voltaire (1694-1778) professe un déisme plus polémique que doctrinal. Il veut combattre la religion révélée par la religion naturelle. Mais il réduit cette dernière au culte, ou plus exactement à la simple reconnaissance, d'un Être suprême, auquel il confie le soin d'intimider les malfaiteurs, qu'il regarde comme l'ordonnateur du monde, mais dont il déclare la nature entièrement inaccessible à l'intelligence humaine. Il s'indigne qu'on parle de la gloire de Dieu, ou qu'on s'imagine connaître sa bonté ou sa justice. Autant d'illusions anthropomorphiques. Le Dieu de Voltaire n'est point non plus le créateur ou la providence du monde. Ce dernier attribut, en particulier, est contredit par l'existence du mal. Le problème du mal, qui provoque les blasphèmes de Voltaire, perd pourtant beaucoup d'importance dans sa philosophie, puisqu'il se restreint au mal physique, le mal moral, c'est-à-dire le péché, l'offense de Dieu, étant un concept illusoire. Nous avons longuement étudié le déisme de Voltaire dans *La psychologie de l'incroyant,* l. I, c. II, Paris, 1908.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) introduit en théodicée la méthode sentimentale. Ce n'est pas parce qu'il a d'abord constaté l'ordre du monde, qu'il admet une intelligence suprême. Il croit à la bonté de l'univers, parce qu'il se persuade que Dieu existe, et il éprouve cette persuasion parce qu'il sent en lui-même le besoin de la divinité. Vivez toujours de façon à désirer que Dieu existe, dit-il aux douteurs, et vous admettrez sans peine cette divine existence. Le sentimentalisme est le trait le plus important de la théodicée de Rousseau : sentimentalisme méthodique, du reste, et non doctrinal. Nous voulons signaler par là que, s'il déclare le sentiment principe de connaissance religieuse, il ne l'érige pas en objet d'adoration. Son subjectivisme ne va pas jusque-là. Par une série de transitions, en particulier par l'intermédiaire de Schleiermacher, le sentimentalisme sera poussé jusqu'à cette extrémité. Feuerbach dira que Dieu n'est pas autre chose que l'apothéose de l'homme, et que nos propres sentiments en font la seule réalité. Rousseau croit en un Dieu distinct de l'homme et de l'univers. Mais son sentimentalisme prépare la voie au symbolisme. Ne déclare-t-il pas, en effet, que le sentiment est autonome à l'égard de la connaisance, et qu'il ne peut trouver de représentations qui le satisfassent ?

Savons-nous quelque chose de la nature divine? Rousseau considère la cause première du mouvement comme une volonté personnelle. Il nie, d'ailleurs, les attributs de créateur et de tout-puissant. Voir col. 236-237.

5° *Le sentimentalisme en Allemagne.* — Jacobi (1740-1814) professe une théodicée, sinon contradictoire, du moins peu cohérente. La méthode en est sentimentale et subjective, la doctrine, à peu près conforme à l'enseignement traditionnel, c'est-à-dire d'ordre universel et objectif.

Lessing (1729-1781) serait nettement panthéiste, s'il fallait interpréter littéralement la conversation fameuse qu'il tint à Jacobi. A la grande surprise de ce dernier, en effet, il lui déclara qu'il appréciait fort le Prométhée de Gœthe, que lui-même ne pouvait plus s'accommoder des concepts orthodoxes de la divinité, et que, s'il devait choisir un chef de file, il n'en prendrait pas d'autre que Spinoza. Comment faut-il entendre cette profession de foi philosophique? Il semble bien que Lessing se soit détaché de la théodicée traditionnelle. D'une part, il ne conçoit plus qu'un Dieu transcendant ne soit pas étranger au monde. Distinct de l'univers et séparé de l'univers sont pour lui expressions synonymes. L'Être infini, d'ailleurs, n'absorbe-t-il pas toute réalité ? D'autre part, il estime, à bon droit, que Dieu n'est pas une sorte d'homme agrandi : d'où il conclut qu'il ne peut pas être pensé par analogie avec la personnalité humaine, au bonheur immuable d'un Dieu personnel, jouissant de sa propre perfection, il attachait une idée telle « d'ennui infini, qu'il en était douloureusement effrayé. » Höffding, *op. cit.,* t. II, p. 25.

Lessing n'est pourtant pas un simple disciple de Spinoza. D'abord, suivant la remarque de Mendelssohn, il est possible que, dans le célèbre dialogue, il ait voulu donner une leçon de gymnastique intellectuelle à son ami trop amolli par le sentimentalisme. Surtout, l'idée de mouvement et d'évolution, chère à Lessing, ne correspond guère à la rigidité géométrique du monisme spinoziste. M. Höffding conclut que Lessing, comme Gœthe et Herder, adhérait à la doctrine de l'Un et Tout.

Moses Mendelssohn (1729-1786) représente cette catégorie de philosophes qui furent amenés, par leurs recherches sur le sentiment esthétique, à considérer le sentiment en général comme une manifestation autonome, sinon primordiale, de la vie psychique, et à maintenir son originalité contre Spinoza, Leibniz, Wolf, qui le ramenaient à des idées confuses. Cette protestation devait avoir son principal contre-coup en théodicée. Pour Mendelssohn, Dieu représente le principe de finalité et d'harmonie. Il est aussi l'Être infini, dont la seule notion implique et prouve l'existence.

II. Depuis Kant. — 1° *Le criticisme.* — Kant (1724-1804). On résume parfois ainsi la théodicée kantiste : la *Critique de la raison pratique* rétablit sur une base morale les notions religieuses, dont la *Critique de la raison pure* anéantit les fondements physiques, logiques et métaphysiques. Kant nous proposerait donc d'admettre, à titre de croyances nécessaires, les mêmes vérités qu'on professait naguère, à titre de connaissances assurées. Cette interprétation trop simple dénature la pensée de Kant. Nous verrons successivement comment il apprécie la notion de Dieu du point de vue de la raison spéculative, comment il l'explique et la justifie par la raison pratique, enfin comment il essaie de réunir les conclusions apparemment opposées de ces deux analyses parallèles.

Pour la raison spéculative, Dieu n'est pas un être ou un objet, mais d'abord un idéal, en ce sens qu'il représente l'unité suprême et stimule ainsi la tendance synthétique de l'esprit, puis une idée. A cette idée un objet répond-il ou peut-il répondre? Nous l'ignorons. Voilà pourquoi nous concevons Dieu, suivant la terminologie kantienne, mais nous ne le pensons pas. Nous le concevons, parce que cette idée de la raison pure, comme toute autre forme de l'intelligence, ne dépend pas de l'expérience et existe en l'absence même de tout objet expérimental. Nous ne pensons pas Dieu, parce qu'il n'est pas présenté à l'esprit dans une intuition spatiale et temporelle, et qu'il reste dès lors à l'état de notion indéterminée.

Pour la raison pratique, l'existence et la nature de Dieu sont des postulats nécessaires. Telle est la suite des connexions, non pas logiques, mais morales, qui entraînent cette conclusion : Notre conscience nous atteste l'obligation où nous sommes de faire le bien et d'éviter le mal. De là ne déduisons pas immédiatement que Dieu existe, à titre de principe d'obligation; ce serait méconnaître l'esprit du moralisme kantien. Ce n'est pas Dieu, mais notre raison autonome, qui nous impose l'impératif catégorique. Donc, du fait de l'obligation à l'existence de Dieu et à la détermination de ses attributs ne cherchons pas une liaison directe. L'enchaînement est plus complexe, et le voici : Dieu est postulé, non pour établir le lien entre la volonté et le devoir, mais pour assurer la coïncidence future entre le devoir et le bonheur. N'étant pas la cause du monde, nous ne pouvons procurer nous-mêmes cette réalisa-

tion du souverain bien relatif; et, ne pouvant faire taire en nous ce désir d'une harmonie définitive entre la vertu et le bonheur, qui n'est pas un caprice d'égoïsme, mais le vœu même de la justice, nous exigeons qu'un Être existe, capable de faire triompher la cause de la moralité. Mais à quelles conditions Dieu peut-il donner à la conscience humaine cette satisfaction? Énumérer ces conditions, c'est analyser les attributs mêmes de la divinité. Il est évident que, pour assurer la victoire du bien, la cause suprême du monde doit être intelligence et volonté. Non pas, une intelligence finie, ni une volonté limitée. S'il n'était pas *omniscient,* Dieu ne connaîtrait pas la conduite et les intentions secrètes de tous les hommes. S'il n'était pas *tout-puissant,* il ne saurait donner à leurs actes les conséquences appropriées. Il est encore *présent partout, éternel.* Ne semble-t-il pas que, par cette porte ouverte de la raison pratique, toute la théodicée traditionnelle va rentrer dans la philosophie ?

Kant lui-même doute du résultat; ou plutôt, dans le conflit entre l'agnosticisme spéculatif et la religion pratique, c'est au premier terme qu'il donne la supériorité. Il répète que les postulats de la morale: le déisme et le spiritualisme, ne nous renseignent pas sur la nature propre de leurs objets. Ces objets existent. Nous admettons nécessairement que l'idée de Dieu, fournie par la raison spéculative, répond à quelque chose de réel. La connaissance théorique est donc étendue par les données de la conscience morale, dans ce sens que nous postulons qu'elle ait un objet. Mais elle ne saurait employer ces données pratiques à l'étude spéculative de l'âme ou de Dieu. Nous ignorons la nature de Dieu. Kant met au défi ceux qui contestent cette assertion, d'assigner dans nos idées relatives à Dieu, un seul élément positif, après qu'on en a éliminé la part d'anthropomorphisme. Seule, la psychologie pourrait nous aider à concevoir les attributs divins. Or, la psychologie est irrémédiablement humaine. Nous n'appréhendons, par nos analyses, qu'une intelligence discursive et une volonté dépendante. Purifiées de leurs tares psychologiques, les notions que nous avons de Dieu se réduisent à des mots, à moins qu'on y voie des expressions symboliques de postulats moraux. Anthropomorphisme, psittacisme, symbolisme : contre l'un ou l'autre de ces écueils vient échouer la raison théorique qui s'aventure à spéculer sur la nature de Dieu. M. Höffding, *op. cit.*, t. II, p. 102, s'étonne que la théodicée kantienne, réduite à la manifestation de besoins et de sentiments subjectifs, n'aboutisse pas à son terme logique : l'individualisme, et se donne comme absolue et universelle. Voir col. 781-782.

2° *Le développement du sentimentalisme.* — Schleiermacher (1768-1834) précise le sentimentalisme religieux, il l'étend, le conclut, le systématise.

Il le précise, en indiquant quel est, d'après lui, le sentiment dont le coefficient religieux est le plus élevé. Contrairement à la théorie que soutiendra Feuerbach, Schleiermacher trouve l'origine de la croyance en Dieu dans le sentiment primitif et indéterminé de la dépendance. Il étend la méthode sentimentale, en déclarant que toutes les assertions religieuses doivent dériver individuellement d'une expérience intime, et non se relier entre elles par une déduction logique. Il pousse le sentimentalisme vers son terme naturel : le symbolisme, en montrant que la théodicée sentimentale n'exprime que des besoins du cœur et des dipositions subjectives. Il systématise la religion nouvelle, et il en indique la formule génératrice, quand il prétend pouvoir légitimement employer les expressions de la théodicée traditionnelle, en substituant à leur signification rationnelle et objective une valeur toute subjective et sentimentale. Ce mode d'herméneutique rappelle l'évhémérisme et annonce le modernisme.

Feuerbach (1804-1872) poursuit l'œuvre de Schleiermacher. Sa théodicée, qu'il expose dans *La religion* et surtout dans *L'essence du christianisme,* peut se répartir en deux groupes de thèses : les thèses négatives et les thèses positives.

Feuerbach combat le théisme par quatre arguments principaux, ou, du moins, qui semblent tels : 1° S'il est ridicule d'attribuer à une Eau primitive l'origine de toutes les eaux, ou à une Montagne suprême la production de toutes les montagnes; il ne l'est pas moins d'expliquer tous les êtres par un Être premier. — 2° Création et conservation sont inséparables. Dans la doctrine créationiste, il faudrait donc dire, avec Luther, que ce n'est pas le pain qui nous nourrit, mais la vertu de Dieu. Or, il est évident que nous devons notre conservation aux propriétés des êtres naturels. — 3° Feuerbach invoque les formes enfantines que revêtit parfois, surtout au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, l'argument des causes finales, pour en conclure à l'inanité de la conception théiste. — 4° Aux théistes il reproche encore d'adorer un Être bon, au lieu de s'en tenir au culte de la bonté elle-même. Il raisonne comme si nous admettions en Dieu une substance distincte des accidents, et comme si l'attribut divin de la bonté ne nous renseignait en rien sur la nature divine. De là, pensait-il, le danger du fanatisme. Si nous ignorons que l'amour et la bonté constituent la divinité même, nous sommes exposés à pratiquer une religion barbare. Feuerbach n'est pas plus agnostique que théiste, et il considère l'agnosticisme comme un athéisme honteux. Pourquoi parler d'un Être dont nous n'avons aucune idée? Pourquoi attribuer au sujet la consistance et la réalité, quand on estime que ses propriétés sont de purs anthropomorphismes, de simples reflets de notre imagination, de notre pensée et de notre cœur? Ni théiste, ni agnostique, Feuerbach refuse encore de se laisser appeler athée, rejetant cette épithète aux philosophes qui méconnaissent la sublimité de la justice, de la sagesse, de la bonté et des autres perfections réalisées ou rêvées par l'homme. Telles sont les thèses négatives de Feuerbach.

Les thèses positives de sa théodicée peuvent se ramener à deux, que nous appellerons : le sentimentalisme doctrinal et l'humanisme. J. J. Rousseau professait nettement le sentimentalisme méthodique, c'est-à-dire qu'il regardait le sentiment comme le moyen de connaître Dieu, mais non comme le terme de notre connaissance, comme l'objet de notre culte, comme Dieu lui-même. Telle était aussi la position de Jacobi. Schleiermacher prépare l'apothéose du sentiment. Feuerbach la proclame, c'est-à-dire qu'avec plus d'insistance encore que son prédécesseur, il déclare que Dieu est le nom propre de nos aspirations, et qu'ainsi, loin d'être notre créateur, il est notre œuvre, non pas *ens rationis,* mais *ens affectus.* Il passe du sentimentalisme méthodique au sentimentalisme doctrinal par le raisonnement suivant : Nous ne saurions comprendre la divinité par le sentiment, si le sentiment n'était pas de nature divine. « Dieu ne peut être connu que par Dieu. L'être divin conçu par le sentiment n'est, en réalité, que le sentiment enchanté et ravi de sa propre nature, ivre de joie et de bonheur en lui-même. » *L'essence du christianisme,* trad. Roy, p. 32.

L'humanisme de Feuerbach se subdivise lui-même en plusieurs affirmations : 1° La théologie se ramène à la psychologie. Sans doute, l'homme primitif adore la nature, mais c'est qu'il lui attribue ses propres dispositions. Le naturisme s'explique par l'animisme, et se rapporte ainsi à l'humanisme. — 2° C'est le cœur, plus que la raison, non toutefois à l'exclusion de cette faculté, qui donne naissance aux idées de la théodicée. L'humanisme de Feuerbach se précise donc en sentimentalisme. — 3° Il est possible de le déterminer da-

vantage encore. Des sentiments qui nous suggèrent la notion de Dieu, ce n'est pas celui de notre dépendance, ainsi que le pensait Schleiermacher, qui est le plus important. C'est notre grandeur, plus que notre petitesse, qui nous inspire l'adoration. La théodicée répond à un mouvement d'expansion et non d'humilité. — 4° Il reste à expliquer alors pourquoi l'âme religieuse s'abîme dans son néant; car on ne peut nier que le sentiment de l'humilité fasse partie essentielle de la religion. Deux causes concourent à cette illusion. D'abord, l'individu s'identifie à tort avec l'espèce, et considérant les limites de sa personnalité, il conclut à l'irrémédiable infirmité de la nature humaine. Plus importante encore est la seconde cause d'illusion. Les rêves de justice, de beauté, de dévouement, de tendresse qui devraient l'exalter, sinon l'enorgueillir, s'il prenait garde qu'ils témoignent de la noblesse de ses facultés, lui deviennent un sujet de confusion et un objet d'adoration, du moment qu'il les incarne en un être transcendant et qu'il s'en dépouille inconsciemment à son profit. Il ne remarque pas qu'il admire son œuvre et que le Dieu qu'il adore n'est pas autre que lui-même. Dieu est le miroir de l'âme. Dites-moi quel est votre Dieu, et je vous dirai qui vous êtes. — 5° Un procédé grammatical permet de transposer la théodicée illusoire en la vérité psychologique. Il suffit d'intervertir dans les assertions théologiques la place du sujet et de l'attribut. Le théologien, l'homme religieux disent : Dieu est bon, aimant, miséricordieux. Le philosophe traduit : La bonté, l'amour, la miséricorde sont divines, c'est-à-dire sublimes. Le théiste proclame : Dieu est la fin de l'homme. Le philosophe interprète : Le but, l'idéal que l'homme poursuit, est son Dieu. — 6° La substitution de la philosophie à la religion consiste dans le passage de l'inconscient au conscient. Tant que l'homme ne s'aperçoit pas qu'il projette devant lui son rêve intérieur, il prend son image pour un Être distinct de lui et supérieur à lui : il est religieux. Quand il comprend qu'énumérer les attributs de Dieu, c'est faire l'inventaire de ses propres trésors, il est philosophe.

3° *Monisme et idéalisme.* — Fichte (1762-1814), accusé d'athéisme, alors qu'il était professeur à Iéna, renonçait finalement à sa chaire (1799), mais protestait contre l'accusation dont il était l'objet. Dans son article sur Fichte, de la *Grande encyclopédie,* M. Xavier Léon prétend que tout le système du philosophe est pénétré de l'idée de Dieu. Peut-être serait-il plus exact de dire que Fichte a gardé le mot Dieu. Car la définition qu'il en donne trouble et contredit les notions usuelles. Suivant l'euphémisme de M. Höffding, *op. cit.,* t. II, p. 145, « il est caractéristique de sa personnalité que la volonté précède la pensée. » Il veut agir, il veut dire quelque chose; mais ses intentions philosophiques se traduisent imparfaitement sous forme d'idées. Naïvement il érige cette disposition personnelle en loi suprême de l'esprit et de l'univers. Les forts, ceux qui sont agissants et non passifs, ne reçoivent pas la vérité, ils la créent. La liberté précède la raison.

On pourrait dire que le principe du monde est la liberté. Telle est la première notion de Dieu dans la philosophie de Fichte. Mais la liberté ne se réalise qu'à travers l'intelligence, c'est-à-dire en devenant intelligible. Dieu est donc la Raison suprême. Comme, d'autre part, la réalisation de la liberté ne se produit pas instantanément, comme elle se poursuit indéfiniment, le progrès devient la loi de la morale et la catégorie de la religion. Sans expliquer en quoi consiste cet affranchissement de l'humanité qu'il propose comme objet à nos efforts; sans déterminer s'il s'agit de la libération du vice, de l'émancipation à l'égard de l'erreur, ou de l'allègement des souffrances, Fichte proclame que l'individu doit se préoccuper, non de combattre ses propres défauts, mais de pourvoir à l'éducation de la société. L'Universel devient la majesté suprême à laquelle tout homme doit subordonner et, s'il le faut, sacrifier tous ses intérêts. Dieu, pourrait-on dire ici, c'est l'Universel.

Si de ces incertitudes et de ces obscurités nous concluons à l'athéisme de Fichte, celui-ci proteste, et, prenant l'offensive, accuse d'idolâtrie ceux qui prétendent avoir une idée de Dieu. Höffding, *ibid.,* p. 149. Idolâtres surtout ceux qui adorent un Dieu souverain dispensateur de la justice. « Que cet être tout-puissant soit un os, une plume d'oiseau, ou qu'il soit le créateur tout-puissant, partout présent, omniscient, du ciel et de la terre, si de lui on attend le bonheur, c'est un faux dieu. » Xavier Léon, *La morale de Fichte,* dans la *Revue de métaphysique et de morale,* janvier 1902, p. 55. Cf. Weber, *Histoire de la philosophie européenne,* p. 488-495; X. Léon, *Fichte,* Paris, 1902.

Schelling (1775-1854). Pour Schelling, la philosophie n'est pas un tout dont la théodicée ne serait qu'une partie. La philosophie est, en effet, la science même de l'absolu. Le fait que la pensée de Schelling a varié est incontestable. Il est également admis par tous les auteurs qui ont étudié sa doctrine, que sa notion de Dieu a évolué dans la direction du monothéisme. Mais le nombre et le caractère des étapes parcourues ne sont pas fixés d'un commun accord. Les uns distinguent, d'après Schelling lui-même, deux phases dans son œuvre; les autres pensent qu'elle se répartit en trois ou quatre moments principaux.

Weber dans son *Histoire de la philosophie européenne,* Höffding dans son *Histoire de la philosophie moderne,* M. Delbos dans sa thèse *De posteriori Schellingii philosophia quatenus hegelianæ doctrinæ adversatur,* distinguent avec Schelling lui-même, et en employant les deux expressions dont il s'est servi le premier, la philosophie négative qui correspond à une théodicée rationaliste et panthéiste, et la philosophie positive qui s'inspire et se rapproche du monothéisme.

Voici, d'après Weber, les idées qui se dégagent de la première théodicée de Schelling. Le principe de l'Univers n'est pas le moi, comme l'a dit Fichte. Vainement ce philosophe a-t-il invoqué un moi impersonnel, supérieur au moi conscient et empirique. Deux motifs pressent Schelling de combattre cette notion de la divinité. D'abord, ce moi inconscient qui produirait le non-moi, c'est-à-dire le monde, ne peut s'appeler moi; car s'il n'est pas conscient, il n'est pas un sujet. Ensuite, s'il est vrai que nous ne concevons pas le monde sans le moi, l'objet sans la pensée, la réciproque est vraie aussi. On peut donc tout aussi bien dire que le monde conditionne et produit la pensée. La vérité est que les deux termes dérivent également et parallèlement d'un principe supérieur, où le sujet et l'objet ne sont pas encore opposés, et qui, ne comportant aucune relation ou dépendance, peut s'appeler l'absolu. A ce premier stade de son évolution spéculative, Schelling définit ainsi la divinité. M. Weber observe que l'absolu de Schelling, « principe neutre, indifférence et identité des contraires », rappelle la substance unique de Spinoza. Cependant la méthode de Schelling va l'amener à déterminer la nature de cet absolu. S'il réagit contre la méthode constructive de Fichte, et refuse d'attribuer l'origine du monde à l'action créatrice de la pensée ou du moi, il ne s'en tient pas non plus à l'empirisme. S'il nie que le moi produise le non-moi, il conteste aussi énergiquement que la perception sensible soit identique à la pensée. L'idée et l'objet, la pensée et le monde, ont pour source commune l'absolu. L'expérience sert de point de départ à la philosophie. Mais la méthode est essentiellement spéculative et déductive. Parce que le monde et la pensée ont une même origine, on peut dire que la nature est la raison

existante, et l'esprit la raison pensante. Quant à l'absolu, il est la Raison impersonnelle, la Raison même.

L'opposition est la loi de la matière et de l'esprit. Partout l'analyse découvre des phénomènes de polarisation, une oscillation entre deux extrêmes, la lutte de deux principes tout à la fois contraires et corrélatifs. Cette loi inéluctable limite notre connaissance de la divinité. Incapables de parvenir à une parfaite intuition qui nous identifierait avec l'absolu, nous ne concevons Dieu que comme l'objet de notre pensée. Ainsi « le moi demeure d'un côté, et Dieu de l'autre. » *Histoire de la philosophie européenne,* Paris, 1905, p. 496-502. Au sein de la divinité, nulle opposition, nulle distinction. Ainsi Dieu est l'absolu, la raison, l'Être infiniment simple. Par ces attributs, la théodicée de Schelling se rapprocherait de la théodicée classique. Mais on ne voit pas comment le Dieu de Schelling se distingue du monde; et l'on voit, au contraire, comment l'auteur lui refuse tout caractère de personnalité.

Weber attribue surtout à l'influence de Boehme le changement qui va marquer la seconde phase, la philosophie positive. Il estime que le monisme reste le fond de la doctrine. D'ailleurs, on nous propose une tout autre notion de la divinité. Avant d'être intelligence et volonté consciente, avant d'être Dieu en un mot, le premier principe obéit à une aveugle volonté d'être. Comme toute chose, Dieu évolue. Seulement le développement divin est éternel, et les moments qu'il traverse et qui constituent les hypostases ou personnes de la Trinité, coïncident et s'identifient. La distinction des trois personnes n'est réelle que pour la conscience humaine. Ce n'est plus l'intuition, mais l'inspiration, qui nous révèle la divinité. Art, religion, révélation se confondent et dominent également le savoir philosophique. « La philosophie conçoit Dieu; l'art, c'est Dieu. » Weber, *op. cit.,* p. 502.

Höffding complète en deux points l'analyse de la philosophie négative et de la théodicée qui lui correspond. Il insiste sur le caractère naturaliste que présente alors la pensée de Schelling. Celui-ci, après avoir déclaré que la matière serait inintelligible, si elle ne contenait des forces spirituelles, si elle ne renfermait le germe de la pensée, écarte aussitôt l'interprétation monothéiste et finaliste de l'univers. « Expliquer la finalité de la nature par l'intervention d'un entendement divin, ce n'est pas philosopher, mais faire de pieuses méditations. » Höffding, *op. cit.,* t. II, p. 165. Comme l'esprit, mais à un moindre degré, la matière est représentation et dualité. Il faut expliquer la nature en termes de pensée, si l'on veut admettre que la nature produise la pensée. Ne recourons pas à un principe transcendant pour rendre compte de l'évolution universelle. Il suffit que nous ne soyons pas mécanistes. N'invoquons pas un ordonnateur suprême. Il suffit de reconnaître dans les phénomènes naturels une finalité immanente et de concevoir la matière comme de « l'esprit qui sommeille ». *Ibid.,* p. 166. Cependant Schelling ne veut pas donner de l'univers une interprétation scientifique, mais un commentaire symbolique. Quand il parle de l'esprit qui sommeille dans la matière et qui progressivement s'éveille à la conscience, il ne prétend pas indiquer les phases réelles d'une évolution génétique, mais les degrés logiques d'une hiérarchie idéale. Il dédaigne même, comme une spéculation toute superficielle, l'étude des phénomènes objectifs et de leur enchaînement observable. La construction spéculative qui, dans l'hypothèse de l'identité foncière de toutes choses, représente le type universel de la réalité, nous aide seule à pénétrer dans l'essence de la matière et de l'esprit. *Ibid.,* p. 167-169. Höffding met en évidence ces deux traits de la philosophie première de Schelling : le naturalisme et le symbolisme. Le second, du reste, ébauche et annonce la philosophie de la religion.

Höffding précise l'origine de la philosophie positive, qu'il appelle, d'un terme technique et admis dans l'histoire de la philosophie, mais regrettable car il est équivoque, le théisme philosophique. Dans une lettre du début de l'année 1806, Schelling avoue qu'il s'est moins occupé de la vie que de la nature, et que désormais il fera meilleure place à l'étude de la religion. Un de ses disciples, Eschenmayer, l'avait pressé d'expliquer l'origine de cette matière et de cette pensée dont l'opposition et la polarisation étaient peut-être la loi, mais non la cause. Il demandait comment de l'absolu dérivait la multiplicité des êtres, et à cette question il donnait lui-même la réponse : par la création. Un philosophe, en effet, ne peut se contenter d'une métaphore, et se borner à dire que l'absolu se réfléchit dans le monde de la matière et de l'esprit. Schelling ne semble pas voir l'objet exact de l'interrogation; et au lieu d'expliquer comment le monde existe, il cherche à faire comprendre comment le monde est soumis à la diversité et à la loi d'opposition. Tout le problème se ramène pour lui à ces termes : d'où vient, non pas le monde, mais la discorde qui existe dans le monde. C'est un autre problème, mais ce nouveau problème, il faut l'avouer, est franchement établi par Schelling, qui en montre toute la portée, et l'appelle de son vrai nom : le problème du mal. Peut-être même aurait-on le droit de lui reprocher d'avoir dépassé et les données et les incertitudes réelles de la question. Ici apparaît l'influence de Boehme, de Boehme auquel Saint-Martin en France et Franz Baader en Allemagne donnaient un regain de célébrité. A son tour, Schelling admet dans la divinité l'opposition primordiale d'un fonds obscur et irrationnel et d'un vouloir éclairé. Cette opposition explique et la personnalité divine et la production du monde et l'existence du mal. Si elle ne rencontrait pas d'obstacles en elle-même, comme elle ne se heurte à aucune barrière extérieure, la nature divine ne saurait comporter l'existence personnelle. Personnalité, en effet, suppose lutte plus ou moins douloureuse. L'évolution du monde représente l'exode de la divinité qui, par l'opposition universelle, tend vers une harmonie finale. Pour que le mal n'existât pas, il faudrait supprimer le monde, il faudrait que Dieu lui-même ne fût pas. Et cependant, rappelle justement Höffding, l'évolution du monde est éternelle et instantanée en Dieu. Là le conflit ne précède pas la paix. La vie divine consiste en un mouvement circulaire et inétendu. *Ibid.,* p. 170, 173.

Dans sa thèse latine, M. Victor Delbos explique cette appellation de philosophie positive par laquelle Schelling lui-même désignait sa seconde théorie de l'Absolu. Positive en quoi? En ce que c'est une doctrine de l'existence et de la réalité; tandis que la doctrine de la Raison impersonnelle n'atteignait, dans une certaine mesure, que les essences des choses et les conditions de leur existence, mais non leur existence elle-même. La philosophie religieuse de Schelling est encore positive en ce qu'elle subordonne le déterminisme de l'idée aux contingences de l'action, et proclame, au nom de l'expérience, la puissance de la liberté à l'égard de la raison. Au lieu d'assujettir le développement réel de l'humanité à un ordre préalablement supposé de concepts, la seconde philosophie de Schelling l'étudie dans l'histoire. Elle comprend dans leur vérité relative et progressive les diverses formes, mythologiques et théologiques, de la pensée religieuse. Elle s'oriente vers une théodicée positive et monothéiste.

M. Delbos rappelle l'influence de Schelling sur deux groupes de philosophies : les philosophies religieuses de la liberté comme celle de Secrétan, et les philosophies pessimistes de la volonté aveugle, comme celles de Schopenhauer et de Hartmann.

Hartmann distinguait trois phases dans la pensée de Schelling : l'idéalisme transcendental, la philosophie de la nature et la philosophie positive. L'idéalisme transcendental considère le sujet-objet, l'absolu, du point de vue du sujet. La philosophie de la nature l'envisage du point de vue de l'objet et s'affranchit déjà du rationalisme pur. La philosophie positive proclame la suprématie définitive, ou du moins l'influence primordiale, de l'élément obscur, volontaire et irrationnel. Au nom de la philosophie positive, Hartmann se réclame de Schelling. *La philosophie de l'inconscient,* t. II, p. 207, 208.

Sur les quatre doctrines de la pensée de Schelling, voir Ruyssen, *Grande encyclopédie,* art. *Schelling.*

Hegel (1770-1851). Il est étrange que certains disciples de Hegel aient cru pouvoir interpréter sa théodicée comme une théodicée personnaliste. Les expressions les plus orthodoxes qu'il emploie doivent être transposées dans la tonalité générale du système et interprétées d'après les principes communs de l'hégélianisme.

Or, deux principes dominent toute la philosophie de Hegel : 1° la réalité est identique, et non simplement semblable ou correspondante, à l'idée qu'on s'en forme; 2° les doctrines les plus opposées sont également vraies et se concilient dans une identité qui consiste, non pas en une essence immuable, mais en un développement continu. Du reste, les deux principes, celui de l'idéalisme et celui de l'évolutionnisme logique, s'entraînent mutuellement. On ne peut admettre que l'être et l'idée se confondent, sans accorder aussi que toute idée est vraie, et que la suite des systèmes représente le mouvement même de la réalité. Ainsi l'idéalisme, contrairement aux déductions de l'école d'Élée, introduit l'évolutionnisme dans la philosophie. D'autre part, sous peine d'aboutir à une méthode tout empirique et à une mosaïque doctrinale, le philosophe ne peut accueillir les doctrines les plus disparates que s'il les considère comme des phases diverses et nécessaires d'un même devenir. Ainsi l'éclectisme hégélien, différent en cela de l'éclectisme timide et arbitraire de Cousin, suppose l'identité de l'être et de la pensée, c'est-à-dire l'idéalisme.

Telle est la double clé de la théodicée hégélienne. La réalité divine est identique à la notion que l'humanité s'en est faite; et, si l'on objecte que cette notion a varié singulièrement depuis les confuses rêveries de l'Orient, jusqu'aux imaginations anthropomorphiques de la Grèce, jusqu'au dogme chrétien du Dieu fait homme, sans parler du fétichisme des peuples sauvages; si l'on demande comment Dieu peut correspondre et s'identifier à des notions qui se contredisent entre elles; Hegel riposte que précisément la réalité de Dieu se développe par ces vicissitudes de la pensée religieuse, et que la plus exacte des théodicées est celle qui n'en exclut aucune.

Les mots de création, d'absolu, d'infini, de révélation, de rédemption, et autres qui appartiennent soit à la théodicée, soit à la théologie, se retrouvent dans la *Philosophie de la religion.* Mais il faut savoir les traduire. Par exemple, la vérité du dogme de la création consiste en ce que l'infini n'existe pas indépendamment du fini, et que le fini, précisément parce qu'il a une limite, se rattache à tout l'ensemble, se rapporte à l'infini et fait corps avec lui. Dieu a créé le monde : cette proposition signifie que le tout et les parties s'impliquent mutuellement. Ni l'ensemble de l'univers ne se conçoit sans les détails, ni les détails hors de l'ensemble. On voit, par cet abus de la transposition et cet emploi arbitraire des formules traditionnelles, que Hegel est un des ancêtres du modernisme.

Un des meilleurs ouvrages et le plus court sur l'ensemble de la philosophie de Hegel est le livre, déjà ancien, de M. A. Ott, *Hegel et la philosophie allemande,* Paris, 1844.

4° *Réalisme et volontarisme.* — Herbart (1776-1841). Deux traits principaux caractérisent la théodicée de Herbart. Elle est une réaction : 1. contre l'idéalisme; 2. contre le panthéisme.

1. *Réaction contre l'idéalisme.* — Méthode et doctrine, la théodicée de Herbart est réaliste, comme le reste de sa philosophie.

Il emploie la méthode expérimentale, et définit la métaphysique : l'art d'interpréter correctement l'expérience, établissant ainsi ou confirmant le principe d'une philosophie qui se divisera en plusieurs doctrines contraires, mais qui peut s'appeler, d'un nom commun, la philosophie positive. Il est vrai que, si l'on excepte sa théodicée, la méthode de Herbart se rapproche parfois de l'analyse conceptuelle et de la spéculation *a priori.* Bien interpréter l'expérience, c'est, pour lui, purifier de toute contradiction logique les notions fournies par les intuitions. Le progrès de la pensée philosophique ne consisterait donc pas à dépasser les concepts pour tendre à l'intuition, ainsi que le comprend une école française récente, mais à élever les données intuitives à la valeur des idées. Ainsi l'élaboration logique reprend quelque supériorité sur l'observation du réel.

Dans la théodicée de Herbart les rôles sont renversés. Sans doute, il reconnaît bien ici encore la place de la déduction, et il signale que l'esprit peut descendre de la connaissance de Dieu à la connaissance du monde. Mais il donne la part principale à la voie inductive et ascendante. *Schriften zur Metaphysik,* Leipzig, 1851, t. II, p. 527, 613. Contre les théoriciens qui ne voient dans le monde que matière à spéculations mathématiques ou naturalistes, il soutient la valeur et la légitimité d'un esthétisme religieux. *Ibid.,* p. 617. Dans une phrase qui rappelle l'admiration de Kant pour « le ciel étoilé » et « la loi morale », Herbart proclame que les étoiles du firmament et la structure du corps ne sont pas des fictions de rêveurs. Le premier terme confond notre ignorance, et le second force le physiologiste à parler, malgré lui, un langage finaliste. *Ibid.,* p. 618. Herbart revendique la place de la théologie, et la fixe, dans la hiérarchie des connaissances, entre la raison métaphysique et la raison pratique. *Ibid.,* p. 615. Celle-ci est l'arbitre et la règle de toute spéculation religieuse. Les systèmes les plus ingénieux sont disqualifiés du seul fait qu'ils ne satisfont pas les besoins religieux de l'homme. L'analogie nous conduit de la connaissance de notre nature à la connaissance de Dieu, ou plutôt elle nous achemine vers ce terme transcendant. Elle nous en montre la direction, mais elle ne le met pas à notre portée. Des philosophes s'évertuent à nous démontrer la faiblesse de notre intelligence. A quoi bon ? Tout le monde en est persuadé. Mais nul n'arrêtera l'élan de l'âme vers Dieu. *Ibid.,* p. 618. Nous ne comprenons pas, nous ne voyons pas, soit; mais nous devons croire. C'est d'un philosophe de rendre hommage à la valeur de la croyance religieuse. *Ibid.,* p. 619.

La théodicée doit correspondre aux aspirations naturelles de l'âme. « Tous les hommes ont besoin de Dieu. » De plus en plus la religion apparaît comme « une nécessité du cœur humain. » Devons-nous considérer Dieu comme hors du temps ou dans le temps ? Peut-être parce qu'il regarde trop exclusivement les réalités de notre nature et ses exigences immédiates, Herbart répond « qu'il ne faut pas tenir comme un dogme certain, que Dieu est un être intemporel. » *Ibid.,* p. 620. Dieu est un. On n'a pas plus de raison de douter de l'unité de la nature divine, que de l'unité de l'âme en chaque homme. Cependant le vice du polythéisme consiste moins dans la multiplicité des êtres divins, que dans l'opposition qui les met aux prises. *Ibid.,*

p. 619. Dieu est un être personnel. « Le vrai concept du Moi, comme centre et principe de toute représentation ordonnée, ne convient parfaitement qu'à Dieu. » *Ibid.*, p. 620. « L'homme doit pouvoir prier Dieu, ou, au moins, il doit trouver la paix dans la pensée de Dieu. » Ce postulat inéluctable de notre vie morale nous permet d'apprécier les d ivers systèmes religieux. *Ibid.*, p. 619. Dieu a créé le monde par pure bonté; il ne dépend pas plus de l'univers, que l'horloger ne dépend de la montre qu'il a fabriquée. *Ibid.*, p. 614. En Dieu est comprise toute perfection, « comme en un triangle est inclus un autre. » *Ibid.* Dieu est bon : « c'est de nous qu'il a souci, et non de lui. » Il est la sagesse. Par un anthromorphisme nécessaire, que nous impose notre expérience interne, nous lui attribuons conscience et volonté. *Ibid.*, p. 617. Si le mal existe dans le monde, c'est qu'il était inévitable. « Non pas qu'il serve de moyen pour atteindre une bonne fin ! La fin ne justifie pas les moyens. » *Ibid.*, p. 620. L'expérience intime témoigne que nous avons besoin d'un ami divin. « Chacun, il est vrai, conçoit l'amitié à sa manière. La religion, c'est l'homme. La religion veut voir, poétiser, penser, rêver, sentir; chacun imagine Dieu à sa guise. » « Les époques qui se suivent marquent leur empreinte sur les images de l'Éternel. » C'est pourquoi, quand on interroge les écoles philosophiques, on ne reçoit pas une réponse uniforme. Que l'homme consulte plutôt les réels besoins de son cœur. Dieu est « l'éternel et sublime ami. » *Ibid.*, p. 612. Il est le Père. *Ibid.*, p. 614.

2. *Réaction contre le panthéisme.* — Cette réaction est extrême. Non seulement les êtres créés se distinguent réellement de Dieu, leur premier principe, ce qui est la doctrine fondamentale du théisme; mais ils constituent des réalités absolues, ce qui est l'erreur même du polythéisme. Ainsi la théodicée monothéiste de Herbart paraît contredire son ontologie, suivant la juste remarque de Weber. *Histoire de la philosophie européenne,* Paris, 1905, p. 551.

Schopenhauer (1788-1860). Il y a à étudier successivement sa méthode, sa doctrine, la place de sa doctrine dans l'histoire de la philosophie. A ces trois points de vue, c'est toujours la théodicée qui est en jeu, puisque l'auteur se préoccupe avant tout de déterminer le principe, l'origine, le but de l'univers.

1. *Sa méthode.* — Schopenhauer s'attache et s'arrête « aux faits de l'expérience externe et interne, tels qu'ils sont accessibles à chacun. » Il s'efforce d'en montrer le sens et la liaison, sans prétendre « expliquer jusque dans ses derniers fondements l'existence du monde. » *Le monde comme volonté et comme représentation,* trad. Bourdeau, Paris, 1890, t. III, p. 452. Comme déjà Herbart, comme plus tard Hartmann, Schopenhauer représente le mouvement positif et expérimental en métaphysique.

Il s'appuie sur l'expérience : c'est le premier caractère de sa méthode. En second lieu, il procède par analogie. Depuis longtemps, observe-t-il, on avait proclamé l'homme un microcosme, une synthèse et une image de la nature. Schopenhauer veut montrer dans le monde un « macanthrope ». C'est le monde qui représente en image agrandie l'humanité. C'est l'homme qui sert de point de départ et de point de repère à la spéculation philosophique. Nous jugeons ainsi que la volonté qui se révèle à l'observation psychologique comme le fond de notre nature, constitue aussi l'essence connaissable de l'univers. « Il est évidemment plus juste d'apprendre à connaître le monde par l'homme, que l'homme par le monde; car ce qui est donné immédiatement, c'est-à-dire la conscience propre, sert à expliquer ce qui est donné médiatement, c'est-à-dire les objets de la perception externe, et l'inverse n'est pas possible. » *Ibid.*, p. 454.

Théoriquement, Schopenhauer renonce à spéculer sur l'essence intime des choses, estimant que le principe de raison que suppose la pensée humaine, a cessé, depuis la *Critique* de Kant, d'être une *æterna veritas,* pour se réduire à n'être qu'une forme nécessaire de la connaissance des phénomènes. Donc, en troisième lieu, sa méthode est relative et limitée au monde phénoménal. *Ibid.*, p. 452, 453.

2. *Sa doctrine.* — Quelle est l'origine du monde, quelle en est la nature, quel en est le but? trois questions que Schopenhauer résout par une doctrine qui peut s'appeler soit volontarisme, soit pessimisme, soit panthéisme.

Le monde naît d'un acte de la volonté. Cette volonté est la nôtre, parce que nous sommes tous constitués, ainsi que les autres êtres de l'univers, par un même élément substantiel : la tendance ou la volonté. Cette volonté est libre, parce que, antérieure au monde des phénomènes qu'elle produit, elle n'est pas encore assujettie au principe de raison, ni, par conséquent, au déterminisme. *Ibid.*, p. 458. Pour le même motif, cette volonté est aveugle. La doctrine de l'ἓν καὶ πᾶν, c'est-à-dire la doctrine panthéiste ou moniste, existait avant Schopenhauer. Celui-ci se vante, du moins, d'avoir caractérisé l'être unique du monde par un terme positif : la volonté, et d'avoir précisé la genèse du multiple au sein de l'identité. Les êtres de l'univers se rapportent à leur commune substance, comme les actes volontaires à la volonté dont ils émanent. *Ibid.*, p. 454.

Plus on étudie la nature des êtres et des objets de ce monde, plus on comprend qu'il faut renoncer à leur assigner une origine vraiment divine. « La misère qui remplit ce monde, proteste trop hautement contre l'hypothèse d'une œuvre parfaite, due à un être absolument sage, absolument bon, et, avec cela, tout-puissant. » Plus facilement nous comprendrons et supporterons les maux de l'existence, si le monde est notre ouvrage; car alors nous expions notre faute ou notre erreur. « Si Dieu a fait ce monde, je n'aimerais pas être ce Dieu : la misère du monde me déchirerait le cœur. » Attribuez l'origine de l'univers à un Être personnel, conscient et tout-puissant : « la misère du monde devient une accusation amère contre le créateur, et donne matière à des sarcasmes. » Supposez, au contraire, que ce monde est l'œuvre de notre volonté imprudente et coupable : cette pensée nous enseigne la patience et l'humilité.

L'existence est mauvaise. Pourquoi le nier ou le dissimuler? « La conviction que le monde et, par suite, l'homme sont tels qu'ils ne devraient pas exister, est de nature à nous remplir d'indulgence les uns pour les autres : qu'attendre, en effet, d'une telle espèce d'êtres? » *Pensées, maximes et fragments,* trad. Bourdeau, Paris, 1880, p. 43-50.

Ce monde, étant une œuvre mauvaise par nature, ne saurait être orienté par lui-même vers un but raisonnable. En ce sens, il faudrait répondre à la troisième des questions posées, en niant tout simplement le postulat qu'elle implique. Le monde n'est dirigé vers aucun but. Mais les individus doués de conscience et de réflexion peuvent travailler à corriger, ou peut-être à supprimer, l'ouvrage de la folie. De ce point de vue, le monde a une fin. On pourrait même distinguer, dans le système moral de Schopenhauer, deux buts, ou deux plans de finalité : l'un plus précis et plus immédiat, l'autre plus confus et plus vague. Au fond du tableau, en effet, l'auteur esquisse une sorte de conversion commune de toutes les volontés. Mais c'est l'individu surtout qui l'intéresse, et c'est l'individu qui est proprement susceptible de rédemption. Schopenhauer invite chaque homme, non pas au suicide matériel, mais à une mortification de tous ses désirs. Il ne s'agit pas de se donner la mort. « Quiconque se tue, veut la

vie : il ne se plaint que des conditions sous lesquelles elle s'offre à lui. » La volonté de vivre persiste. Or c'est elle qu'il faut anéantir ou, du moins, endormir. Pour cela, Schopenhauer dirait volontiers à sa manière : Non pas mourir, mais souffrir. La douleur est l'instrument efficace de la conversion. Lorsque, d'angoisse en angoisse, l'homme se sent poussé au désespoir, alors il peut comprendre le sens de la vie, et, détaché malgré lui des apparentes joies de son existence éphémère, renoncer à toute ambition, à tout désir, à toute agitation. Celui qui se tue ressemble au malade qui se dérobe à l'instrument du chirurgien. Mettre fin à ses jours, c'est mettre un terme prématuré aux leçons de la souffrance. *Ibid.*, p. 59-61.

3. *La place de sa doctrine dans l'histoire de la philosophie.* — Quatre termes de comparaison accusent le caractère de cette doctrine. Schopenhauer réagit contre l'intellectualisme, et surtout contre l'optimisme; il se défend de professer le panthéisme et le spinozisme.

Il n'est pas intellectualiste; bien qu'il emprunte à Platon une théorie des idées qui, du reste, apparaît plutôt dans ses ouvrages comme une juxtaposition, que comme une greffe. Il prétend bien contredire « Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel et tous les rationalistes, » pour qui la « chose essentielle, c'est la pensée, l'intellect. » Weber, *Histoire de la philosophie européenne,* p. 555.

Schopenhauer proteste surtout contre l'optimisme. On lui dit « d'ouvrir les yeux et de promener ses regards sur la beauté du monde que le soleil éclaire, etc. » Il répond en demandant si le monde n'est qu'une « lanterne magique », et comment la prétendue beauté du spectacle allège le rôle douloureux des acteurs. Spectacle splendide à voir, en vérité! Mais « y jouer son rôle, c'est autre chose. » « L'homme des causes finales » lui vante « la sage ordonnance qui défend aux planètes de se heurter du front dans leurs courses, etc. » Mais ce sont là de simples conditions, et nullement des perfections, de l'existence. Si les choses avaient été plus maladroitement « charpentées », tout « l'échafaudage fondamental » croulait. *Pensées,* etc., p. 51, 52; *Le monde,* t. III, p. 395. Avec quelle insistance Schopenhauer donne raison à Hume et au « grand Voltaire » contre Rousseau, et surtout contre Leibniz! Il ne reconnaît à la théodicée d'autre mérite que celui d'avoir fourni l'occasion de « l'immortel *Candide* ». Leibniz ne prévoyait pas une telle justification « de cette excuse boiteuse si souvent invoquée par lui en faveur des maux de ce monde, à savoir que le mal engendre parfois le bien. » *Le monde,* t. III, p. 394. Le monde est « aussi mauvais qu'il lui est possible de l'être. » *Ibid.*, p. 396. Comment donc interpréter l'optimisme? Comme une flatterie hypocrite et sottement présomptueuse à l'égard de l'auteur du monde, disait Hume. Comme l'éloge immérité que s'adresse à lui-même « le vouloir-vivre, en se mirant avec complaisance dans son œuvre, » traduit Schopenhauer. *Ibid.*

Dans l'Ancien Testament Schopenhauer ne découvre qu'une seule « vérité métaphysique »; encore est-elle voilée sous une allégorie. C'est l'histoire du péché originel, laquelle nous enseigne que l'existence est mauvaise par le fait de notre volonté. *Pensées,* etc., p. 44. Bien qu'il trouve dans le Coran « la plus triste et la plus misérable figure du théisme, » il déclare que, par son optimisme, la religion des Juifs est la « dernière parmi les doctrines religieuses des peuples civilisés. » *Ibid.*, p. 42, 43, 144. « Un Dieu comme ce Jéhovah, qui, *animi causa,* pour son bon plaisir et de gaîté de cœur, produit ce monde de misère et de lamentations, et qui encore s'en félicite et s'applaudit, avec son πάντα καλὰ λίαν : voilà qui est trop fort! » *Ibid.*, p. 42.

Schopenhauer confond dans une même estime le brahmanisme, le bouddhisme, et ce qu'il considère comme le seul enseignement, et comme l'enseignement authentique, du christianisme. Ces trois doctrines prêchent l'abnégation et l'anéantissement. Le protestantisme s'est de plus en plus éloigné de la tradition. « Dégénéré en un plat rationalisme, espèce de pélagianisme moderne, » il vient se résumer « dans la doctrine d'un bon père créant le monde afin qu'on s'y amuse bien (en quoi il aurait joliment échoué); et ce bon père, sous certaines conditions, s'engage à procurer aussi plus tard à ses fidèles serviteurs un monde beaucoup plus beau, dont le seul inconvénient est d'avoir une aussi funeste entrée. » Doctrine bonne « pour des pasteurs protestants confortables, mariés et éclairés, conclut Schopenhauer; mais ce n'est pas là du christianisme. » *Ibid.*, p. 64. Lui pense bien en donner le vrai commentaire.

Cette façon de louer et de comprendre le christianisme semble préparer une manière tout opposée de l'interpréter. On s'explique sans peine qu'un Nietzche soit le disciple de Schopenhauer. L'admiration de celui-ci et la haine de celui-là offrent à peu près le même caractère de violence systématique; de même que la doctrine pessimiste de l'annihilation volontaire et la religion du surhomme sont d'une couleur également funèbre.

Lotze (1817-1881). Si par Dieu l'on entend un être : 1. distinct et indépendant du monde; 2. infiniment parfait et immuable on doit conclure que Lotze n'admettait pas l'existence de Dieu. Premièrement, en effet, son Dieu n'est pas distinct du monde. Il considère êtres et choses comme « des moments ou manifestations (actions) de la substance primitive. » Höffding, *op. cit.,* t. II, p. 548. Il parle explicitement de sa « conception moniste ». *Trois livres de métaphysique,* § 245. Cf. Höffding, *ibid.* On peut donc s'étonner qu'il récuse toute affinité avec Spinoza. Secondement, sa notion d'un Dieu personnel, fût-elle conciliable avec sa doctrine de la substance unique, est incompatible avec la perfection infinie. Personnalité signifie essentiellement, d'après lui, effort et conflit. Toute vie personnelle suppose une résistance à vaincre, et implique la faculté de souffrir non moins que celle d'agir. L'être absolu, d'autre part, ne trouvant aucune face extérieure qui puisse se dresser contre lui, doit rencontrer quelque résistance en sa propre nature. Dieu est aux prises avec les fantômes de son imagination créatrice. Höffding, *op. cit.,* t. II, p. 543. Cf. Weber, *op. cit.,* p. 601-604.

Dans la théodicée de Hartmann (1842-1890), nous distinguerons quatre choses : 1. la méthode; 2. la notion de la divinité; 3. ses relations avec le monde créé; 4. l'avenir et la place du système.

1. *La méthode.* — Hartmann étudie la notion de Dieu par la « méthode inductive *a posteriori* ». La conception moniste à laquelle il parvient, se présente « non plus comme un principe spéculatif, auquel peu d'esprits peuvent s'élever, mais comme la conséquence rigoureuse des expériences les plus concluantes. » *Philosophie de l'Inconscient,* trad. Nolen, Paris, 1877, t. II, p. 209.

2. *La notion de la divinité.* — Mieux vaut ne pas appeler Dieu le principe de l'univers. Bien que Spinoza, en identifiant Dieu avec la substance de l'univers, ait donné à ce concept droit de cité en philosophie, Hartmann préfère écarter un mot dont l'origine exclusivement religieuse ne peut que prolonger des équivoques et des malentendus en métaphysique. Il dira : l'Inconscient. *Ibid.*, p. 246.

Deux raisons pressaient le théisme classique de professer l'existence d'un Dieu conscient. D'abord, il ne voyait pas de moyen terme entre la production de l'univers par un Être conscient et le règne exclusif des forces brutales de la nature. En second lieu, estimant à bon droit que le principe du monde possède les plus hautes perfections, il aurait cru blasphémer en lui refusant la

conscience. Mais nous savons maintenant que le dilemme : anthropomorphisme ou mécanisme, n'est pas inéluctable, et qu'on peut sans livrer l'univers au jeu de forces aveugles, nier qu'il soit gouverné par une finalité analogue à celle de l'art humain. Il existe une finalité véritable, mais immanente et inconsciente, dans le progrès de l'univers. Hartmann, contrairement à Schopenhauer, admet une loi du progrès. D'autre part, la conscience ne représente pas une perfection absolue. Pour nous hommes, qui poursuivons des fins individuelles et devons séparer notre personne des autres êtres, la conscience est une perfection et une nécessité. Mais l'Un-Tout, en dehors duquel rien n'existe, ne connaît pas ces limites et le besoin de cette opposition. N'appliquons pas, sous l'empire de l'habitude, à l'activité que déploie le principe de l'univers dans la poursuite de fins universelles, la règle qui dirige l'activité réfléchie des consciences particulières. Du reste, dans les sujets individuels eux-mêmes, l'instinct ne remplace-t-il pas souvent avec avantage la finalité consciente? *Philosophie de l'Inconscient,* t. II, p. 218, 227. Dira-t-on que, pour produire la conscience en des sujets individuels, l'Un-Tout doit lui-même posséder cet attribut? Hartmann récuse cette loi de la causalité. La conscience apparaît dans le monde, lorsque le principe a réuni les conditions nécessaires à l'activité consciente. Or, ces conditions se ramènent à la dualité des attributs et à la possibilité d'un conflit entre les fonctions qui résultent de ces attributs. Mais la conscience elle-même n'est pas un antécédent nécessaire de la conscience. Donc, il est inutile de la supposer en Dieu.

Hartmann va plus loin. Dieu ne peut être conscient : *a*) parce qu'il n'a pas d'organisme, et que la conscience ne peut surgir « sans cerveau, sans ganglions, sans protoplasma, ou autre substratum matériel, » *ibid.,* p. 219; *b*) parce qu'il est l'absolu, et exclut toute distinction de sujet et d'objet, *ibid.,* p. 221; *c*) parce qu'il est immanent : un Dieu conscient serait par là même séparé du monde, *ibid.,* p. 223; *d*) parce que le mouvement philosophique emporte la spéculation religieuse de ce côté. *Ibid.,* p. 231, 232.

L'inconscience divine implique un second attribut. Dieu est impersonnel. Hartmann distingue trois significations du mot : personne, et constatant qu'aucune ne convient au principe premier, il écarte de la notion de Dieu la personnalité. La personnalité juridique correspond au libre exercice des droits civils. La personnalité morale s'entend de la faculté de juger ses propres actions et comporte la responsabilité. Ces deux notions supposent relation entre individus distincts et ne sauraient, par suite, convenir à l'Un-Tout. Au sens logique et grammatical du mot, on pourrait dire également : au sens psychologique, personnalité signifie attribution d'actes multiples à un même sujet, et ne peut dès lors se trouver que dans un être qui possède la conscience, la mémoire et la réflexion. Un Dieu inconscient est nécessairement un Dieu impersonnel. *Ibid.,* p. 232-234. Pas plus que la conscience, la personnalité ne désigne une perfection absolue. Si Dieu est inconscient, s'il est impersonnel, c'est qu'il exclut ou dépasse toute limite. *Ibid.,* p. 235.

Comment expliquer la croyance à un Dieu personnel? Par une faiblesse du cœur humain, qui considère Dieu comme un homme, afin de chercher auprès de lui sympathie et consolation. Hartmann pense découvrir la manifestation de ce besoin dans l'histoire du christianisme. Quand Dieu est représenté d'après « les conceptions naïvement anthropomorphiques du vieux judaïsme, » l'homme ne s'adresse pas à un intercesseur. « Plus le théisme chrétien » se développe « au contact de la philosophie grecque » et purifie son concept de Dieu, plus apparaît nécessaire à la sensibilité religieuse, le rôle « d'une personnalité humaine, intermédiaire entre Dieu et les hommes. » Veut-on éliminer le culte de la Vierge et des saints? On insistera d'autant plus « sur la personnalité humaine du Christ. » La foi au Christ va-t-elle s'affaiblissant, et, avec elle, la confiance dans un intercesseur compatissant? Passe-t-on du christianisme au théisme? Alors, c'est la notion même de la divinité que, par un anthropomorphisme inconscient, l'on rapprochera de la condition humaine. *Ibid.,* p. 235.

Mais ce besoin d'un Dieu-Homme va lui-même disparaître. Pratiquement, le postulat de la personnalité divine est lié à cette croyance : que la prière est efficace. Mais on tend de plus en plus à considérer la prière comme une auto-suggestion d'une puissance variable suivant les individus, c'est-à-dire à ne lui attribuer qu'une utilité toute subjective. Par la prière, l'homme change peut-être ses propres dispositions, mais non celles de la divinité. « La prière n'est qu'un monologue. » Puisque Dieu ne répond pas, à quoi bon le considérer, en dépit des raisons philosophiques, comme un être personnel? *Ibid.,* p. 236.

Nous avons déjà nommé un troisième attribut par lequel Hartmann désigne le principe du monde. Cet Être inconscient et impersonnel est l'Un-Tout. La théodicée de Hartmann pourrait donc s'appeler panthéisme. Cependant à ce mot, susceptible de faire naître des malentendus, il préfère celui de monisme. Mais, en réalité, sa doctrine rejoint celle de Spinoza. « L'Un-Inconscient est la substance ou le sujet de toutes les consciences individuelles. » Les individus, comme tels, ne sont que des phénomènes résultant de certaines combinaisons et de certains groupements. *Ibid.,* p. 220, 221. Hartmann raisonne comme Spinoza, et déclare contradictoire la notion de substance dérivée ou dépendante. Leibniz et Herbart ont voulu concilier la multiplicité des substances et la notion d'être absolu. En dépit de leurs efforts, ils sont poussés vers une théorie moniste. *Ibid.,* p. 201, 202. Nous avons conscience, dira-t-on, de notre individualité. Radicalement distincts les uns des autres, comment pourrions-nous être identiques à un même être substantiel? Oui, les consciences sont séparées et même opposées, répond Hartmann. Mais la sphère de l'être dépasse celle de la conscience. Dès lors, on peut affirmer que nous ne connaissons pas par une observation interne et immédiate notre identité foncière, mais on ne peut aller plus loin et prétendre que cette identité, étant inconsciente, est irréelle. *Ibid.,* p. 195, 196.

On objectera encore, par une remarque que Hartmann appelle « une raillerie commode contre la théorie monistique, » que l'Un-Tout se manifeste en des attributs contradictoires et qu'il entre en lutte avec lui-même. D'après le panthéisme, deux loups affamés qui combattent entre eux, représentent le même être qui cherche à se dévorer lui-même. Quelle différence voyez-vous, reprend Hartmann, entre la lutte de deux passions dans l'âme d'un homme, et ce combat de deux loups affamés? Sans doute, le premier conflit se dérobe à l'observation directe d'un tiers, tandis que le second peut être perçu par d'autres individus étrangers à la lutte. Mais le même problème métaphysique se pose dans les deux cas : Pourquoi, au lieu de s'exercer paisiblement, les fonctions multiples d'un même être entrent-elles ainsi en conflit? Dans les deux cas, même réponse : La conscience suppose précisément distinction et collision, non pas entre substances ou volontés, mais entre les divers actes d'une même volonté. *Ibid.,* p. 196-198.

A l'appui de son monisme, Hartmann invoque l'histoire de la philosophie et de la religion. « Partout où nos regards se portent, les philosophies originales et les systèmes religieux de premier ordre obéissent à une secrète tendance vers le monisme. » Il faut pourtant convenir que d'autres doctrines maintiennent la dis-

tinction substantielle des êtres et la transcendance de Dieu. Hartmann ne s'embarrasse pas de l'objection. « Ce sont les étoiles de seconde et de troisième grandeur qui se complaisent dans le dualisme, ou même dans une division plus grande des principes. » *Ibid.*, p. 204. Hartmann cite, en particulier, le témoignage de Kant. Déclarer, comme il l'a fait, que la chose en soi et le principe intelligible qui se manifeste dans le moi empirique, pourraient bien être un seul et même principe, puisqu'ils ne décèlent à l'analyse philosophique aucune différence, n'est-ce pas s'engager dans la voie du monisme? *Ibid.*, p. 206.

Reste à expliquer l'apparente multiplicité des êtres. Qu'on le transpose de la sphère de la substance dans celle du phénomène, le problème de l'individuation ne sollicite pas moins l'attention du philosophe. Hartmann critique la réponse de Schopenhauer, comme superficielle. Mais la sienne on pourrait l'accuser d'être arbitraire. Schopenhauer considère l'espace et le temps comme le *principium individuationis*. Mieux vaudrait dire : *medium individuationis,* et chercher plus profondément le principe constitutif de l'individuation. Finalement, Hartmann en appelle à la volonté de l'inconscient. N'est-ce pas, cette fois, aller trop loin et passer, d'un bond, par-dessus la difficulté? Nous attendions une explication par cause intrinsèque et essentielle; et l'on nous répond par la causalité efficiente. Il est vrai que la confusion est inhérente au panthéisme. La cause créatrice des êtres en est aussi la substance. Si les individus sont des effets de la volonté divine, ils en sont aussi les modes et les phénomènes. *Ibid.*, p. 313-318. L'inconscient, l'impersonnel, le Dieu immanent, est pourtant un individu, d'après Hartmann, et même l'individu par excellence, l'individu complet et absolu, l'individu κατ' ἐξοχήν. *Ibid.*, p. 192. Il est la substance même de la matière comme de l'esprit, mais il est simple. *Ibid.*, p. 200. Il n'a pas de personnalité; mais sa volonté est toute-puissante. *Ibid.*, p. 297. Il est inconscient; mais nous devons lui reconnaître une « clairvoyance absolue », une « logique infaillible », une « activité qui agit sans cesse en tout lieu ». *Ibid.*, p. 341. Incapables de nous former une idée positive de la connaissance divine, nous recourons à un terme négatif, et nous parlons d'inconscience. Mais ce mot n'est pas synonyme d'activité aveugle. Il signifie, au contraire, une « intuition clairvoyante ». Mais le regard divin ne revient pas sur lui-même, et ne se réfléchit que dans les êtres individuels. La pensée divine est infaillible. « Elle est infiniment supérieure à la marche défectueuse, toujours bornée à un point dans ses mouvements, malgré les échasses dont elle fait usage, qui est propre à la réflexion discursive. » Inconscience ne signifie donc pas une zone inférieure à la conscience, mais un état qui la dépasse. Quand il s'agit de la divinité, intelligence inconsciente veut dire : « intelligence supra-consciente ». *Ibid.*, p. 216, 217. On peut encore dire que l'Un-Tout possède « une conscience transcendante ». *Ibid.*, p. 228. Plus loin, p. 229, Hartmann parle d'une « intuition supra-consciente », d' « idée absolue », p. 230.

3. *L'Inconscient et le monde.* — Comment l'Inconscient produit-il le monde? Vers quel terme l'achemine-t-il? L'Inconscient produit le monde par un acte aveugle. Il l'achemine vers le repos.

Si l'étude expérimentale de l'univers prouve l'intelligence absolue de Dieu dans l'adaptation des moyens à la fin, dans la constitution des organismes, dans la propagation des espèces, elle témoigne aussi que cette intelligence, manifeste dans le développement du monde, a été étrangère à sa production. L'intelligence n'est pas intervenue dans la résolution de créer. La volonté qui a prononcé le *fiat* créateur d'un monde si mauvais et si douloureux, est une volonté aveugle. Du reste, la faculté de produire, en général, appartient à la seule volonté. Ainsi « aucun rayon de l'intelligence raisonnable » n'éclaira la création du monde. C'est pourquoi Dieu n'est pas responsable de cette œuvre mauvaise.

Plutôt que de création, c'est d'une production continuée ou répétée, qu'il faut parler. « Le monde n'est que la série continue des combinaisons spéciales qu'effectue par ses actes la volonté de l'Inconscient. Le monde n'existe qu'autant qu'il est constamment créé. » *Ibid.*, p. 212. La sagesse de l'Inconscient intervient pour tirer du malheur de l'existence le meilleur parti possible; mais elle ne peut prévenir la production initiale du monde.

Elle travaille cependant, par une méthode indirecte, à l'anéantir. D'elle-même, elle ne peut ni produire, ni supprimer les actes de la volonté aveugle. Cependant elle prépare la conversion de la volonté aveugle. Par l'intermédiaire de la conscience qu'elle suscite, non seulement dans l'homme, mais dans la plante et peut-être même dans les atomes de la matière, elle propage le sentiment de la souffrance, et ménage ainsi l'avènement d'une volonté opposée au vouloir-être. Quand l'Inconscient cessera de vouloir produire, le monde cessera aussitôt d'exister. Il ne s'agit donc pas, si l'on veut collaborer au suicide cosmique qui sera un jour le terme bienheureux de l'évolution, de pratiquer, moralement ou littéralement, le suicide individuel. Vivons, au contraire, pour être les apôtres des intentions de l'Inconscient, et contribuons, chacun pour notre part, à répandre cette conviction : que l'existence est mauvaise. La volonté sincère du repos et du néant ne pourra surgir que d'une entente commune. De quelle manière arrivera-t-on à cette unanimité? Endormi dans le néant de la volonté pure, le désir d'être ne se réveillera-t-il pas quelque jour? Hartmann avoue que ces deux questions suscitent quelques difficultés. *Ibid.*, p. 246, 567.

Au début, un acte aveugle de la volonté : tel est le principe de sa cosmogonie. Au terme, le désir efficace d'un repos inconscient, et l'annihilation du monde : tel est le dernier mot de son eschatologie.

4. *L'avenir et la place du système.* — Hartmann se donne comme un disciple indépendant de Schopenhauer, et comme le meilleur défenseur des parties viables du théisme classique.

Une même erreur entraîne Schopenhauer à proclamer que ce monde est le pire de tous les mondes possibles et que Dieu en est l'auteur responsable. Une chose est vraie, c'est que « l'existence de ce monde est pire que sa non-existence. » *Ibid.*, p. 351. Mais dans l'évolution de ce monde, une fois donné, l'Inconscient déploie une sagesse parfaite et infaillible. Aussi faudrait-il plutôt déclarer qu'il est le meilleur des mondes possibles. « Nous pouvons nous abandonner avec une légitime confiance à la pensée que le monde est disposé et gouverné avec toute la sagesse et la convenance possibles; que si, parmi tous les possibles qu'embrasse l'omniscience de la pensée inconsciente, la possibilité d'un monde meilleur s'était rencontrée, certainement ce monde meilleur aurait été réalisé à la place du monde actuel. » *Ibid.*, p. 341, 342. Mais cette doctrine n'implique pas, comme le pensait Leibniz, que l'univers est bon. Il est le meilleur possible, mais il est très mauvais. Bref, l'optimisme et le pessimisme de Hartmann s'exprimeraient bien par cette même formule : que ce monde, voué au mal par essence et par origine, est le moins mauvais possible. *Ibid.*, p. 343-349.

Hartmann se tourne vers les théistes, et il commence par les paroles conciliantes. « Entre un théisme intelligent et la philosophie de l'Inconscient on ne saurait trouver une différence sérieuse de principes. » *Ibid.*, p. 237. En réalité, avec des apparences de paix et de protection, c'est l'abdication qu'il leur propose. « La philosophie de l'Inconscient est le seul refuge du théisme. »

Ibid. Pressé de plus en plus par le naturalisme athée, le théisme ne peut que se rallier à la philosophie moniste de l'Inconscient. *Ibid.*, p. 242, 243.

Ce terme d'Inconscient est-il définitif? Peut-être la philosophie de l'avenir le remplacera-t-elle par un autre, de signification positive. Quand tout le monde conviendra que l'Absolu est inconscient, on estimera peut-être plus instructif de lui substituer une autre appellation « que suggérera le progrès historique de la philosophie. » *Ibid.*, p. 246, 247.

Wundt, né en 1832. D'après M. Höffding, la philosophie de Wundt « peut être donnée comme le type de la pensée de notre époque. » On voudrait donc pouvoir définir nettement sa notion de la divinité. Or, d'après Höffding, le Dieu de Wundt se conçoit comme « une volonté globale infinie », ce qui rappelle, sans les préciser, les doctrines volontaristes. Wundt avait pourtant rêvé et promis autre chose. Non seulement il mettait de côté, sous le nom d'idées cosmologiques, les théories matérialistes de l'univers; mais il prétendait même écarter, comme insuffisantes, les analogies que nous fournit l'étude de l'âme, pour définir le premier principe en fonction de pures idées ontologiques. On voit qu'il s'en tient à une donnée psychologique : la volonté, et qu'il n'en tire pas les ressources que l'argumentation par analogie pourrait y découvrir. Höffding, *op. cit.*, t. II, p. 26-29.

Il serait difficile d'insérer logiquement dans une théodicée aussi indéterminée la doctrine de la providence. Voici comment Wundt s'efforce de l'y introduire. Estimant que l'idéal prend un caractère religieux, dans la mesure où il dépasse l'effort humain, il distingue par cette transcendance la religion et la morale; et, tout naturellement, il conclut qu'une religion est d'autant plus religieuse qu'elle s'élève au-dessus de la religion dite naturelle. Aussi le vrai Dieu est-il celui « qui fait des miracles ». *Ibid.*, p. 35.

5° *Fidéisme et pragmatisme.* — William Hamilton (1788-1856) propose une notion de Dieu qui est, tout à la fois, bien que les termes semblent s'exclure, compréhensive, psychologique et agnostique.

Elle est compréhensive, c'est-à-dire qu'elle englobe et les attributs métaphysiques et les attributs moraux Il ne suffit pas, pour définir la divinité, de parler de cause première, ni même de toute-puissance. « L'athée, qui considère la matière et le déterminisme comme le principe original de tout ce qui existe, ne convertit pas sa force aveugle en un Dieu, par le seul fait d'affirmer qu'elle est toute-puissante. » *Lectures on Metaphysics and Logic,* édit. H. L. Mansel et John Veitch, Édimbourg et Londres, 1877, t. I, p. 26, 27. A l'idée de cause première et souverainement puissante il faut ajouter les « deux grands attributs d'intelligence et de vertu, en observant que vertu implique liberté. » Du reste, l'intelligence et la vertu ne définissent pas par elles seules la divinité. « Un créateur intelligent, bon et puissant, ne serait pas Dieu, s'il dépendait d'un principe plus élevé. »

La notion de Dieu, dans la philosophie de Hamilton, est psychologique, c'est-à-dire qu'elle suppose la connaissance de l'âme et l'adhésion au spiritualisme. La nature cache Dieu, l'homme le révèle. Cette idée de Hamilton a fait fortune avec Newman. « Les phénomènes matériels pris en eux-mêmes, loin de garantir l'existence de Dieu, fourniraient plutôt un argument pour la nier. » *Ibid.*, p. 25, 26. D'autre part, si l'on admet dans l'homme une intelligence qui domine le déterminisme de la matière, un sujet spirituel d'actes immatériels, on est conduit par l'analogie à reconnaître dans l'univers une intelligence suprême. *Ibid.*, p. 30, 31. Si l'on convient qu'il existe un monde moral et une règle du bien et du mal, on doit proclamer l'existence d'un législateur souverain. *Ibid.*, p. 32. Pour confirmer la supériorité religieuse de la psychologie sur la cosmologie, Hamilton invoque surtout l'autorité de trois philosophes : Platon, Kant et Jacobi. *Ibid.*, p. 35.

En troisième lieu, nous appelons agnostique la théodicée de Hamilton. Mais il faut préciser ce terme général. L'idée du philosophe chrétien est moins de nous dérober la connaissance de Dieu que de le soustraire à toute discussion. Son agnosticisme n'est pas une étape vers l'athéisme, mais un préambule à la foi. Dieu est incompréhensible, inconcevable, parce que, étant le Premier Principe, il est l'Inconditionné, et qu'une telle notion défie l'intelligence. On retrouve ici la méthode apologétique de Raymond Sebond, Montaigne, *Essais,* l. II, c. II, et de Pascal, *Pensées,* édit. Havet, 1880, a. 8, n. 1; a. 10, n. 1; a. 24, n. 97. Mansel et Newman reprendront cette argumentation contre le rationalisme incrédule. De Montaigne à Newman, elle se modifie. Si elle se présente dans les *Essais* avec une allure et une audace qui ne rappellent pas, de prime abord, les graves paroles de saint Paul ou de saint Augustin sur les mystères insondables de la divinité, au moins est-elle empreinte, chez Hamilton, d'un sérieux qui prouve à la fois et le philosophe et l'homme religieux.

Car Hamilton entend bien conclure à la croyance en Dieu, puisque aussi bien, nous venons de le dire, il parle d'une détermination psychologique de Dieu, où rentrent les attributs métaphysiques et les attributs moraux. Mais précisément, il entend que cette détermination, œuvre de la croyance, et d'une croyance justifiée, ne soit pas l'œuvre d'une pseudo-intuition de Dieu dans les idées d'infini et d'absolu. Contre Cousin, il établit que nous n'avons aucune intuition de l'infini et de l'absolu. C'est ce qu'avait déjà établi Kant. Mais Kant ne semble pas s'être douté que nous n'avons pas même l'idée de l'infini et de l'absolu; c'est pourquoi ses disciples, Hegel, Schelling et Fichte, ont immédiatement après lui rétabli des philosophies de l'infini et de l'absolu. Il importe donc de parfaire sur ce point l'œuvre de Kant, et de montrer que l'infini et l'absolu n'ont *en nous* aucun contenu objectif, qu'ils sont impensables, ou plutôt ne sont pensables que négativement. C'est ce qu'entend faire la critique de Hamilton, en établissant que l'infini et l'absolu ne sont que des « faisceaux de négations », et ne peuvent être autre chose, puisque penser c'est conditionner, et qu'il y a contradiction dans les termes à conditionner l'inconditionné. Or l'infini et l'absolu sont deux inconditionnés; l'infini étant l'inconditionnellement illimité, et l'absolu l'inconditionnellement limité.

Le dernier mot de notre connaissance positive de Dieu comme infini et absolu est donc l'*erudita ignorantia.* Hamilton s'approprie le mot de saint Augustin : *Cognoscendo ignoratur, ignorando cognoscitur.*

Mais, si l'inconditionné est impensable, son affirmation est inévitable. Parce que, de par le principe du tiers exclu, *il faut opter* entre son existence et sa non-existence. Or, il nous faut opter pour son existence, du fait que précisément nous ne pouvons penser que le conditionné, et que le conditionné ne se suffit pas. Les limites mêmes de notre intelligence nous sont une raison de penser qu'elle n'atteint pas toute existence, et que « le domaine de notre connaissance n'est pas coextensif à l'horizon de notre foi. Révélation admirable qui, par la conscience exacte de notre impuissance à concevoir autre chose que le fini et le relatif, nous invite à croire à l'existence d'un inconditionné par delà la sphère des existences incompréhensibles. » Hamilton, *Discussions,* etc., Londres, 1866, p. 15. Cf. Veitch, *Hamilton,* Londres, 1882; Mansel, *The Philosophy of the Conditionned,* Londres, 1860.

1er *argument :* l'esprit humain ne peut concilier l'idée d'absolu et d'infini, c'est-à-dire d'un être dégagé

Ref.
BX
841
D68
v.4:1

GTU LIBRARY
3 2400 00642 2095

Reference Room
San Francisco Theological Seminary
MUST NOT BE REMOVED